



Universidad de Valladolid



**Facultad de
Filosofía y Letras**

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

**Filosofía experimental:
Características, alcance y críticas**

Laura Senis Villacé

**Tutor: José Vicente Hernández Conde
Departamento de Filosofía**

Curso 2023-2024

*Página dejada en blanco
intencionalmente*

Resumen

El presente trabajo realiza una aproximación expositiva del movimiento, de relativa nueva aparición, conocido como filosofía experimental. En primer lugar, se presenta un recorrido por los principales antecedentes de este movimiento: la filosofía experimental del siglo XVII y la psicología experimental. A continuación, se realiza una caracterización de la filosofía experimental y se analizan sus aspectos más relevantes, como el papel jugado por las intuiciones atribuido en la filosofía tradicional. Posteriormente, se examinará si la naturaleza de la filosofía experimental es paradójica, así como el valor y los límites de esta. En la parte final del trabajo, se hará una disertación de algunas de las objeciones a la corriente, como la defensa de la intuición experta, tras lo que se concluirá con un reflexión sobre el recibimiento que ha tenido la filosofía experimental, los posibles problemas en los que puede incurrir su programa negativo y el futuro que cabe esperar de esta.

Palabras clave

Filosofía experimental; Filosofía analítica; Intuiciones; Metodología filosófica; Justificación epistémica; Intuición experta

Abstract

This work constitutes an introduction to the relatively new movement known as experimental philosophy. First, it reviews the main antecedents of this movement: 17th century experimental philosophy and experimental psychology. Next, it characterizes experimental philosophy and analyzes its most relevant aspects, such as the role of intuitions used by traditional philosophy. It then examines whether the nature of experimental philosophy is paradoxical, as well as its value and limitations. In the last part of the work, a discussion of some objections to the movement are discussed, such as the defense of expert intuition, followed by a reflection on the reception that experimental philosophy has had, the possible problems that its negative program may encounter, and the future that can be expected for it.

Keywords

Experimental philosophy; Analytical philosophy; Intuitions; Philosophical methodology; Epistemic justification; Expert intuitions

*Página dejada en blanco
intencionalmente*

A mi madre, que me dio la vida y me la sigue dando cada día

A mi padre. In memoriam

A mi yaya, por criarme

*A mi familia y amigos, por apoyarme siempre y creer en mi cuando
yo no lo hacía*

*Y a mi tutor, José, por ser un ejemplo para mí como docente, inves-
tigador y, sobre todo, persona. Mi paso por la carrera no habría
sido tan bonito y enriquecedor sin él. Gracias*

*Página dejada en blanco
intencionalmente*

Índice de contenidos

| | |
|------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. INTRODUCCIÓN..... | 1 |
| 2. ANTECEDENTES | 7 |
| 2.1. La filosofía experimental del siglo XVII | 8 |
| 2.2. Psicología experimental, conductismo y ciencias cognitivas..... | 16 |
| 3. LA FILOSOFÍA EXPERIMENTAL CONTEMPORÁNEA | 23 |
| 3.1. Nacimiento de la filosofía experimental contemporánea..... | 24 |
| 3.2. La filosofía experimental como nueva metodología filosófica | 31 |
| 3.3. Programas | 33 |
| 4. ESTUDIOS PRÁCTICOS DE FILOSOFÍA EXPERIMENTAL..... | 39 |
| 4.1. ¿Cómo se realiza un estudio experimental en filosofía?..... | 39 |
| 4.2. Ejemplos de estudios de filosofía experimental..... | 41 |
| 5. NATURALEZA Y LÍMITES DE LA FILOSOFÍA EXPERIMENTAL | 49 |
| 5.1. Naturaleza de la filosofía experimental..... | 49 |
| 5.2. Valor de la filosofía experimental..... | 53 |
| 5.3. ¿Cuáles son los límites de la filosofía experimental?..... | 54 |
| 6. LA FILOSOFÍA EXPERIMENTAL Y SUS CRÍTICOS | 57 |
| 6.1. Objeciones metodológicas..... | 58 |
| 6.2. Objeciones filosóficas | 61 |
| 7. CONCLUSIONES | 67 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 75 |

Índice de figuras

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Figura 1. Estructura de programas dentro de la filosofía experimental. [Adaptado de Sytsma (2016)] | 34 |
| Figura 2. Relación entre el tiempo de respuesta de los juicios realizados y la carga cognitiva (para el conjunto total de participantes). | 47 |
| Figura 3. Relación entre el tiempo de respuesta de los juicios realizados y la carga cognitiva (distinguiendo entre participantes muy utilitaristas y poco utilitaristas). | 47 |

Índice de tablas

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Tabla 1. Resultados para los casos de Gödel y Jonás (Machery et al., 2004). | 45 |
|------------------------------------------------------------------------------------------|----|

*Página dejada en blanco
intencionalmente*

1. Introducción

¿Cuál es tu objetivo en la filosofía? -- Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas.

Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*

En filosofía experimental las proposiciones inferidas por inducción general desde los fenómenos deben ser consideradas como estrictamente verdaderas o como muy próximas a la verdad, a pesar de las hipótesis contrarias que puedan imaginarse, hasta que se verifiquen otros fenómenos que las conviertan en más exactas todavía, o bien se transformen en excepcionales

Isaac Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*

En una ocasión le preguntaron a Isaac Asimov qué ocurriría si un cuerpo inamovible se llegara a encontrar con una fuerza irresistible. La respuesta del químico literato fue secante: la pregunta no tiene respuesta pues la pregunta no debería de haber sido formulada (Asimov, 1973, pp. 25-26). Diríamos que, por definición de los propios conceptos, este es un problema que no tiene sentido, o un falso dilema que, aunque la riqueza de la sintaxis del lenguaje lo permita, no posee sentido lógico. Cabe preguntarse cuántas preguntas ilícitas son formuladas desde esa mera especulación que da la espalda a lo que la experiencia o la experimentación nos dice que puede ser lícito preguntarse. Para Wittgenstein la filosofía tiene precisamente el objetivo de discriminar los pseudoproblemas de los auténticos problemas –cuestiones problemáticas que, por cierto, no tienen por qué ser genuinamente filosóficas, sino psicológicas, etc. En sus *Investigaciones filosóficas* dijo de forma paradigmática que su objetivo en la filosofía era mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas. Este ejercicio mayéutico propuesto por Wittgenstein tiene la dificultad añadida de que debe aplicarse también a su persona, pues la mosca atrapada en la botella cazamoscas es el filósofo, siendo este, a la vez, la víctima y el captor. Así, la filosofía tiene que salvarse de sí misma y dejar atrás el síndrome de Estocolmo que ha imperado durante buena parte de su evolución histórica. Pero ¿cómo es posible salvar a la filosofía mediante la propia filosofía?

La propuesta de la filosofía experimental, en un sentido amplio, es la de incorporar métodos empíricos tomados de las ciencias sociales para investigar cuestiones filosóficas. El llamado conocimiento directo o inmediato que podemos tener sobre las cosas del mundo ofrece una comprensión muy limitada e, incluso a veces, errónea. Sin el uso de metodologías empírico-experimentales no habría tan si quiera podido imaginarse que la materia podía estar en más estados que los tres tradicionales –sólido, líquido y gaseoso– que observamos de manera más “directa”, a saber: el plasma, la materia degenerada, el condensado Bose Einstein, los superfluidos, los condensados de Fermi, la materia neutrónica, etc. Así, no solo se han descubierto estos estados adicionales de la materia, sino que también se han logrado entender sus propiedades únicas y sus implicaciones para la física teórica y aplicada. Este es solo un pequeño ejemplo de la importancia crucial que la

investigación científica basada en la observación y la experimentación rigurosa tiene en el proyecto de expandir y corregir nuestro conocimiento del universo, y lo limitada que es efectivamente esa investigación –sea cual sea su objeto de estudio– cuando no sigue una metodología rigurosa en imitación de las ciencias ya constituidas como la física, química, biología, psicología, economía, etc.

A diferencia de las ciencias empíricas, que toman sus evidencias de la observación y experimentación, la filosofía tradicional ha procedido mayoritariamente “desde el sillón”, siendo las intuiciones las evidencias primarias a las que el filósofo tradicional acude en su teorización, para evaluar la corrección de un análisis conceptual concreto, etc. Frente a este modo de proceder, la filosofía experimental propone aplicar una metodología experimental a cuestiones que tradicionalmente han sido estudiadas mediante la introspección, el análisis lógico o conceptual, exámenes de casos, experimentos mentales, contrafácticos, etc. Infundados por el espíritu de los filósofos experimentales del s. XVII, en el día de hoy se aspira a una nueva revolución en la filosofía, como la que tuvo lugar en la Revolución Científica: una revolución, como la moderna, esencialmente metodológica. Si figuras como Bacon, Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, Boyle, etc. permitieron que la filosofía natural, considerada antaño como filosofía experimental, se independizará paulatinamente del tronco madre llamado filosofía, ¿no es posible que Machery, Knobe, Stich, Nahmias, Sytsma, etc., estén, no solo inaugurando una nueva forma de hacer filosofía –con una metodología más objetiva, sistemática y empírica–, sino también abriendo la puerta a la posibilidad futura de una nueva escisión en la filosofía, para aquellos objetos de estudio filosófico que sean susceptibles de ser investigados como *cualquier otro fenómeno natural*?

Pero la aspiración de convertir a la filosofía en una ciencia experimental o empírica no es nueva, sino que podemos rastrearla desde prácticamente la Antigua Grecia, aunque por aquel entonces no se distinguía entre la filosofía y la ciencia (entre la metafísica y la física). De ahí la importancia de que en esta singladura por la presentación de la filosofía experimental contemporánea se aborden los antecedentes de dicha filosofía experimental. Los propios filósofos experimentales actuales, lejos de ser filósofos “adánicos” reconocen la tradición que les precede y se presentan en muchos casos a sí mismos como recuperadores de esta. Inspirándose en uno de sus mentores –Newton– se perciben “a hombros de gigantes”. A pesar de ello, sí podría considerarse que la filosofía experimental supone una ruptura con el modo de hacer filosofía vigente hasta el momento, y que está dando lugar a uno –de tantos– “giros” presentes en la historia de la filosofía –i.e., el giro epistemológico, el giro lingüístico, el giro hermenéutico, el giro afectivo, etc.–, esto es: el giro experimental. Después de tantos giros, que a cualquiera podría llegar a marear, el giro experimental supone toda una nota de frescor, de renovación de la filosofía. Pero ¿en qué consiste exactamente este giro experimental? Se suele diferenciar entre la visión estrecha y otra más amplia de la filosofía experimental –también conocida como “X-Phi”, de *eXperimental Philosophy*–. Una definición más estrecha de la filosofía experimental comprende que esta es una investigación empírica de las intuiciones filosóficas: de qué factores influyen sobre ellas, así como de los mecanismos psicológicos y neurológicos que a ellas subyacen. En cambio, desde un punto de vista general, la filosofía experimental consiste simplemente en recolectar y analizar de manera sistemática datos empíricos con la finalidad de proporcionar respuestas a preguntas filosóficas o solucionar problemas filosóficos (Systma, 2016, p. 5). Ni la filosofía experimental investiga solamente las intuiciones, ni tiene por qué considerarse la parte central de la disciplina, ni tampoco los estudios experimentales tienen por qué utilizar el formato de encuestas, aunque estas investigaciones se iniciaran justamente poniendo a prueba intuiciones mediante el uso de cuestionarios. Asimismo, para evitar una caricaturización de un movimiento que, internamente, presenta una gran diversidad, cabe mencionar que no toda la filosofía experimental cuestiona el uso de intuiciones como evidencias, ni tampoco toda ella pretende situarse en las antípodas de la filosofía de sillón (también llamada *armchair philosophy*). Así, por ejemplo, el programa positivo de la filosofía experimental no se opone, en principio, a que las intuiciones sean las evidencias primarias de las teorías filosóficas, sino que defiende la posibilidad de estudiar dichas intuiciones, pues esta investigación no ha recibido apenas atención en el pasado, a pesar del rol central que las intuiciones han tenido a lo largo de la historia de la filosofía. En cambio, como se verá, el programa negativo es más pesimista con respecto al uso que

han hecho los filósofos de las intuiciones, para lo cual sería irrelevante cómo de universales esas intuiciones hayan sido.

Llegados a este punto, uno puede preguntarse por qué hacer un trabajo de fin de grado sobre filosofía experimental. El acercamiento a este enfoque es fascinante, principalmente por dos motivos. En primer lugar, e independientemente de que consideremos que la metodología que emplea no es propiamente “filosófica”, los estudios experimentales realizados durante los últimos veinticinco años sí son relevantes filosóficamente. Por ejemplo, aunque el programa positivo ha tomado sus hipótesis de partida de la literatura filosófica no-experimental, en ocasiones sus estudios han dado lugar a la formulación de hipótesis novedosas (y no anticipadas), como el efecto Knobe –o efecto del efecto colateral. La filosofía experimental también ha arrojado luz sobre cuestiones que llevaban tiempo dadas equivocadamente por sentado o vistas como irresolubles, como pseudoproblemas, etc. El segundo motivo estriba en gran parte de la complejidad del asunto; esto es: el estudio de esta corriente involucra cuestiones de epistemología –qué es conocer, qué creer, cómo y qué justifica las creencias, cómo influye el contexto en la atribución de conocimiento, etc.–; de filosofía de la ciencia –qué es el método científico, diferenciación entre ciencias naturales y ciencias sociales, demarcación científica, etc.–; de ética –si existen hechos morales, qué es la responsabilidad ética, cuándo podemos atribuir a alguien responsabilidad de sus acciones, es la intención relevante a la hora de avaluar moralmente una acción, etc.–; de filosofía del lenguaje –cómo refieren las palabras a conceptos o hechos del mundo, cuál es la relación entre lenguaje y pensamiento, etc.–, solo por mencionar unos pocos ejemplos. Me propongo, pues, analizar con la suficiente profundidad los antecedentes; las razones de su nacimiento; su metodología propuesta; la crítica a la metodología anterior –así como la pertinencia de esta crítica–; los miles de estudios experimentales que en apenas veinte años se han llevado a cabo, sobre todo, en el ámbito anglosajón; los debates, en parte especulativos, que siguen atravesando dichos estudios –sobre cuestiones tan diversas como qué es una creencia, qué es conocer, cuándo podemos decir que alguien conoce, qué es la justificación, cuándo una creencia está justificada y cuándo no, si existe algo más de aquello que pueda medirse, cuantificarse, estudiarse experimentalmente, etc.–; las similitudes y diferencias de la metodología de la filosofía experimental con respecto de la presente en las diversas ciencias empíricas y sociales; las críticas que pueden recibir las tesis y métodos de la filosofía experimental –y las respuestas a estas críticas; y un largo etcétera. Abordarlas todas sería una tarea titánica, posiblemente, sin exagerar, de toda una vida, pero, como dijese Platón, el amante de la filosofía, a pesar de saber el enorme camino que le queda “le parece maravilloso, piensa que debe emprenderlo inmediatamente y que no merece la pena vivir de otra manera” (*Carta VII*, 340c).

Así, el presente trabajo de fin de grado debe comprenderse como una aproximación general al movimiento de la filosofía experimental contemporánea, de modo que en futuros trabajos se pudiera profundizar como se merecen algunos de los aspectos expuestos y, como no puede ser de otro modo en un trabajo dedicado a la filosofía experimental, realizar estudios experimentales. Lo cierto es que las publicaciones de estudios enmarcados dentro de la filosofía experimental –entendida en sentido amplio– crecen exponencialmente cada año desde que a inicios de los 2000 comenzara a dar sus primeros pasos. Estudios que ya no solo se circunscriben a los clásicos temas dedicados en sus comienzos –atribución de conocimiento, teoría de la referencia, responsabilidad moral, compatibilismo, etc.–, sino que abordan temas tan variados como la naturaleza del dolor, la experiencia subjetiva, el comportamiento de chimpancés y si estos poseen una teoría de la mente, sobre la preminencia que intuitivamente damos de lo real, frente a lo “no real”, las diferentes intuiciones que pueden presentar hombres y mujeres –además de los más estudiados entre culturas, grupos socioeconómicos distintos, filósofos y no-filósofos, etc. Pero, a pesar de la gran cantidad de artículos que se publican al año, al haber nacido esta en el ámbito anglosajón y ser el inglés la lengua de intercambio y colaboración de los filósofos experimentales, en el ámbito nacional español no tiene una especial presencia en la academia y sobre todo en los planes de estudio de filosofía de las facultades, a pesar de ser uno de los movimientos más importantes en el ámbito anglosajón, y de las pocas corrientes filosóficas que han surgido nuevas en las últimas dos décadas –otra que pudiera compararse sería el realismo especulativo, pero estos rápidamente se disolvieron y en la actualidad apenas

hay producción importante al respecto. Así, aunque existen manuales que son una muy buena introducción a la filosofía experimental para comprender, no solo sus tesis teóricas, sino cómo se realiza en la práctica –como *Theory and Practise of Experimental Philosophy* (Sytsma, 2016)–, no tienen un correlato en lengua española. Desde luego, quien quiere profundizar o realizar estudios experimentales saben leer en inglés, pero para aquellos que ni siquiera han oído hablar de esta corriente en sus años de carrera, el presente trabajo puede ser una introducción, una primera aproximación, hacia aquellos de nosotros que curiosos, y también un poco “perdidos” –como lo hemos estado todos en algún momento–, hemos encaminado nuestros pasos hacia ese supuesto oxímoron que es la filosofía y la experimentación.

Para llevar a cabo esta primera aproximación, primera tentativa o singladura a la filosofía experimental, se ha dividido el trabajo en las siguientes partes: En el segundo apartado se hace una exposición de los antecedentes de la filosofía experimental contemporánea –o nueva filosofía experimental–, siendo estos la filosofía experimental de los siglos XVI-XIX, la revolución científica del siglo XVII, la psicología experimental, el conductismo y las actuales ciencias cognitivas. Asimismo, se hará un excursus sobre la filosofía analítica –y la filosofía científica– como antecedentes de la filosofía experimental, aunque dicho precedente deba de “cogerse con pinzas” pues, a pesar de sus claras similitudes, parte del supuesto de que el objetivo de la filosofía experimental es arremeter contra la insuficiente metodología de la filosofía analítica para llevar a cabo las pretensiones que esta misma persigue. En el tercer apartado, una vez se hayan establecido los cimientos en donde la filosofía experimental contemporánea construye su edificio de conocimiento, se hará una caracterización más detallada de esta corriente: las razones de su nacimiento –crítica a la filosofía de sillón y estudio experimental de las intuiciones–; la justificación de tomar a las intuiciones como evidencias; los distintos programas de este, así como dos pequeños excursus sobre el papel de las intuiciones en la historia de la filosofía y otro dedicado a los principales temas de investigación en filosofía experimental a modo de ejemplificación de su muy amplia diversidad de estudios. En el cuarto apartado, para que el trabajo toque tierra firme, se describirán tres estudios experimentales ya clásicos dentro de la disciplina: “Intentional action and side effects in ordinary language” de Joshua Knobe, publicado en 2003; “Semantics, cross-cultural style” de Edouard Machery y colaboradores, publicado en 2004; y “Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment” de John Greene y colaboradores, publicado en 2008. En el quinto apartado, se realizará una aproximación algo más detallada de la naturaleza y los límites de la filosofía experimental: ¿es la filosofía experimental filosofía? ¿Desde qué coordenadas puede defenderse que sí –o no– lo es? ¿Su metodología se puede considerar experimental? ¿Qué diferencias encontramos entre esta metodología y las de las ciencias empíricas y sociales? ¿Existen diferencias entre la filosofía experimental en su programa cognitivo y los estudios en ciencias cognitivas? ¿Aun no siendo la filosofía experimental filosofía es filosóficamente relevante? ¿Cuál es el valor en general de la filosofía experimental? ¿Y sus límites? En el sexto apartado se expondrán las principales críticas de que ha sido objeto esta nueva corriente en filosofía: la objeción de que las intuiciones de los no expertos no son relevantes y la objeción de que los filósofos no utilizan las intuiciones como pruebas de sus teorías, así como las respuestas a dichas críticas. Finalmente, en las conclusiones, se hará un balance de la situación actual de la filosofía experimental, y se especulará –pues no cabe demonizar este ejercicio siempre y cuando no se haga solo eso– sobre el futuro de la disciplina.

La filosofía experimental no pretende dejar de lado cualquier tipo de especulación, sino que está sea sometida a un examen riguroso, ya no solo mediante un análisis lógico o conceptual, sino también experimental. El objetivo es encontrar un “término medio entre una ciencia de laboratorio ciega y una especulación metafísica estéril” (Cohen, 2010, p. 22). A pesar de lo que Wittgenstein dijera en sus *Investigaciones filosóficas* §66 –a saber: no piense usted, solo mire–, para que aquello que uno vea pueda ser siquiera objeto de conocimiento, cabe pensar. Y, aunque a veces, pensar es pensar contra alguien, muchas veces lo es, afortunadamente, con alguien. Pero, por desgracia, dos formas de pensar no han sido frecuentes en la historia: el pensar por uno mismo –*sapere aude*–, y el pensar con otros. La filosofía, a diferencia de la investigación en la ciencia, no se ha caracterizado por tener un carácter colaborativo. Desde los inicios de la filosofía había imperado la idea de que,

en lo esencial, para conocer solo era necesario “buscar en uno mismo”. Como dice Solís para referirse a lo acontecido durante la famosa revolución científica del siglo XVII:

Ya habían pasado los tiempos del pensador solitario que quería hacerse el brillante y el ingenioso. La enorme pero finita tarea de investigar la naturaleza exigía el trabajo en equipo, la colaboración y sobre todo un estilo empírico y teóricamente moderado en aras de la fiabilidad. (Solís, 1991 p. 27)

*Página dejada en blanco
intencionalmente*

2. Antecedentes

El método es la palanca de los descubrimientos [...] cuando la filosofía se desgaja de sus raíces en la experiencia, donde brotó y creció, se vuelve algo muerto.

Francis Bacon, *Novum organum*

Es deplorable que sean tan pocos los que combaten por la verdad y que no siguen una vía errónea en el filosofar. No es este, empero, el lugar para deplorar la miseria de nuestro siglo, sino por lo contrario de congratularme contigo por las bellas ideas que expones como prueba de la verdad.

Galileo Galilei a Johannes Kepler

Antes de hacer una exposición de la filosofía experimental contemporánea propiamente dicha, cabe dar cuenta de los antecedentes de esta, pues, quien no conoce el pasado, está condenado a repetirlo; y quien no lo conoce, no lo puede recuperar –lo que deba de ser recuperado–. Así, no se puede comprender el surgimiento y la motivación de la filosofía experimental sin el diálogo de esta con la anterior historia de la filosofía, ni con aquellos “gigantes” sobre cuyos hombros se halla. Se trata de un entrelazamiento de pensar contra otros, pero también con otros, con el objetivo de tomar el testigo de problemas recurrentes en la filosofía como lo son aquellos que versan sobre la metodología, el conocimiento, la justificación epistémica, la relación entre certeza y verdad, el método científico, el vínculo entre filosofía y ciencia o entre teoría y fenómenos, etc. De este modo, la filosofía experimental contemporánea no puede comprenderse como un fenómeno nuevo sin ningún tipo de precedente en la historia de la filosofía. Precisamente, para aquellos, como se verá en los apartados quinto y sexto, que consideran que la filosofía experimental no es filosofía, o que no se inserta dentro de la historia de la filosofía –o, dicho en términos heideggerianos, en la historia del Ser–, cabría decirles que no conocen la historia de aquello que precisamente pretenden reivindicar con su defensa de la supuesta “pureza” de la filosofía frente a desviaciones espurias que, más que filosofía, serían psicología o, en el peor de los casos, un mero psicologismo.

La pretensión de convertir a la filosofía en una ciencia empírica, más que ser un fenómeno nuevo inaugurado por la filosofía experimental, ha estado presente a lo largo de toda su historia desde, prácticamente, la Antigua Grecia. Los filósofos presocráticos eran considerados una suerte de “fisiólogos” que atendían meramente, a juicio de Platón y Aristóteles, a la condición material de las cosas, y no a su *verdadera causa*¹, la cual no podía reducirse a la materia física. Esta distinción

¹ Paralelamente, la crítica efectuada por estos filósofos antiguos podría asemejarse a lo dicho por Andreas Osiander en el prólogo al *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico: “es propio del astrónomo calcular la historia de los movimientos celestes con una labor diligente y diestra. Y además concebir y configurar las causas de estos movimientos, o sus hipótesis, cuando por medio de ningún proceso racional puede averiguar las *verdaderas causas* de ellos [...] Está suficientemente claro que este arte no conoce completa y absolutamente las causas

entre, por ejemplo, las condiciones de posibilidad de la acción humana, y la motivación de dicha acción, es importante en la época actual, en donde se pretende reducir por qué alguien hace lo que hace (i.e.: dedicar su vida al estudio de la filosofía) al soporte físico que le permite llevar a cabo dicha acción (i.e., tendones, sangre, órganos, etc.). Y, dado que el materialismo de los presocráticos era fundamentalmente fisicalista –a diferencia de otros materialismos menos reduccionistas–, eso podría haber propiciado una línea de tradición filosófica más especulativa, por contraposición a aquellos presocráticos que criticaban Platón y Aristóteles. No obstante, ese no fue el caso, pues estos dos pensadores defendieron planteamientos en sintonía con la de los posteriores científicos o sabios del Renacimiento y la Edad Moderna. ¿Qué es sino la búsqueda platónica por aquel principio ontológico imanente-trascentente (trascendente en tanto que no se reduce a las cosas sensibles, en el acceso perceptivo de estas, pero inmanente, en tanto que *está en* las cosas sensibles) más que la pretensión de conocer las leyes? Ni en Platón, Aristóteles o Plotino se da un rechazo a lo sensible, pues es precisamente a partir de este que uno puede llegar al Bien, al universal o al Uno, respectivamente. Así, la especulación, que tiene en su base un conocimiento empírico de los hechos, no da la espalda al mundo, a lo que es el caso. El propio Aristóteles en su *Historia animalium* describe y clasifica una amplia variedad de animales –ocupándose de su anatomía, comportamiento, hábitats, etc.–, sobre la base de observaciones y, sobre todo, testimonios de trabajadores que tenían contacto cercano con dicha fauna. Pero esto no quiere decir que Aristóteles hiciera filosofía experimental, ni mucho menos. Es importante diferenciar entre experimentar y otras actividades, tales como observar, recopilar datos empíricos, clasificar, etc. La filosofía experimental contemporánea no es *solo* una filosofía basada en los hechos empíricos, en la experiencia. Más o menos, toda filosofía se ha basado en ella. Luego, si, efectivamente, cae dentro del rótulo de “filosofía basada en la experiencia” prácticamente casi toda la historia de la filosofía, esto es debido a la falta de concreción, de capacidad de cribado del término. La clave estribaría en precisar los diferentes modos en que la teoría filosófica puede estar basada en los hechos, en la experiencia. Para esclarecer este punto debe atenderse a los antecedentes en los que este movimiento se basa, a saber: la filosofía experimental del siglo XVII y la psicología experimental.

2.1. La filosofía experimental del siglo XVII

El rótulo de “filosofía experimental”² no es de reciente aparición, pues se pueden rastrear sus primeros usos en los siglos XVI y XVII, obteniendo una presencia notable en el siglo XVIII y finales del XIX, en donde cayó en desuso –signo de la escisión que desde la revolución científica del siglo XVII había empezado a tener lugar entre la física y la filosofía. En aquel entonces la filosofía era un término que abarcaba prácticamente todo el conocimiento humano, un sustantivo, por tanto, algo superfluo a lo que, posteriormente, acompañaba el adjetivo que sí especificaba el dominio del saber al que iba dirigida la investigación: moral, experimental, natural, primera, segunda, política, etc.

En el periodo babilónico, en Egipto, la Edad Media, incluso en Grecia, el acceso a los conocimientos e instrumental técnico-científico estaba restringido a muy pocos. Sin embargo, en el siglo XVII se produjo una suerte de democratización en donde el conocimiento no estaba solo en manos de los iniciados o elegidos. La teoría de adquisición del conocimiento que imperaba hasta entonces la de la iluminación (Agustín de Hipona), pues se consideraba que el acceso a la verdad tenía lugar por medio de la introspección, o meditación introspectiva: no vayas fuera, dentro de ti habita la

de los movimientos aparentes desiguales. Y si al suponer algunas, y ciertamente piensa muchísimas, en modo alguno suponga que puede persuadir a alguien [en que son verdad] sino tan solo para establecer correctamente el cálculo [...] Quizás el filósofo busque más la verosimilitud; pero ninguno de los dos comprenderá o transmitirá nada cierto, a no ser que le haya sido revelado por la divinidad [...] Y no espere nadie, en lo que respecta a las hipótesis, algo cierto de la astronomía, pues no puede proporcionarlo; para que no salga de esta disciplina más estúpido de lo que entró, si toma como verdad lo imaginado para otro uso. Adiós” (Copérnico, 1997).

² En diferentes países de Europa se adoptó este nuevo método experimental. En Francia se fundó la Academia Real de Ciencias de París (1666); en Italia la florentina Accademia del Cimento (1657), en Inglaterra la Royal Society de Londres. En el panorama español, fue Juan de Cabriada el primero que adoptó la metodología baconiana, al que le sucedieron Martín Martínez y Benito Jerónimo Feijoo (Walsh, 2022, p. 625).

verdad; céntrate en tu alma. Solo los iluminados podían acceder, solo aquel al que Dios le otorgaba el don del saber. Como se puede ver, antes la ciencia era, literalmente, infusa; infundada por Dios en los científicos, del mismo modo que Homero escribía inspirado por las musas. En las culturas fluviales resultó positiva la repetición de la tradición, pero esta idea empezó a debilitarse ya en el Renacimiento, y de manera aún más destacada en la modernidad con la Revolución Científica. La posibilidad de la ampliación del conocimiento mediante el descubrimiento y destrucción de planteamientos previos resultaba impensable hasta ese momento. Aparece, así, la idea de historia como progreso continuo, en donde las nuevas generaciones parten de los saberes que les precedieron, pero los superan, y así sucesivamente generación tras generación. En esta misma línea, Comte dirá que la historia ha progresado desde sus etapas iniciales, primero con una explicación de la naturaleza mediante mitos –etapa mitológica–, o mediante religión o metafísica, para acabar haciéndolo científicamente, en el último estadio positivo.

Ciertamente, la naturaleza ha sido objeto de estudio desde los inicios de la historia del pensamiento humano. De la estructura y sustrato de la naturaleza se han proporcionado muy variadas explicaciones: de tipo mitológico, religioso, metafísico-especulativo, y también mecánico. La visión mecanicista de la naturaleza empezó a fraguarse a finales de la Edad Media, coincidiendo con el final de la tradición (de Aristóteles, Plotino, etc.) que escindía la *bios theoretikos* de la *bios politikos*, y que, aunque Hannah Arendt situara en la figura de Marx el momento en que práctica y teoría volvían a reconciliarse, ya se podría apreciar en esa época esta reconciliación con la incorporación de los estudios sobre mecánica al corpus de actividad filosófica. Este cambio, en parte, también se puede observar en el arte del Renacimiento, en donde se seguía el modelo de la *ars* griega como orden y proporción, pero llevándolo a un nivel más allá con la adición de instrumental geométrico para hacer dibujos, construcciones arquitectónicas, etc. más realistas. Los *Elementos* de Euclides y el creciente conocimiento que se tenía sobre la geometría influyó en la actividad de los artistas, quienes comenzaron a preocuparse más por la simetría, puntos de fuga, proporciones, etc. Si Dios era el mayor de los geómetras, hacedor del universo (natural); el hombre, en tanto que arquitecto más humilde del mundo (artificial) que ha erigido, debe de imitar al Creador. Así, no cabe olvidar que el Renacimiento, a diferencia de como se suele pensar, ni fue el claro del bosque después de la oscuridad que asoló Europa durante siglos en la Edad Media, ni tampoco una vuelta sin más a la época clásica, sino una traducción de la tradición mediante la traición a esta (sobre todo en el Humanismo de Pico Della Mirandola, entre otros). Una de las grandes figuras del Renacimiento, Leonardo Da Vinci, apoyándose en la mecánica de Arquímedes, argüiría que Dios no juega a los dados (algo que luego dirá explícitamente otro genio, ya en el siglo XX), ya que el orden que Dios imprime en la naturaleza es de carácter necesario y puede ser estudiado mediante leyes, pues es mecánico y exacto, como el funcionamiento de un reloj. No por menos, en la época moderna una de las grandes metáforas utilizadas por los filósofos racionalistas como Descartes, Malebranche o Leibniz es la del reloj, la cual utilizaban para dar cuenta de cómo ellos consideran, respectivamente, que Dios creó el universo, en su estructura y elementos constitutivos. Esta identificación que hace Da Vinci entre el ámbito sensible y el eidético es un ejemplo de esa traducción de la tradición desde la traición. Así, el problema del *chorismos*, de cómo pasar del mundo sensible al de las ideas, queda aparentemente resuelta mediante la figura de Dios, pero vuelve a abrirse dicha brecha mediante la duda cartesiana; aunque el propio Descartes pretenda con la figura divina unirlos de nuevo. Dicha herida, efectuada por él mismo, quedará abierta hasta la actualidad.

De lo anterior se sigue que, a pesar de considerarse la época de la Revolución Científica la antesala del nacimiento de la madre de todas las ciencias –a saber, la física– (y la ciencia a su vez con el espíritu positivista y científicista), todavía no estamos ante la caída de los tres grandes bastiones metafísicos –Dios, alma y mundo– que llevarán a lo que algunos autores llaman “pensamiento posmoderno”. El propio Galileo entendía que el mundo estaba escrito con caracteres matemáticos (“l’universo è scritto in lingua matematica”, dijo en su obra *Il saggiaiore*). Los científicos del siglo XVII tenían como modelo a Dios, como el mayor de los geómetras y hacedor del mundo. Querían dar cuenta no del mundo a secas, sino de la creación de Dios, siendo este el creador óptimo

máximo. Kepler³ –véase su *Mysterium*– buscaba la razón matemática del movimiento de los astros, pues comprendía a Dios como un matemático-geómetra⁴. Fue un gran paso para la matematización de la física, de la filosofía natural, la correspondencia entre figuras geométricas y las órbitas de Júpiter y Saturno; o entre los sólidos pitagóricos –poliedros regulares– y la distancia entre los planetas. Así, la revolución científica fue sobre todo astronómica, cosmológica, gracias a los antecedentes que hubo en esta disciplina antes que Newton, padre de la física, como por ejemplo Hiparco, Ptolomeo, Al-mamoun, Albategnius, Aboul Wefa, Ebn-Jounis, Alfonso X, Regiomontano, Copérnico, Tycho-Brahé, Guillermo IV, Kepler, Hevelius, el abate Picard, Cassini o Huyguens (Arago, 2021).

Detrás del espíritu de la ciencia moderna está la convicción de que el mundo es inteligible, esto es, que puede ser comprendido por la mente humana. Este compromiso esencial de la modernidad consiste en la convicción de que uno puede acceder a la estructura del mundo en tanto que este responde a leyes que pueden ser formalizadas mediante el lenguaje matemático. Es solo mediante esta cosmovisión que puede darse el advenimiento de la ciencia como la física, la cual, aunque actualmente estudia sistemas caóticos (esto es, que no siguen un orden que al menos podamos cuantificar por ahora) nació dando cuenta de las regularidades de los fenómenos físicos. Esta “filosofía experimental” del siglo XVII constituye un nuevo modo de acercamiento al estudio de la totalidad del mundo desde una perspectiva menos especulativa, en donde el protagonismo no lo tiene tanto la introspección como sí la experimentación (aunque por descontado se utilice el razonamiento formal y deductivo a la hora de hacer ciencia). Así, diríamos que la ciencia moderna pudo tener lugar gracias a un cambio en el modo en que la filosofía (encargada exclusivamente hasta entonces del estudio de la *omnitud rerum*) tenía que aproximarse a esta. “El nuevo instrumento”, tal y como lo denominó Francis Bacon para referirse a la metodología empírico-inductiva, contribuyó definitivamente al nacimiento de la ciencia moderna, y a cómo luego se desarrollará, pero no menos desdeñables fueron los nuevos instrumentos, en plural, que entonces aparecieron, como el telescopio, el microscopio, el prisma, el péndulo, el termómetro, el barómetro, etc. (Turner, 1990). Si el modelo heliocentrista, esto es, si el paso en el que la Tierra dejó de ocupar el puesto privilegiado de centro del universo, llevó consigo un ensanchamiento del propio universo –como atinara en señalar Alexander Koyré: el paso del mundo cerrado al universo infinito–, la visión mecanicista instaló en la historia del pensamiento una idea que todavía perdura, y es que los fenómenos naturales pueden ser explicados con leyes, mediante las cuales se pueden realizar predicciones sobre esos fenómenos. Es la idea, pequeña pero grande, de que podemos conocer la realidad, y hacerlo además de manera exacta –o, al menos, aproximada. Este conocimiento implica poder hacer predicciones sobre cómo se va a comportar en el futuro aquello que conocemos. Así, esta comprensión del universo como una máquina llevará a la idea de hombre máquina, la cual, no resulta sorprendente que sea más difícil de aceptar por el común de los mortales. Precisamente, al ser la consecuencia lógica de la visión mecanicista del universo la idea de una suerte de hombre-máquina, el rechazo a este último llevará consigo también una antipatía hacia el universo-máquina. Del mismo modo, la metodología que propone la filosofía experimental contemporánea puede tener consecuencias similares sobre la posible medición, cuantificación y predicción de lo humano, lo que para algunos atenta contra el carácter irreductible del hombre, su esencia como proyecto, su libertad.

³ Como dice Carlos Solís (1992, p. 10): “Kepler fue el primer astrónomo plenamente copernicano debido a su ideología platónica. Uno de los aspectos del neoplatonismo moderno era la adherencia a la idea expresada en el *Tímeo* por Platón, según la cual un demiurgo hizo el mundo según criterios geométricos. Por tal motivo, para Kepler las armonías descubiertas por Copérnico eran prueba de que había dado con la parte principal del plan de Dios en la creación”.

⁴ La simplicidad de una teoría se comprendía como signo de su belleza, armonía y verdad. A pesar de ello, la propia noción de simplicidad y perfección fue cambiando: si antes la perfección lo representaba el círculo, Kepler vio en las órbitas elípticas la clave para simplificar la teoría, postulados *ad hoc* que necesitaba la teoría de las esferas homocéntricas aristotélica para aproximarse a las observaciones del movimiento efectivo de los astros de la bóveda celeste.

2.1.1. *Revolución científica y filosofía natural*

En el mismo año en que se publicó *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) de Nicolás Copérnico, fue publicada también la obra médica *De humana corporis fabrica* de Andrea Vesalio y se inauguró el primer jardín botánico del mundo en Pisa. Estos dos últimos acontecimientos poseen relevancia para la revolución que ya empezaba a fraguarse en el Renacimiento en el siglo XVI –que sería la antesala de la canónica del s. XVII– (Mínguez, 2006). Y, aunque esta revolución fuese principalmente astronómica, también se produjo en la medicina y en la historia natural. Antes de realizar cualquier tipo de empresa científica, deben abandonarse, en palabras de Bacon, los ídolos. Dejar atrás las antiguas autoridades como Galeno, Hipócrates o Avicena: corregir las afirmaciones de estos padres de la medicina mediante la observación directa de los cuerpos: en la disección, la prueba y error, etc. (Feingold, 2016). “El que en medicina no se coloca en el punto de vista de la observación del hombre vivo, está fuera de la ciencia, y por este solo hecho no debe ser admitido a discutir sus hipótesis ante el tribunal de los verdaderos médicos” (Édouard Auber, T. C. E. 2022, p. 34). La crítica a lo anterior ya se daba como algo posible, era una traición a la autoridad de Galeno, pero también una recuperación de aquella tradición de los médicos egipcios y griegos que sí realizaban disecciones. La inauguración de jardines botánicos permitió el estudio por parte de los botánicos de plantas que se pudieran encontrar nativamente en sus antípodas geográficas. En concreto, el primer jardín botánico ubicado en Pisa introdujo una gran innovación educativa siendo una de las primeras instituciones en utilizar plantas vivas en la enseñanza de la botánica y la medicina. Dijo acertadamente Bernandin de Saint-Pierre que “los que no han estudiado la naturaleza más que en los libros no ven más que sus libros en la naturaleza” (Calderón, 2018, p. 117).

La metafísica de Platón y Aristóteles, en contra de aquella que efectuasen los presocráticos, intentaba dar cuenta de la estructura y constitución de la realidad sin atender a las meras apariencias; no cabe olvidar la separación que hacían estos filósofos entre el conocimiento verdadero de la realidad –aquello que puede ser comprendido mediante el *nous*, el entendimiento– y las apariencias que de estas esencias nos pueden ofrecer los sentidos. En cambio, la filosofía natural que sirve de antesala a la revolución científica resulta ser una suerte de vuelta a aquellos orígenes presocráticos, aunque en parte no lo es, pues tanto la presocrática como la platónica y aristotélica estaban caracterizadas por un fuerte esencialismo. La ciencia moderna ya no intentará descubrir la esencia de las cosas, sino que atenderá a sus propiedades observables; a aquello que sí puede ser cuantificado. “Los promotores de la filosofía mecánica convirtieron en una cuestión de principio abandonar cualquier tipo de propiedades ocultas en el estudio de la naturaleza; aquellas simpatías, antipatías, e influencias que para Galileo no eran más que máscaras de la ignorancia” (Meléndez, 2023, p. 269). Así, una parte importante del estudio de la naturaleza se distancia de aquellas pretensiones metafísicas de estudiar la realidad en su totalidad, para hacerlo solo sobre algunos de sus aspectos particulares. Esta suerte de especialización permitió delimitar el objeto de estudio y atinar más sobre la forma en que dicho tipo de fenómenos o hechos (físicos) podrían ser explicados. Pero, aunque se renuncie al estudio de la realidad en su totalidad, eso no quiere decir que el objeto de estudio de la física no fuera el conjunto total de cosas existentes (el universo, el cosmos), sino que la aproximación que de esta totalidad se hacía se centraba en aspectos que de dicha totalidad se podían estudiar de forma particular mediante observación y experimentación. La escisión que comienza a darse en el siglo XVII entre ciencia y filosofía conlleva paralelamente que “filosofía natural” (*philosophia naturalis*) deje de ser sinónimo de “filosofía de la naturaleza”. De este modo, la física, que como se mencionaba antes era denominada “filosofía experimental”, se acaba identificando con la “filosofía natural”, haciendo que la “filosofía de la naturaleza” sea una rama de la metafísica que estudia nociones tales como causalidad, determinismo, probabilidad, etc. (Hernández Conde, 2023, p. 29).

En filosofía política se viene preguntando desde tiempo ha si la Revolución Francesa fue lo que dio pie a las ideas de la Ilustración, o si fue el espíritu ilustrado el que parió la revolución. *Mutatis mutandis*, cabe preguntarse aquí si la Revolución Científica encabezada por Newton, Galileo, Kepler, etc., inauguró una nueva metodología (método experimental, inductivismo, análisis-síntesis), o si, más bien, fue al revés. La revolución científica del siglo XVII fue una revolución

principalmente astronómica (de la mano de Galileo, Copérnico, Kepler, Brahe, etc.), que luego dio lugar al nacimiento de la ciencia física gracias a los *Philosophia naturalis principia mathematica* de Newton, la gran guinda del pastel que sirvió de broche a ese siglo revolucionario. El modelo cosmológico de Aristóteles –a saber, el teleológico-finalista– llevaba imperando casi diez siglos, pero llegados los siglos XVI-XVII el paradigma del modelo aristotélico-ptolemaico había sufrido demasiadas estocadas debido a los vacíos explicativos y errores que había ido acumulando sobre cómo dar cuenta del movimiento de los planetas, lo que llevó a la crisis de este y su remplazo por el modelo heliocéntrico y el mecanicismo newtoniano. Pero también se dio en otros ámbitos, como en la pneumática, de la mano de la bomba de vacío de Boyle que supuso una de las primeras cuantificaciones experimentales de la naturaleza (Shapiro, 2004) junto con los efectuados desde la óptica física con el famoso debate sobre la naturaleza, ondulatoria o corpuscular de la luz. Con todos estos antecedentes, el concepto de “revolución” dejó de ser un simple giro sobre el propio eje, que no llevaba a ningún sitio; la revolución parecía mostrar algún tipo de movimiento hacia adelante, un progreso en el conocimiento humano. Si, como dijera Carl Sagan, los humanos somos la parte del universo que se piensa a sí mismo, el ser humano llegó a una metodología que le ayudó a llevar a cabo su sino.

2.1.2. *El método científico del siglo XVII*

La búsqueda del “método” ha sido una constante en la historia de la filosofía, sobre todo desde el siglo XVII, debido al interés creciente por pavimentar el camino seguro en que la razón tendría que transcurrir una vez la duda se había instalado y echado raíces en el espíritu de filósofos y científicos. Aunque se suele fijar en Descartes el inicio de esta preocupación metodológica, ciertamente podemos atestiguarla antes en Francis Bacon. Y es que el surgimiento de la física moderna mecanicista no puede explicarse sin los trabajos de Francis Bacon (1561-1629), como su *Restauratio magna* (1620), en concreto su segunda parte o *Novum Organum* (el nuevo instrumento), en donde remarca la importancia de una aproximación al estudio de la naturaleza desde unas coordenadas empíricas e inductivas; en contraste con el peso que, hasta esa fecha, tenía del método deductivo, debido a la hegemonía que tenía hasta entonces la filosofía aristotélica. *Multi pertransibunt et augebitur scientia*. En el libro primero de *La gran restauración* (1620), Bacon sostiene que no existe más conocimiento que aquel que se obtiene desde los descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de la naturaleza. Y para llevar a cabo estos descubrimientos es necesario el uso de instrumentos, tanto físicos como intelectuales. Esto no es baladí, pues muestra el punto de vista de Bacon según el cual los descubrimientos son más bien producto de las técnicas, los saberes prácticos, que propiamente de las ciencias, las cuales no bastaban por sí mismas para que la industria progresase, como tampoco lo era la lógica a su vez para el desarrollo de la ciencia. Aquí hay que tener en cuenta que Bacon está pensando en la ciencia del siglo XVI-XVII, aún incipiente, así como en la lógica aristotélica, no en aquella que se desarrollará en el siglo XX. Precisamente en esta crítica a la lógica aristotélica (y a su forma más representativa, el “silogismo”) dirá que esta liga el espíritu humano, pero no las cosas naturales. En este sentido, aplicando el principio de caridad, diremos que Bacon no negaba la utilidad que la lógica podría tener en la investigación científica, pero sí que un auténtico progreso de la ciencia, un aumento de nuestro conocimiento del mundo tendría que venir principalmente de la inducción. El método que propone Bacon para obtener conocimiento exacto y fiable es, primero, la observación empírica de los procesos naturales; y, en segundo lugar, la aplicación del método inductivo y la deducción de nuevas teorías que expliquen dichos fenómenos observados. El problema que podemos ver en la distinción entre los dos métodos de investigación existentes según Bacon (i.e., el deductivo y el inductivo) es que, si bien la crítica al método deductivo que hace el filósofo es correcta (se produce un salto de la experiencia de lo particular a las leyes generales), esta misma objeción podría bien aplicarse de igual forma al método inductivo. Para Bacon el método inductivo se eleva progresivamente y sin saltos desde lo particular a lo

general⁵, pero como bien han señalado otros autores en su crítica a la inducción, este salto se realiza necesariamente al pasar de enunciados con valor existencial, particular, a uno de carácter universal, general. Por mucho que tengas una ristra de enunciados particulares que te dicen que x es el caso (¿cuántos son necesarios?) se produce efectivamente un salto al decir que todos –tanto los pasados, presentes como futuros, los conocidos y desconocidos– muestran que x es el caso. Pero dejando a un lado estas críticas, lo importante de la propuesta de Bacon es su énfasis en la experiencia, en el valor de esta frente a aquellas “prenociones de la naturaleza” –de la razón. Estas prenociones son los famosos ídolos de Bacon: ídolos de la tribu; de la caverna; del foro; y del teatro. De haber un conflicto entre dichas prenociones o anticipaciones de la razón (o ídolos, *idolae*) y los resultados obtenidos del método empírico-inductivo, uno deberá, a juicio de Bacon, tomar partido por los segundos.

Lo que se ha venido a entender como “método científico” responde en gran parte a una abstracción de los métodos que estos primeros científicos (físicos, astrónomos) siguieron a la hora de hacer sus respectivos descubrimientos. Este modo de proceder puede incurrir en varios problemas: 1. Aunque en la historia de la ciencia se hable de un método científico único, más bien hay varios métodos científicos, según cuántas ciencias hay, o incluso paradigmas dentro de una misma ciencia; 2. El método científico no es seguido de forma pura, y muchas veces ni siquiera conscientemente por parte del científico. En el laboratorio uno no piensa mediante la fórmula “hipótesis-predicción-contrastación”, sino que se pretenden resolver los problemas que puede presentar la investigación en cada uno de los momentos guiándose muchas veces por el ensayo-error; 3. En línea con el punto anterior, diremos que el método científico no es tanto un reflejo efectivo de la actividad científica que pueda ser extrapolado a todas las ciencias, sino más bien: i) un modelo aspiracional-general; ii) una abstracción o racionalización que se hace *a posteriori*. Ni siquiera los padres de la revolución científica, Copérnico, Kepler, Boyle o Newton empleaban un mismo método. Copérnico, el formulador del helioestatismo, a diferencia de Kepler o Galileo, no operaba mediante observaciones, sino postulados. Aunque Francis Bacon introdujera la defensa de un método experimental, no había en este un método hipotético-deductivo propio de la ciencia moderna. Si para Bacon el científico tenía que proceder siguiendo el esquema: naturaleza-teoría-naturaleza, en los *Principia* de Isaac Newton encontramos más bien el de teoría-naturaleza-teoría. Esto es, Newton operó por medio de axiomas, de definiciones a partir de los cuales extraía teoremas. Se trataba de una aplicación de la geometría euclídea a la física, de un método axiomático de análisis y síntesis (Losee, 1976, pp. 89-103). Newton pretendía reducir los fenómenos naturales a leyes matemáticas, no a generalizaciones fruto de la observación directa, como en el caso de Bacon; o de forma más sistemática por Boyle, con experimentación propiamente dicha. ¿Qué características debe tener esta–nueva– ciencia experimental? La idea principal que atraviesa las reglas de dicho método es: *hypothesis non fingo*. No cabe intentar dar explicaciones de aquello de lo que no se tiene prueba alguna, más allá de la imaginación, más o menos creativa, de cada uno. En filosofía experimental no cabe fingir hipótesis. Esto es: *causam gravitatis ex phaenomenis nondum didici*: “todo lo que no se deduce a partir de los fenómenos debe ser llamado hipótesis” (Newton, 1982, p. 816). Las hipótesis, ya sean metafísicas o físicas, que tengan mecanismos o cualidades “ocultas” no pueden tener cabida en la filosofía experimental. Fue sobre todo a partir de la figura de Newton que la filosofía natural –física– se desgajó más notablemente de la filosofía, gracias a la matematización de esta. El economista Keynes no comprendía a Newton “como el primero de la era de la razón, sino como el último de los magos; el último de los sumerios y babilonios que trataron de plantear una visión total, física y mística sobre el universo y sus fenómenos”.

⁵ A pesar de haber defendido en *La gran restauración* la idea de inducción, también podría interpretarse que es consciente del gran problema que esa inducción presenta, cuando defiende, antes que Popper, la idea de que los hechos del mundo no pueden verificar las teorías sino falsarlas: no podemos llegar a una ley universal con simples repeticiones particulares; más bien sostendremos la ley universal que hemos obtenido mediante la inducción por repetición de manera provisional hasta que nuestros experimentos encuentren un caso particular que falsee la ley.

2.1.3. *La filosofía experimental como preámbulo de las ciencias, las ciencias como preámbulo de la filosofía experimental*

La filosofía experimental del siglo XVII expuesta es considerada como la antesala de las ciencias; esto es, desde Bacon a Newton la filosofía y la física se fueron separando cada vez más. Pero esta escisión no se produjo de un día para otro, sino que tuvo lugar paulatinamente. La filosofía natural se constituyó en la conocida física moderna y, sirviéndose de esta como modelo, lo hicieron ciencias como la química, la biología, etc. Del mismo modo, si la filosofía experimental moderna es el preámbulo de las ciencias, las ciencias lo son de la filosofía experimental contemporánea, sirviéndose esta de ellas a la hora de constituir su metodología (Feingold, 2016). Galileo Galilei, en *El ensayador* (1623), dijo de forma paradigmática lo siguiente:

Me parece, por lo demás, que Sarsi tiene la firme convicción de que para filosofar es necesario apoyarse en la opinión de cualquier célebre autor, de manera que si nuestra mente no se esposara con el razonamiento de otra, debería quedar estéril e infecunda; tal vez piensa que la filosofía es como las novelas, producto de la fantasía de un hombre, como por ejemplo la *Iliada* o el *Orlando furioso*, donde lo menos importante es que aquello que en ellas se narra sea cierto. Sr. Sarsi, las cosas no son así. La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto. Pero aun suponiendo, como dice Sarsi, que nuestro entendimiento deba ser siervo del entendimiento de otro hombre [...] no veo por qué razón se debe elegir a Tycho, anteponiéndolo a Ptolomeo o a Copérnico. (Galileo, 1981, pp. 62-63)

Con respecto al tema que ocupa este trabajo, cabe preguntarse, paralelamente a cómo lo hizo Galileo, si el modo de proceder filosófico debe de apoyarse en las intuiciones de los filósofos, de autores como Kripke, Quine, o Parfit. ¿Por qué razón se debe elegir a estos, anteponiéndolos a otros como Platón, Frege, Wittgenstein o, incluso, a personas de a pie con intuiciones distintas? Por el contrario, Galileo optaba por un método experimental consistente “en la observación de la naturaleza y en la interpretación de estas observaciones a la luz de la razón, a través de la matemática” (Galileo, 2010, p. 12). Algo parecido a lo dicho por el príncipe de los filósofos naturales lo encontramos en palabras de Albert Einstein:

Tanto en la Mecánica clásica como en la teoría de la relatividad especial se distingue, por tanto, entre cuerpos de referencia K respecto a los cuales son válidas las leyes de la naturaleza y cuerpos de referencia K' respecto a los cuales no lo son. Ahora bien, ninguna persona que piense con un mínimo de lógica se dará por satisfecha con este estado de cosas, y preguntará: ¿Cómo es posible que determinados cuerpos de referencia (o bien sus estados de movimiento sean privilegiados frente a otros (o frente a sus estados de movimiento respectivo)? ¿Cuál es la razón de ese privilegio? (Einstein, 1998, p. 65).

La ciencia es anti-intuitiva, aunque en sus comienzos fue impulsada por aquello que nuestra experiencia directa del mundo nos decía. Y, aunque esta es suficiente para llevar a cabo nuestros quehaceres diarios, nutrirnos y reproducirnos, toca su techo rápidamente cuando pretende ir más allá de las simples apariencias y dar cuenta de las causas del movimiento. De igual forma que la “intuición” de Moore de que sus manos existen no anula la objeción escéptica, tampoco las intuiciones que tenían Aristóteles, Copérnico, etc., de que la tierra no se movía, sino que estaba en reposo (pues de lo contrario sentiríamos que se mueve) eran una objeción a la visión heliocéntrica, aunque en su momento sí se considerasen como tal. La historia de la ciencia puede dar buena fe de que la filosofía y/o metafísica que sostiene un científico puede influir sobre aquello que es considerado posible, siendo a veces una cortapisa para el progreso del conocimiento científico⁶. Una nueva física requería una nueva filosofía. La matematización de la física no fue en un principio bien recibida, pero a medida que los descubrimientos –gracias a esta herramienta– iban sumándose, se fueron dejando a un lado estas reservas. En la actualidad podemos ver estas mismas con respecto al uso de las

⁶ Del mismo modo que lo puede hacer el género de aquellos que históricamente han hecho la ciencia. Como dice Sandra Harding en *Ciencia y feminismo*: “la selección y definición de problemas –decidiendo qué fenómenos del mundo necesitan explicación y definiendo lo que tienen de problemático– se han inclinado con toda claridad hacia la percepción de los hombres sobre lo que les resulta desconcertante” (Harding 1996, p. 21).

matemáticas –o de metodología pareja a la psicología experimental– en aquella filosofía que no se desembarazó del tronco madre. La filosofía analítica tendrá como modelo a las ciencias, el Círculo de Viena tendrá al físico Albert Einstein como padre espiritual, pero incluso estos serán objeto de crítica de la filosofía experimental.

EXCURSO: EL ANTECEDENTE DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

La filosofía analítica, cuya génesis puede datarse en los inicios del siglo XX, puede ser considerada como otro de los antecedentes de la filosofía experimental contemporánea. Pero ¿qué es la filosofía analítica? Tratar de caracterizar esta corriente filosófica no es tarea fácil, ya que no es un movimiento que surgiera de un reducido grupo de personas con objetivos claros y concretos. En un sentido general se considera “filosofía analítica” a la corriente, situada principalmente en el ámbito anglosajón, que se centra en el análisis conceptual –derivado del giro lingüístico que había tenido lugar previamente– mediante el uso de la lógica formal y el lenguaje matemático, con la finalidad de evitar cualquier tipo de vaguedad en el lenguaje –algo característico de la filosofía continental, a juicio de los filósofos analíticos–. Frege, Russell, Moore, Wittgenstein, Brentano, el Círculo de Viena –en especial Carnap–, Quine, Sellars, Gödel, Popper, Kripke, David Lewis, Gettier, Tarski, Philippa Foot, E. Anscombe, la filosofía de Oxford de Strawson, Austin y Ryle, Chalmers, Nagel, Grice, Searle, Parfit, Fodor, Dennet, el matrimonio Churchland, etc., son solo algunas de las figuras que caen bajo el adjetivo de “analíticos”, a pesar de sus diferencias teóricas, o incluso a pesar de la evolución y las diversas metamorfosis que tuvieron estos filósofos en su propio pensamiento, como el caso de Wittgenstein o Russell. El espíritu que atraviesa a estos autores, y que comparten con los filósofos experimentales, es la convicción de que la tarea filosófica tiene que dejar atrás las especulaciones vacías y la vaguedad lingüística propias de la filosofía continental⁷ heredera de Hegel. El análisis lógico propio de las primeras generaciones de la filosofía analítica pretendía reducir la vaguedad, contradicciones o incoherencias internas, etc., de la herramienta propiamente filosófica, esto es, del lenguaje, del mismo modo que, por ejemplo, se realiza el muy básico análisis dimensional en física o ingeniería para comprobar si una ecuación es dimensionalmente consistente o no. Así, la filosofía analítica, al igual que el positivismo lógico, tiene por norma general un marcado carácter anti-especulativo, aunque a veces caiga en una excesiva especulación sin contrastación empírica, a juicio de la filosofía experimental.

Feigl diferenció entre la filosofía *seductora* y la *reductora* (Carnap, 1992, p. 9), siendo la metafísica que rechazaban la seductora, aquella que mediante juegos retóricos vacíos atrae y la reductora que sería el positivismo lógico, que limitaría su objeto de estudio reduciéndolo a una o un par de aspectos. Pero este carácter reductor, así como su otro reductivismo, a saber, “la creencia en que todo enunciado que tenga sentido es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que refieren a la experiencia inmediata” (Quine, 1985, p. 49) no puede alzar el vuelo tanto como hubieran creído y querido los círculos de Viena y Berlín, o al menos no lo suficiente para cumplir la tarea que encomendaban a la filosofía de síntesis y sistematización de los resultados de las diversas ciencias. Asimismo, ni siquiera existía un acuerdo en el Círculo de Viena sobre cómo comprender las proposiciones programáticas –de influencia machiana–. Desacuerdos que, lejos de ser menores son, como dijese Carnap, esenciales, en tanto que el principio de verificabilidad se basa en dicho tipo de proposiciones –y no se considera aceptable ningún enunciado filosófico que no cumpla dicho principio. Pero, no cabe confundir los filósofos analíticos con los positivistas lógicos, aunque los primeros beban de los segundos. Paralelamente a lo que dijo Ortega y Gasset con respecto de la filosofía kantiana: hay que alimentarse de ella, digerirla, pero sin olvidarse uno de evaluarla después. Algunos de los post-positivistas aunque usasen herramientas formales, no rechazaban la investigación metafísica. Si estos se centraron más en el lenguaje podemos encuadrarlos

⁷ Tradicionalmente se realiza la distinción entre un modo *analítico* de hacer filosofía y un modo *continental*. Aunque, como “ha señalado Bernard Williams, la distinción es extravagante: una determinación territorial se coloca en el mismo plano que una corriente o una tradición de pensamiento. Es un poco como clasificar los automóviles a partir de las categorías de ‘japones’ y ‘tracción delantera’: no se ve la utilidad heurística de una pareja de categorías de este estilo” (D’ Agostini, 2000, p. 79).

dentro de la filosofía analítica, y si se enfocaron más en las ciencias, en la filosofía científica. Siendo esta, la filosofía científica, incluso un mejor antecedente de la filosofía experimental que el cajón de sastre que a veces es “la filosofía analítica”. La filosofía científica, defendida en el panorama hispanohablante por Mario Bunge y en la actualidad por el astrofísico Gustavo E. Romero, pretende adoptar la metodología científica para hacer filosofía, o al menos estar científicamente informada. No se trata de reducir la tarea de la filosofía a la lógica o filosofía de la ciencia, o a la teoría del conocimiento, sino aplicar la sistematicidad propia de las ciencias a las diversas disciplinas filosóficas como ontología, ética, estética, teoría de la verdad, etc.

En suma, aunque la filosofía experimental comparta parte del espíritu de la filosofía analítica como su carácter anti-especulativo o, en el caso de la corriente de análisis del lenguaje ordinario, su especial atención a cómo efectivamente hablan –piensan– las distintas comunidades de hablantes, los filósofos experimentales van a criticar, como se verá en el apartado tercero, que los filósofos analíticos contemporáneos no hayan conseguido librarse de una injustificada especulación mediante el uso de sus herramientas filosóficas de análisis conceptual, examinación de casos, contrafacticos, experimentos mentales, etc. La tesis de estos filósofos experimentales y que se abordará en el apartado sexto de críticas es que la filosofía analítica⁸ toma las intuiciones como evidencias primarias de sus teorías (reposando ahí la justificación de estas). Su metodología es demasiado especulativa, a pesar de sus pretensiones en cierto modo *reductoras*. El problema reside en que, si su metodología descansa en intuiciones, y como se verá, estas no pueden servir por sí mismas de justificación, ¿podemos obtener nuevo conocimiento mediante dichos métodos, o resolver alguno de los debates en filosofía analítica entre dos posturas que tuvieran intuiciones contrarias como evidencias primarias? Esto es: ¿existe además de un progreso negativo en la filosofía –en la que solo pueden excluirse pseudoproblemas– como opinaba parte de la filosofía analítica, un progreso también positivo como el que se da en las ciencias? La filosofía experimental apuesta por esto segundo, pero para ello es necesaria una auténtica reforma de los cimientos, de la metodología, del mismo modo que tuvo que darse en la revolución científica del siglo XVII. Si cualquier deportista que pretenda ser profesional tiene que aprender de los mejores en su deporte, cabrá atender a aquellos que, antes que Knobe, Machery, Stich, etc., se arriesgaron a aplicar una metodología empírica, científica, al ámbito de lo humano, de lo social.

2.2. Psicología experimental, conductismo y ciencias cognitivas

Las reflexiones sobre el alma humana pueden retrotraerse hasta la Antigua Grecia de la mano de Platón o Aristóteles. Incluso en obras literarias previas al surgimiento de la filosofía reconocemos el interés que ha tenido el ser humano por comprenderse a sí mismo: por qué siente lo que siente, por qué actúa como actúa, etc. Se ha tenido que enfrentar a la muerte, al duelo de la muerte de un ser querido, y a la idea de su propia muerte futura desde al menos 4000-4500 años –que tengamos registro escrito de ello–. El estudio de la mente se abordó en sus inicios, hasta llegados los siglos XVIII-XIX, de forma mayoritariamente especulativa. Aunque Aristóteles y Descartes recopilaban datos empíricos para sus investigaciones, existe una conexión endeble entre dichos datos y las conclusiones teóricas a las que llegaban; además, ni obtenían dichos datos de forma sistemática, ni su metodología lo era o se explicitaba de alguna forma.

Una de las ciencias que empezaron a fraguarse a inicios del siglo XIX fue la fisionomía. Alguno de sus padres son Herman von Helmholtz y Gustav Fechner, los cuales a su vez influenciaron los trabajos de Iván Pávlov, un fisiólogo ruso que influyó notablemente en corrientes psicológicas como el conductismo. La motivación de la psicología experimental era establecer una psicología

⁸ La filosofía analítica, pero también el resto de las filosofías –existencialismo, posestructuralismo, heideggerianismo, etc. El hecho de centrarse en los casos de filósofos analíticos contemporáneos responde a razones de proximidad. Debido a 1) las similitudes existentes entre ambas corrientes y la posibilidad de debate real al darse cierto sustrato común a ambas, a diferencia de con las filosofías “de corte continental” citadas; y 2) Muchos filósofos experimentales trabajaron anteriormente –o incluso en la actualidad– dentro de las coordenadas de la filosofía analítica.

científica basada en la observación y la experimentación controlada, que se situaba en contra de la psicología introspectiva predominante en su época (Villar, 1966). La psicología introspectiva se centraba en el análisis de la conciencia a través de la introspección, donde los individuos describían sus propias experiencias mentales. Los psicólogos experimentales como Wilhelm Wundt criticaban este enfoque por su falta de verificabilidad, argumentando que no podía proporcionar datos objetivos y replicables⁹. En contraste, la psicología experimental buscaba métodos más rigurosos y objetivos para estudiar los procesos mentales y comportamentales, utilizando experimentos controlados y mediciones precisas para investigar fenómenos psicológicos de manera cuantificable y reproducible. Este enfoque marcó un cambio hacia una psicología más empírica y científica, alejándose de las técnicas introspectivas y sentando las bases para futuras investigaciones en la disciplina¹⁰. Este cambio comenzó a finales del siglo XIX, principalmente con los trabajos de Wundt, quien es considerado el padre de la psicología experimental. En 1879 Wundt fundó el primer laboratorio de psicología experimental en Leipzig, Alemania, donde se empleaban técnicas experimentales para investigar la percepción, la atención y el tiempo de reacción, utilizando equipos que podían medir estos procesos con precisión. Como ocurría con la revolución astronómica del siglo XVII, esta revolución psicológica tuvo lugar gracias a la introducción de una metodología experimental centrada en la manipulación de variables independientes y la observación de sus efectos en variables dependientes dentro de un entorno controlado, permitiendo una mayor replicabilidad y objetividad en los resultados; pero también del uso y sofisticación paulatina del instrumental –llegando a su culmen en la actualidad con las técnicas empleadas en las ciencias cognitivas.

El enfoque experimental se expandió rápidamente con el trabajo de otros pioneros como Hermann Ebbinghaus, quien aplicó métodos experimentales al estudio de la memoria, e Iván Pávlov, cuyas investigaciones sobre el condicionamiento clásico introdujeron conceptos clave en la psicología del aprendizaje. Además, la psicología experimental se vio influenciada por el desarrollo de nuevas tecnologías y métodos estadísticos que mejoraron la precisión y el análisis de datos. A medida que avanzaba el siglo XX, la metodología experimental se consolidó en la psicología gracias a su capacidad para proporcionar evidencia empírica y reproducible, aplicándose en diversas áreas de la psicología, incluyendo la cognitiva, la social, la del desarrollo y la clínica, etc. A pesar de ello, en las facultades de filosofía y psicología, sobre todo fuera del ámbito anglosajón, no ha tenido una presencia destacada como hubiera sido esperable y deseable. Corrientes en psicología como la escuela de la Gestalt, la psicología humanista, o el psicoanálisis tuvieron y, siguen teniendo, un notable predicamento, conociéndose sobre todo este último por el público general debido a su influencia en la literatura, cine, etc. Las terapias psicológicas del siglo XXI siguen lastradas por este pasado; los psicólogos, en lugar de llevar a cabo una terapia concreta –como sí podría hacerlo el análisis funcional de la conducta– optan por un eclecticismo etéreo que termina siendo una práctica de escucha propia del psicoanálisis y una interpretación asistemática de lo dicho por el paciente.

De este modo, cabe entender la emergencia de estos tipos de psicología científica –o científicamente informada– como una reacción hacia aquellas ciencias del espíritu, estudios sobre el alma, el psicoanálisis, etc. Desde Dilthey existe un rechazo radical a que se puedan asemejar las ciencias del espíritu –las *Geisteswissenschaften*– con las ciencias naturales. Es, precisamente, este ensanchamiento de lo que se considera “fenómeno natural” o fenómenos que pueden ser estudiados siguiendo una metodología pareja al de otros fenómenos naturales como los físicos, lo que posibilita el surgimiento de tentativas de investigar la mente y comportamiento humanos desde una perspectiva científica y no meramente especulativa, como había predominado hasta la fecha. Así, la psicología experimental no solo fue posible gracias a la Revolución Científica con el desarrollo de esa nueva cosmología mecanicista que rompía con la organicista aristotélica anterior, sino también

⁹ A pesar de ello, cabe destacar que Wilhelm Wundt no abandonó totalmente la introspección, pues mediante este ejercicio llegaba a los contenidos de la conciencia y procesos sensoriales que luego intentaba cuantificar y controlar bajo la forma de variables psíquicas.

¹⁰ Cabe señalar que la introducción de una metodología experimental en psicología fue un proceso gradual que, aunque transformó la disciplina en una ciencia más empírica y objetiva, también sufrió retrocesos por condicionamientos históricos, políticos, socioeconómicos, etc.

con el desarrollo de la fisiología, la cual dio lugar a la psicofísica de G. Fechner, la psicología fisiológica, la psicología experimental o, en un término que pudiera englobar a todas estas: la psicología científica, comprendida esta como psicología informada por la ciencia y/o que pretende constituirse ella misma como ciencia mediante la adopción de una metodología experimental inspirada en la utilizada en las ciencias ya más consolidadas como la física.

La metodología experimental permite sistematizar y testear la psicología del sentido común. ¿Cómo es la psicología popular? Es una disciplina cuyo contenido teórico está basado en intuiciones, en concepciones heredadas de la cultura en la que uno está inmerso y que se asimilan desde las primeras etapas de vida, etc. No cabe rechazar tajantemente las intuiciones, el sentido común o el conocimiento inmediato, pues estos son en la mayoría de los casos funcionales, al menos a nivel de supervivencia o vivencia básica del día a día. Como ocurre con la filosofía experimental contemporánea, no cabe tanto el rechazo dogmático –y a veces incluso elitista– de esta suerte de conocimiento popular, como sí el estudio experimental de este. El relato que se realiza del paso en psicología del estadio acientífico al científico narra que se produce ese cambio de manera progresiva introduciendo nuevos conocimientos y eliminando errores mediante el uso de una metodología experimental. Esto es, de errores de juicio, falsas creencias que intuitivamente se tienen de por qué las personas se comportan como se comportan, de cuál es la naturaleza de lo mental, etc. Así, los estudios en psicología experimental y social fueron decisivos para la evolución de la psicología en tanto que hicieron patente experimentalmente esos sesgos cognitivos, inclinaciones, errores, ruido, etc.

2.2.1. La psicología social y experimental

Por un lado, la psicología experimental se centra en la investigación científica de los procesos mentales y comportamentales a través de métodos rigurosos y controlados. Metodológicamente utiliza experimentos controlados, estudios de laboratorio, y diseños experimentales y cuasiexperimentales para garantizar la validez y fiabilidad de los resultados (Peregrina del Río & Salvador Beltrán, 1999). Y, epistemológicamente, se basa en el empirismo y el positivismo, valorando la observación directa y la medición precisa de fenómenos psicológicos con la finalidad de establecer leyes generales del comportamiento a través de la replicación y la acumulación de evidencia empírica. Como se adelantaba, la psicología empieza a utilizar el método científico como base para la investigación, incluyendo la formulación de hipótesis, la realización de experimentos, la recopilación de datos y el análisis de resultados. Los experimentos son diseñados para controlar variables externas y asegurar que los cambios en la variable dependiente son causados por la manipulación de la variable independiente (Tous, 1978). Los experimentos deben ser replicables, lo que significa que otros investigadores deben poder replicar los resultados bajo las mismas condiciones (rasgo esencial también para la filosofía experimental).

Por otro lado, la psicología social se dedica al estudio de cómo los individuos piensan, sienten y se comportan en contextos sociales. Surgió a principios del siglo XX, influenciada por la sociología y la psicología experimental, con figuras clave como Kurt Lewin, quien destacó la importancia del contexto social en la conducta humana. La motivación principal de la psicología social es comprender cómo la presencia real o imaginada de otros influye en el comportamiento, las actitudes y las percepciones de los individuos. Metodológicamente, emplea una combinación de experimentos, estudios de campo, encuestas y observaciones para investigar fenómenos como la conformidad, la obediencia, los prejuicios, la persuasión y las relaciones interpersonales. Como se verá, la psicología social es un claro precedente para la filosofía experimental contemporánea en tanto que empezó a investigar empíricamente la influencia de pertenecer a un grupo, cultura concreta y guardar unas determinadas creencias, intuiciones, actitudes o comportamientos. Algunos de estos experimentos psicosociales fueron los realizados por Stanley Milgram en 1961 sobre la obediencia a la autoridad a pesar de saber que esa obediencia producía daño físico a terceros injustificadamente – la prueba experimental de la banalidad del mal teorizada por Arendt; la famosa simulación de la cárcel de Stanford realizada por Philip Zimbardo en 1971; o el intento de Wendell Johnson en 1939 para demostrar que la tartamudez no era una patología genética, sino adquirida en la niñez

debida a la inseguridad que presentan algunos niños a la hora de aprender a hablar. Uno de los experimentos más curiosos es el realizado por el psicólogo Solomon Asch a sus alumnos en la década de los años cincuenta del siglo pasado. Este, dando clase a sus alumnos, les realizó una suerte de prueba de visión. Todos los alumnos, excepto uno de ellos, eran cómplices del profesor y sabían que estaban ante un experimento diseñado por Asch. El experimento consistía en dieciocho comparaciones de cartas. En cada una de las comparaciones intervenían dos cartas. En una de ellas, se hallaba dibujada una línea negra de, pongamos, 10 cm. En otra carta, estaban dibujadas tres líneas de forma paralela: una de, pongamos, 7 cm, otra de 15 cm y otra tercera de 10 cm, como la carta primera. El objetivo era emparejar la línea de la primera carta con la otra línea de la segunda carta con la misma longitud. A primera vista, era fácil saber que qué línea de la segunda carta correspondía con la de la primera carta en cada una de las dieciocho comparaciones. A modo de control, Asch pidió que los alumnos respondieran correctamente las dos primeras comparaciones y, como era de esperar, todos los alumnos incluido el alumno de control respondían acertadamente. La sorpresa vino cuando los alumnos empezaron bajo órdenes de Asch a responder incorrectamente, las capacidades visuales del alumno de control no habían cambiado, pero este empezó a conformar sus respuestas al de sus compañeros, a pesar de que él percibiera que sus respuestas eran erróneas. Asch repitió el experimento en varias ocasiones, dando como resultado, de los 123 distintos participantes que lo realizaron, que solo un 5% adoptó siempre la opinión de la mayoría aunque esta fuera incorrecta, frente a un 25% que, a pesar de lo que dijera la mayoría, permanecía siempre en la respuesta que consideraban correcta. Pero un 75% de ellos daba al menos una respuesta errónea por amoldarse a la opinión de la mayoría¹¹.

En suma, el método de la psicología social era mucho menos sofisticado que el de ahora, de ahí el problema de replicación que han presentado dichos estudios, pues en muchas ocasiones llegaban a conclusiones de forma apresurada realizándose saltos lógicos de los datos obtenidos a las conclusiones. A pesar de la necesidad indudable de mejorar considerablemente la sistematicidad de su metodología, la psicología experimental y la primera psicología social abrieron camino a un modo distinto de aproximación al estudio de la mente, del comportamiento humano, sin los cuales la filosofía experimental posiblemente no hubiera tenido lugar.

2.2.2. *El conductismo*

Conductismo se dice de muchas maneras. Dentro del conductismo encontramos tanto el conductismo radical de corte skinneriano como el interconductismo de Kantor o el conductismo teleológico de Rachlin, etc. El conductismo surgió a principios del siglo XX como una respuesta a las limitaciones del enfoque introspectivo en la psicología, del mismo modo que la psicología social y experimental. Pero, a diferencia de psicólogos experimentales como Wundt, el conductismo pretendía establecer una psicología más científica y objetiva que estuviera centrada en el mero comportamiento observable, en lugar de en los procesos mentales internos. Uno de los antecedentes clave de esta corriente conductista es el trabajo realizado por Iván Pávlov sobre el condicionamiento clásico y el estudio de los reflejos mediante sus famosos experimentos con perros. Asimismo, John B. Watson fue uno de los fundadores de esta corriente, promoviendo la idea de que el comportamiento humano y animal podían ser estudiados de manera cuantificable y controlada, excluyendo la conciencia y la introspección –y demás conceptos “metafísicos” que no superarían el criterio que para Mach deben de tener los conceptos para tener sentido lógico, significado cognoscitivo–. La metodología del conductismo –para Skinner, más bien la ciencia de la conducta, ya que “conductismo” sería la filosofía de dicha ciencia– se basa en la observación y el análisis del comportamiento en respuesta a estímulos específicos, utilizando experimentos controlados para identificar las leyes generales del aprendizaje y el comportamiento. Estas leyes sirvieron de base

¹¹ Este estudio realizado por Asch podría ser una evidencia a favor de las teorizaciones especulativas que se habían hecho previamente por Gustave Le Bon o Sigmund Freud sobre la disparidad del comportamiento humano de cuando este se hallaba solo a cuando está dentro de una “masa” de gente, lo que parece indicar cierta conformidad, adaptación de la conducta individual a la que la mayoría llevaría a cabo similar a la que observó en su experimentos Asch.

para el desarrollo de prácticas terapéuticas más sistemáticas. Dice Ribes (1972) que el análisis conductual aplicado se desarrolla a partir de la observación de tres cambios fundamentales: un cambio en el medio, en forma de objeto o acontecimiento, que influye en el organismo; un cambio en el organismo que se traduce de alguna forma en comportamiento observable, al que denominaremos respuesta o conducta; y, un nuevo cambio en el medio en forma de objeto o acontecimiento, efecto de dicha conducta, al que llamaremos consecuencia¹².

El conductismo es anti-intuitivo, atenta contra nuestra concepción tradicional de las cosas, por lo que genera un fuerte recelo. El libre arbitrio, al igual que el dualismo, tiene la ventaja de que es intuitivo. Nosotros nos sentimos libres, pero para el conductismo toda conducta está determinada por una serie de eventos, por una historia personal de refuerzos. La libertad tiene además un problema añadido, y es que implica automáticamente la noción de responsabilidad. Si tú eres libre de escoger, eres responsable de tus actos. Cabe testear si somos libres y, como somos libres somos responsables de nuestras acciones, o, como tenemos que ser responsables de nuestras acciones, si tenemos que ser libres. Nos resistimos a pensar que el mal no tiene explicación, que cuando un agente cuyas acciones perjudican a terceros ha producido ese daño intencionalmente, lo cual es una narrativa dominante en nuestra historia y sociedad. La banalización del mal parece ser una banalización del dolor de las víctimas, pero quizá sea lo que más se acerque a los hechos. En este sentido, la filosofía experimental se acerca al conductismo, en tanto que sus principios y metodología hacen del ser humano algo medible, predecible, lo que parecería atentar contra la libertad humana.

Pero el conductismo, si es estricto, no es suficientemente explicativo y, cuando quiere podar todo concepto demasiado especulativo, cuando ha pretendido decir algo sobre la conducta humana, ha manejado, aunque solo sea implícitamente, algún tipo de concepto de “lo mental” de “mente” que funcionase como causa de la conducta (Jaworski, 2011). Así pues, aunque este intento de poda del conductismo y de la pretensión de obtener unas leyes del comportamiento aplicables a todo el género humano pueda ser encomiable, al conductismo subyacen dos tesis que una parte importante de la filosofía experimental, sobre todo el programa cognitivo, quizá no aceptaría. Ya que para el conductismo (1) la mente humana siempre va a ser una caja negra –*ignoramus et ignorabimus*–; y (2) no se debe de buscar una “mente humana” más allá del conjunto de conductas manifiestas y encubiertas que presentan los organismos humanos, ora porque se niega su propia existencia ontológica, ora porque se niega su carácter cognoscitivo (lo que nos lleva de nuevo a (1)). El conductismo en este sentido sería un empirismo primitivo que tiene como evidencias primarias, no intuiciones, o reflexiones fruto de un ejercicio de introspección, sino aquello observado, pero mediante un aparato no muy sofisticado como lo son los sentidos humanos, pues, a pesar de lo que les gusta decir a algunos partidarios del diseño inteligente como Michael Behe, el ojo humano está lejos de ser un órgano perfecto. En cambio, las ciencias naturales utilizan aparatos de medición más sofisticados, como el acelerador de hadrones o, sin ir tan lejos, un telescopio o un termómetro. Para avanzar más en el estudio del ser humano –su pensamiento y comportamiento– era necesario ensanchar los límites que dicho empirismo reduccionista, propio del conductismo radical, imponía. La respuesta al misterio de la mente no pasaba por negar apriorísticamente la naturaleza de lo mental, sino zambullirse en su estudio con las mejores herramientas que en cada momento pudiera uno disponer, y es precisamente lo que hicieron las ciencias cognitivas.

2.2.3. *Las ciencias cognitivas*

Las ciencias cognitivas surgieron a mediados del siglo XX como respuesta al conductismo, buscando comprender los procesos mentales que subyacen al comportamiento. Antecedentes clave incluyen la teoría de la información, la cibernética y los desarrollos en la inteligencia artificial. La motivación principal de las ciencias cognitivas es explorar cómo los individuos perciben, piensan, recuerdan y aprenden, integrando conocimientos de psicología, lingüística, informática, neuro-

¹² Pero este análisis de la conducta no está libre de objeciones, ya que, como comprende uno de los padres del conductismo, Skinner (1970), “el objeto de estudio del análisis de conducta es escurridizo, pues no es un objeto propiamente dicho, no es una cosa, sino un proceso. La conducta es cambiante y fluida”.

ciencia, filosofía y antropología. Metodológicamente, las ciencias cognitivas utilizan una combinación de experimentos psicológicos, modelos computacionales y estudios neurobiológicos para investigar los mecanismos internos de la mente (Passingham, 2016). Este enfoque interdisciplinario ha permitido avances significativos en áreas como la percepción, el lenguaje, la memoria y la toma de decisiones, proporcionando una comprensión más completa de la cognición humana. El conductismo y el cognitivismo difieren notablemente en metodología y epistemología: el conductismo se basa en la observación directa y la medición del comportamiento observable, utilizando experimentos controlados para estudiar la relación entre estímulos y respuestas, rechazando los procesos mentales internos por considerarlos no científicos; en contraste, el cognitivismo se enfoca en los procesos mentales como la percepción, memoria y lenguaje, y emplea métodos mixtos que incluyen experimentos, estudios de casos, modelos computacionales y técnicas neurobiológicas. Epistemológicamente, el conductismo sigue un empirismo estricto, centrado en datos observables y medibles, mientras que el cognitivismo adopta un enfoque constructivista, que acepta y estudia los estados mentales por medio de una perspectiva interdisciplinaria que integra diversos conocimientos para entender la cognición humana de manera más holística. Algunas de las técnicas que emplean las ciencias cognitivas y permiten realizar sus estudios experimentales son, por mencionar a algunas, la resonancia magnética funcional, la tomografía por emisión de positrones o la más conocida electroencefalografía, así como las recientes técnicas de neurocirugía en la que se operan a los pacientes despiertos¹³.

Asimismo, las ciencias cognitivas han estudiado las intuiciones, derivando que existen de muy diversos tipos, al haber sido estos causados por diferentes mecanismos psicológicos y neurológicos. Es bien conocido, aunque ahora no tiene muy buena aceptación, los dos tipos de pensamiento (tipo 1 y tipo 2) que desarrolló el recién fallecido Daniel Kahneman (2012). El tipo 1 es el pensamiento rápido, el intuitivo; frente al tipo 2, que sería un pensamiento lento, consciente. Pero, como veremos en el apartado tercero, las intuiciones en la filosofía experimental se han abordado de muy diversos modos, a veces no compatibles con el estudio efectuado por las ciencias cognitivas, y otras veces difícilmente distinguible, como en el caso del programa cognitivo de la filosofía experimental, de la experimentación realizada en las ciencias cognitivas. Con respecto a los antecedentes de programas como el positivo o el negativo encontramos de forma paradigmática los estudios realizados por el psicólogo Richard Nisbett de las diferencias de pensamiento entre occidentales y asiáticos –véase su libro *The Geography of Thought* (2003).

Sea como fuere, enumerar todos los posibles antecedentes sería una tarea titánica que no ha lugar para los objetivos del presente trabajo. Los gigantes –Bacon, Galileo, Newton, Pávlov, Wundt, Skinner, etc.– ya están presentes. Tan solo queda que la filosofía se suba sobre sus hombros y vea aquello que ningún mortal había podido ver hasta ahora, y ni si quiera llegado a imaginar.

¹³ La experiencia neuroquirúrgica ha podido arrojar cierta luz sobre los mitos sobre la estructura y el funcionamiento del cerebro, por ejemplo, la idea de que el lenguaje está situado en las llamadas áreas de Broca y Wernicker, tesis que parece haber sido denostada por la práctica neuroquirúrgica con pacientes despiertos realizada por el neurocirujano Hugues Duffau (véase *L'erreur de Broca* (2016) y *Brain mapping: From neural basis of cognition to surgical applications* (2012)). Desactivar partes del cerebro para inferir en qué localizaciones del cerebro se llevan a cabo ciertas funciones cognitivas es un tipo de experimentación que lejos de ser gratuita, puede arrojar luz sobre el tema que queremos investigar. A pesar de que la identificación entre lo cerebral y lo mental sea resultado de un burdo fisicalismo reduccionista, no parece que a estas alturas uno pueda desde las coordenadas de la filosofía decir algo sobre la mente sin basarse en la experimentación sobre el cerebro que se esté llevando a cabo en neurocirugía, neurociencia, ciencias cognitivas, etc. (aunque, por descontado, cabe siempre ser precavido y no incurrir en un pensamiento “localizacionista”, el cual atenta contra la plasticidad cerebral que se ha podido observar en varios estudios de casos de pacientes que tras un accidente o enfermedad se han visto dañadas de forma irreversible algunas partes de su cerebro, pero, con el tiempo, otras partes han realizado las funciones que estaban “localizadas” previamente en las dañadas.

*Página dejada en blanco
intencionalmente*

3. La filosofía experimental contemporánea

Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión.

Hume. *Ensayos sobre el entendimiento humano*

The kind of philosophy that I value and have endeavored to pursue is scientific, in the sense that there is some definite knowledge to be obtained and the new discoveries can make the admission of former error inevitable [...] Clarity, above all, has been my aim.

Bertrand Russell, *The Bertrand Russell Dictionary of Mind, Matter and Morals*

¿Qué es la filosofía experimental? No cabe enumerar una serie de condiciones necesarias y conjuntamente suficientes con la finalidad de ofrecer una definición de filosofía experimental. Pero tampoco cabe dejarlo en manos de la intuición que pueda tener cada uno, como quizá pueda funcionar en el caso de palabras cuyo objeto material al que refieren es experimentado de forma más directa (como en el caso de “silla”). Tampoco diríamos que de forma instintiva podamos apereibir qué es la filosofía experimental cuando la vemos, pues no disponemos de un módulo en la mente de reconocimiento de la filosofía experimental, a diferencia de lo que puede ocurrir quizá con la vida, que como dijese James Lovelock, nadie se pone de acuerdo en cómo definirla satisfactoriamente, pero todos parecemos ser unos auténticos expertos discerniendo los organismos vivos de los no vivos (Lovelock, 2016). ¿Sabemos diferenciar una teoría filosófica basada en la experimentación de aquella que está basada en meras intuiciones? ¿Reconocemos un estudio de filosofía experimental cuando lo vemos? ¿Lo sabemos diferenciar de aquellos con los que presenta un *parecido de familia*?

¿Qué es la filosofía experimental? Más aún, y primero de todo: ¿qué es la filosofía? ¿A qué exactamente pretende apuntar el calificativo de “experimental”? Antes aún, ¿qué es un experimento? ¿Y la experiencia? Por descontado, la filosofía experimental va a resultar un oxímoron, una redundancia, o una actualización valiosa según qué estemos entendiendo por “filosofía” y por “experimental”. A diferencia de palabras como “silla”, “mesa”, “coche”, etc., no solo no tiene un claro referente más allá de los usos lingüísticos que una comunidad de hablantes puede hacer del mismo, aunque a veces por mucho que todos, efectivamente, tengan una cucaracha en su caja de cerillas, quizá no la tienen del todo igual, en algunos casos cambia el color, en otros el tamaño. Como se verá, no parece que tengan la misma idea de filosofía experimental aquellos que se insertan dentro del programa negativo que aquellos que están en el positivo; ni aquellos dentro del programa cognitivo con los anteriores, etc. El diablo, dice el refrán, reside en los detalles, pero antes de entrar en discutir si existen cucarachas negras, rojas, voladoras, no voladores, grandes pequeñas, cabe hablar

de la cucaracha genérica, aquello que todas tienen en común, pues dichas semejanzas, al igual que sus diferencias, como las habas, haberlas *haylas*.

Como dice Sytsma en “Two origin stories for experimental philosophy” (2017) puede distinguirse entre la historia del origen estrecho de la filosofía experimental, según la cual esta había nacido debido a la insatisfacción de que los filósofos usasen de forma inconsciente y acrítica las intuiciones como evidencias primarias de sus teorías –por lo que su actividad se centraría exclusivamente al estudio de dichas intuiciones–, y la historia del origen más amplio de la filosofía experimental que, viendo la potencialidad de la metodología experimental, la consideran una disciplina que, en un sentido general, usa métodos empíricos para tratar problemas filosóficos. Ciertamente, aunque el movimiento pudiera iniciarse teniendo esas intuiciones como centro neurálgico de su actividad, la propia crítica a que la filosofía tradicional usase intuiciones como evidencias primarias –y que estas no fueran contrastadas empíricamente, sino solo confrontadas con otras intuiciones– abre este segundo origen más amplio de la filosofía experimental, aquel que, más allá de las intuiciones –de qué papel juegan o deberían de jugar en nuestras teorías filosóficas–, atiende a la metodología filosófica. Por un lado tenemos aquella “metodología” que ha solido prevalecer en la historia de la filosofía, y por otro, aquella experimental que, aun sirviendo de antesala a la escisión de la ciencia física y la filosofía, a la constitución de las ciencias, etc., cayó en desuso, por considerarse ilícito aplicar la metodología experimental, científica, a aquellos campos filosóficos que no abandonaron el seno materno. Es más, Sytsma y Livengood (2016) hacen un experimento sobre la propia concepción que tienen los filósofos de la filosofía experimental –algo que a nadie sorprende que un filósofo experimental haga– y se llegó a la conclusión de que, precisamente, aquellos filósofos que estaban más familiarizados con la filosofía experimental y más habían profundizado en su estudio, eran más partidarios de ese origen amplio.

Pero hay quien puede acercarse por primera vez a estos estudios experimentales –a las encuestas o “encuestitas” como dicen peyorativamente alguno de sus críticos– y considerar que nada tiene que ver con el ejercicio filosófico. Así, cabe advertir de la tendencia a caricaturizar los distintos movimientos que han tenido lugar en la historia de la filosofía, más aún si se pretende criticarlos –en esos casos, más que hacer un hombre de paja de la opinión contraria, se debe de hacer un hombre de acero. Esto recuerda al no poco habitual rechazo a priori de todo tipo de “matematización de lo humano”, a pesar de que el empleo de la experimentación sistemática y el análisis estadístico hayan sido tremendamente fructíferos en las ciencias cognitivas. ¿Por qué limitar el estudio de las intuiciones mediante dichos métodos, cuando ni siquiera en la historia de la filosofía se ha atendido a estas a pesar de su importancia? El filósofo, ser humano como cualquier otro, mantendrá su estado de reposo o de movimiento uniforme a no ser que una fuerza externa actúe sobre él. Y, en ocasiones, aunque los datos empíricos impongan, con su fuerza, ser aceptados y abandonar las falsas creencias defendidas y el método utilizado hasta entonces por no haber obtenido fruto alguno, la inercia lamentablemente no se romperá. Algunos hombres y mujeres, sin embargo, decidieron *ceder a la fuerza* y modificar su trayectoria.

3.1. Nacimiento de la filosofía experimental contemporánea

El CEO de una empresa decide adoptar un nuevo programa. Este aumentará los ingresos y también ayudará al medio ambiente. “Me da igual ayudar al medio ambiente”, dice el CEO. “Solo quiero aumentar los ingresos lo más que pueda. Pongamos en marcha el proyecto”. El programa se pone en marcha y, efectivamente, además de aumentar los ingresos mejora el medio ambiente. ¿Diría uno que el CEO de la empresa mejoró intencionalmente el medio ambiente? Pongamos la misma circunstancia, excepto que ahora el programa, en lugar de mejorar el medio ambiente, lo perjudica. El CEO, que sigue sin tener ningún tipo de preocupación por el medio ambiente, autoriza un programa en pro únicamente de conseguir rédito económico. El programa se pone en marcha y, como se esperaba, el medio ambiente se ve dañado. ¿El CEO dañó intencionalmente el medio ambiente? Con este curioso escenario sacado del estudio de Beebe y Buckwalter (2010) comienza Kwame Anthony Appiah su artículo para el *New York Times* “The New Philosophy” en 2007, siendo

posiblemente para muchos legos, y no tan legos de la filosofía, la primera noticia que tuvieran de la existencia de la filosofía experimental. A pesar de ello, los estudios de filosofía experimental ya habían hecho acto de presencia unos pocos años antes, con los famosos estudios realizados por Machery y colaboradores en 2004 “Semantics, cross-cultural style”, o el importantísimo de Joshua Knobe en donde se presenta uno de los efectos más relevantes en la filosofía experimental –y una de las mayores contribuciones de la filosofía en general–: el efecto Knobe o el efecto del efecto colateral.

En torno al año 2000 resurgió un viejo movimiento, una nueva filosofía experimental –o nueva nueva filosofía experimental como la denominó Appiah (2007)– de la mano de nombres como Stephen Stich, Jonathan Weinberg, Shaun Nichols, Joshua Knobe, Edouard Machery, Eric Schwitzgebel, Eddy Nahmias, y otros que empezaron a utilizar métodos empíricos para tratar cuestiones sobre el conocimiento, la acción intencional, la responsabilidad moral –como muestra el ejemplo expuesto al inicio–, el libre arbitrio, etc. Los primeros pasos de la filosofía experimental tuvieron lugar en páginas web, blogs, en algunas revistas especializadas, congresos anuales de la American Philosophical Association, etc. Los estudiantes de las universidades de California, San Diego y Arizona empezaron a hacer “laboratorios de filosofía experimental” y en la Universidad de Indiana se fundó un laboratorio de epistemología experimental. Gracias a Internet la existencia de la filosofía experimental fue haciéndose conocer: se subió a YouTube un vídeo del himno de la filosofía experimental en donde aparecía un sillón quemándose poco a poco. Esta metáfora visual acabó siendo el símbolo de la filosofía experimental porque parecía capturar perfectamente el espíritu del movimiento: como diría Nietzsche, no es suficiente matar a Dios si sigue vivo en la gramática. El espíritu de la filosofía experimental es la renovación de la filosofía como disciplina, dejando atrás la suerte de teología secularizada a la que se había visto reducida. Había, pues, que quemar los sillones, ¿pero eso qué significa exactamente?

3.1.1. *¡Quememos los sillones!*

A lo largo de la historia, muchos pensadores han arremetido contra este mueble, o mejor dicho, con aquellos que en su especialidad lo usaban más de lo que la Organización Mundial de la Salud y el buen juicio recomendarían. Bertrand Russell, Karl Marx, Stephen Jay Gould o Carl Sagan son solo unos ejemplos de aquellos que han criticado la existencia de filósofos y científicos de sillón. Pero el sentido tradicional de “filosofía de sillón” no es exactamente el que tiene en mente la filosofía experimental, pues aquel apuntaba a aquellos filósofos que solo atienden a la teoría y no se “ensucian las manos” en la praxis política. Más bien los filósofos experimentales quieren apuntar al sentido habitual de “científico de sillón”, de aquellos científicos que, aun teniendo curiosidad por descubrir los secretos de la naturaleza, lo hacían sin salir de sus hogares, leyendo libros y testimonios de autores que le precedieron –lo que para Platón era logos muerto–. No hacían ningún tipo de experimento ni observación, tan solo deducían a partir de los pocos datos, y teorías expuestas por los considerados grandes sabios inmortales. Los cosmólogos medievales no consideraban que fuera necesario hacer observaciones astronómicas directas, confiaban en la autoridad de los textos antiguos. Como se vio en el apartado 2.1 esa confianza se quebró entre los siglos XVI y XVII, pero a pesar de ello ha seguido habiendo coletazos de este modo de proceder, sobre todo en antropología. El paleoantropólogo Pascal Picq llama “antropólogo de vidriera” a aquel que a la hora de estudiar las diferentes culturas, tribus o comunidades de animales-no humanos, lo hace dentro de la zona “de seguridad”, distanciándose mediante una observación pasiva, como si entre el antropólogo y aquello que estuviera estudiando hubiera una suerte de vidriera de separación¹⁴. Este

¹⁴ En trabajo de campo en antropología han destacado figuras como Malinowski, Margaret Mead, Franz Boas, Zora Neale Hurston, etc. Las primatólogas Diana Foster o Jane Goodall se caracterizaron por tener una postura más cercana con los gorilas y chimpancés que estudiaban, respectivamente. Haciendo verdadero trabajo de campo, mediante un observación participante y una interacción directa. Aunque, ciertamente, en el caso del estudio de comunidades de animales-no humanos resulta más discutible los beneficios en ciertas ocasiones de la presencia de un ser humano, al llevar consigo una modificación de la conducta por parte de los primates –aunque este peligro está presente siempre en toda la antropología social.

distanciamiento es una buena alegoría de ese elitismo, incluso condescendencia, con respecto al otro –ya sea este “otro” una cultura, una especie animal, o una persona sin estudios, sin una formación específica– contra el que la filosofía experimental quiere luchar. Frente a la filosofía *onfaloscópica*, es decir, aquella que se mira el ombligo –*onfalos*–, que se sirve únicamente de la propia introspección del sujeto epistémico para hacerse, encontramos la filosofía *demoscópica*¹⁵, aquella que vuelve la mirada a los otros, aun no teniendo estos la categoría de “expertos”, “académicos”, etc. En un sentido político, se podría decir que vuelve la mirada al pueblo; el giro experimental es en gran parte un giro al pueblo. No suele señalarse que la filosofía experimental no se circunscribe solo a aspectos epistémico-metodológicos, es también una decisión de carácter eminentemente político y ético. Una des-elitización de la filosofía académica encaramada en los sillones de los grandes personajes ilustres –normalmente hombres no racializados de un nivel socioeconómico medio-alto–; aquellos que, si bien no eran los únicos que podrían pensar, sí eran los que “lo mejor lo hacían”, o al menos eran los que sí tenían dicha función o privilegio, a diferencia del vulgo, del resto del pueblo. Si comprendemos la filosofía “burguesa” como un aparato ideológico justificador de un sistema económico social basado en castas, clases, etc., la filosofía experimental estaría alejada de caer en ser algo parecido a esto.

En las culturas fluviales se tenía como procedimiento habitual la observación, pero esto se rechazó en el cristianismo del Medievo en pro de la introspección, la cual se consideraba más elevada, perfecta, una vía directa a Dios. *Noli foras ire, in te ipsum redi* es el lema que imperó hasta bien entrados los siglos XVI- XVII. San Agustín dijo de forma paradigmática lo siguiente en su obra *De vera religione*: “No vayas fuera, vuelve a ti mismo. En el hombre interior habita la verdad. Y si encontraras mutable tu propia naturaleza trasciéndete también a ti mismo”. Los medievales tomaron los ideales griegos según los cuales el conocimiento es de aquello que no cambia, y si nosotros somos capaces de conocer es porque estamos atravesados, constituidos por el Ser, el Bien, el Uno, Dios, aquel principio ontológico que está en todo. De esta forma, tan solo era necesario volverse sobre uno mismo –filosofía *onfaloscópica*– para conocer. Según algunos autores como George Minois –*Histoire de la solitude et des solitaires* (Minois, 2013)– el acto moderno es, sobre todo, un acto solitario¹⁶. El cogito, principio y final de todo conocimiento racional para modernos como Descartes, es resultado de una profunda soledad, de una dedicación a sus propias ensoñaciones. El “pienso, luego existo” cartesiano se torna así en un “pienso, luego estoy solo” (referencia), o mejor dicho: “estoy sola, luego pienso”. Descartes¹⁷, heredero de San Agustín, considera que para hacer filosofía tan solo es necesario “bucear en las profundidades de uno mismo”. En este sentido, se puede hacer un paralelismo con lo que se comentaba en el apartado 2.2, y es que el psicoanálisis participaría también de esa pretensión de hacer ver lo oculto y a lo que, precisamente, el conductismo se opondría: “dejémonos de profundidades, vayamos a la apariencia de las cosas, a cómo estás se nos aparecen”, llegando a la conclusión, no tanto de que hemos logrado conocer la naturaleza de aquello que se escondía –cuya esencia, además, es precisamente el ocultamiento, como el Ser en Heidegger–, sino de que no había nada más profundo que conocer, y que las conductas

¹⁵ El término de “demoscópica” para referirse a la filosofía experimental fue utilizado por Manuel Pérez Otero en su conferencia “La filosofía demoscópica ante la objeción de la capacidad experta” pronunciada en el Congreso “Relatividad lingüística y filosofía experimental” que tuvo lugar en la Universidad Complutense de Madrid, España, entre el 15 y 16 de enero de 2024.

¹⁶ En la línea del elitismo que se denunciaba como inherente al intelectual tradicional, Ortega y Gasset dijo: “La soledad, hora tras hora goteando sobre el alma, hace faena de forjador sobre ella. La soledad tiene algo de herrero trascendente que hace a nuestra persona compacta y la repuja. Bajo su tratamiento el hombre consolida su destino individual y puede salir impunemente a la calle sin contaminarse por completo de lo público, mostrenco, endémico.” (Ortega, 1980, p. 69).

¹⁷ Descartes sería el ejemplo paradigmático de “filósofo de sillón” con la descripción que él mismo hace en su segunda meditación de cómo sentado en su butaca enfrente del fuego le asaltó una genial idea. A pesar de que sus *Principios filosóficos* fueran, como dijese Newton, “novelas filosóficas”, otros trabajos suyos sobre óptica habían sido escritos con una previa experimentación por parte del filósofo francés. Para más inri, este dijo en una ocasión que su “biblioteca” era una vaca abierta en canal –no cabe sorprenderse que si ese era su acercamiento a los animales, defendiera que estos no tuvieran capacidad de placer y de displacer.

“superficiales” no anunciaban nada más esencial tras ellas. “Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa” (Wittgenstein, 2021, p. 104).

En la época moderna, parecen abrirse dos tipos de escuelas, según si siguen el método analítico o sintético: “el primero nos hace conocer aquellas cosas que caen bajo el dominio de los sentidos externos, y que son, estrictamente hablando, del dominio de la observación y de la experiencia; es el método baconiano, que procede por la vía del análisis” (Édouard Auber, T.C.E. 2022. p. 49); y “el segundo nos da a conocer las cosas que provienen del sentimiento, de los sentidos internos, de la intuición y la inspiración: es el método de Descartes y procede por la vía de la síntesis” (Auber, T.C.E. 2022. *op. cit.*). Con lo que se ha visto de la filosofía experimental, se podría insertar a esta fácilmente en la estela del método baconiano –oponiéndose, precisamente, al cartesiano. Pero esta división entre el método analítico y sintético no es lo suficientemente explicativa para explicar otras corrientes filosóficas como la filosofía analítica, pues, como se vio en el excursus del apartado segundo, el propio término de “filosofía analítica” no es unívoco.

La filosofía analítica sería una filosofía de sillón para la filosofía experimental, pues esta tendría a las intuiciones como evidencias primarias de sus teorías y operaría mediante experimentos mentales, examen de casos, contrafácticos, etc. El círculo de Viena y, sobre todo, el Círculo de Berlín, darían un papel clave a la observación y la experiencia, pero no harían experimentación. La filosofía experimental tendría la pretensión de ir más allá precisamente del positivismo y del empirismo, intentando sortear los problemas a que estas dos posturas conducían y realizando una suerte de síntesis entre ellos, pues, como dijese Quine en su artículo “Dos dogmas del empirismo” (Quine, 1985, pp. 49-81) no existen verdades analíticas y sintéticas “puras”, el conocimiento se da de una forma más integrada. No existen verdades basadas exclusivamente en significaciones –verdades analíticas–, ni verdades basadas únicamente en los hechos –sintéticas. Pero la filosofía experimental no aboga por esta clasificación de verdades analíticas y sintéticas, sino en la introducción de una metodología experimental que pueda testear las intuiciones –supuestamente universales–, y que son la evidencia primaria –fundamento– de las teorías y debates de la filosofía analítica, como se comentaba antes. Y, en algunos casos –programa positivo– obtener conocimiento mediante el uso de una metodología experimental, con el fin de conseguir una suerte de progreso positivo, y no solo negativo –como creía el positivismo lógico– en filosofía, de forma semejante al que han podido obtener las diversas ciencias desde que se escindieron de la madre filosofía en los siglos anteriores. Pero ¿cuál es el problema de las intuiciones? ¿Por qué no pueden ser tomadas como evidencias primarias de nuestras teorías filosóficas? ¿Por qué no constituyen la justificación de una creencia o sistema de creencias? Al fin y al cabo las intuiciones se presentan como evidentes, pero ¿evidentes para quién?

3.1.2. “Lo siento, no comparto tu intuición”

¿Es el sentido común el más común de los sentidos? Dicen que el sentido común es lo más repartido. El *sensus communis* cambia al igual que lo hace el tiempo histórico, las condiciones materiales de vida de cada uno, los mitos e imaginarios colectivos, el conocimiento que desde otras esferas no intuitivas se puede tener sobre algo, etc. Pero ¿qué es la intuición? Comenzando de forma pareja a los *Diálogos* platónicos, digamos primero qué se entiende/ dice popularmente por “intuición”. En el lenguaje ordinario parece que se hace referencia a un contenido cognoscitivo –a veces ni siquiera proposicional– que uno tiene y del que no puede dar cuenta de por qué lo tiene, así como de por qué cree lo que cree, y, sobre todo, por qué tiene un grado tal de confianza en la veracidad de dicho contenido cognoscitivo, teniendo en cuenta que sabemos el qué pero no el porqué de dicho qué. “Sensaciones”, “corazonadas”, “pálpitos”, expresiones del tipo: “no sé, pero me da la sensación de que...”; “No te sabría decir por qué, pero tengo la corazonada de que...”; “No me digas por qué lo sé, pero lo sé”; “me huele aquí a chamusquina...”, “ojo de loca no se equivoca”, y un larguísimo etcétera. Como se puede observar, esta forma de usar el lenguaje cuando tenemos una intuición no es, para nada, baladí. Es más, hace patente el carácter vago, escurridizo, etéreo y, sobre todo, extraracional que habitualmente tiene estas: las intuiciones emergen de las tripas, más que de la cabeza.

“El vocablo ‘intuición’ designa por lo general la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad” (Ferrater Mora, 1979, p. 239). Esta forma de comprender la intuición está estrechamente ligada a la noción de certeza. “Desde un punto de vista psicológico, el intuicionismo es producto de una confusión [...] resulta de confundir certeza psicológica o evidencia (que se supone caracteriza a las intuiciones) con la prueba rigurosa” (Bunge, 1986, p. 42). Esta confusión la podemos ver en Platón. Lo expuesto por este filósofo en la *República* se ha venido a formalizar del siguiente modo: “A conoce algo, p , si y sólo si (i) p es verdadera; (ii) es imposible que A esté equivocado y (iii) A tiene el «tipo correcto» de razones en apoyo de p ” (Villoro, 1999, p. 118). La condición (ii) sería la asociada con la certeza que debe de haber para decir que alguien conoce, pero ¿por qué es imposible que A esté equivocado? ¿Por propiedades que posee A? ¿O de p ? ¿Por el método en que ha obtenido A la creencia de que p ? Sobre la certeza cabe distinguir la certeza “psicológica” –a saber, un estado mental tal que S está seguro de que p –, y la certeza como propiedad de algunas proposiciones. Sin embargo, “alguna referencia a un sujeto (individual o comunitario) que está seguro [...] es indispensable para casi todos los que suscriben las demás acepciones¹⁸. Esta no es una condición suficiente de certeza, pero es necesaria” (Villoro, 1999, p. 109). Según esas coordenadas, para que el sujeto conozca, tiene que poseer dicha certeza, pero ¿acaso no cabe diferenciar entre creer que p , y estar seguro de que p ? Pues, de lo contrario ¿qué grado de duda acepta la condición primera de conocimiento de la definición tripartita, “S cree que p ”? ¿Un poco de duda? ¿Mucha? ¿Una duda razonable? ¿Cómo se caracteriza dicha “duda razonable”? ¿Cuándo la duda deja de ser razonable? ¿Cuándo decimos que algo es razonable y por qué? ¿Acaso no es la duda posible en la mayoría de las veces? ¿cuándo no lo sería?

Las intuiciones se han intentado definir de muy diversos modos, haciéndolas equivaler en ocasiones a opiniones o creencias¹⁹, aunque ninguna de estas opciones está exenta de críticas ni está generalmente aceptada. Ciertamente, definir las no es tan necesario como caracterizar por qué su uso como evidencias primarias debe ser estudiado. La filosofía experimental discute la fiabilidad de la intuición, del conocimiento que puede darnos la intuición, pues la verdad muchas veces puede resultar contraintuitiva. El papel de la ciencia a lo largo de la historia ha sido en gran parte ese, el de mostrar cómo lo contraintuitivo acababa siendo el estado actual del mundo. A pesar de nuestras intuiciones, el espacio-tiempo es un continuo, un electrón puede estar en dos estados superpuestos, y lo que te hace constiparte no es “el frío”, sino un virus o una bacteria que no podemos ver –otra cosa es que el frío te baje las defensas y haya más probabilidades de que te contagies. Esto también se puede ejemplificar fácilmente mediante un sencillo caso de economía de planificación personal como el del ahorro y el interés compuesto. Intuitivamente, pensamos que importa más, para llegar a la edad de jubilación poseyendo un cierto capital, el hecho de haber estado más años ahorrando, que haber empezado antes a ahorrar pero estar menos tiempo ahorrando. El interés compuesto y las leyes de rentas de capital reinvertidas en rentas de capital nos dice justamente lo contrario. Así, nuestra intuición no está libre de caer en sesgos cognitivos, falacias argumentales,

¹⁸ Eduardo de Bustos toma la clasificación de Quinton de los cinco sentidos de “certeza”: 1) Cierto, como estado mental, como lo que es psicológicamente indudable, en el sentido de que S está cierto, tiene certeza (también decimos «está seguro») de p . 2) Cierto, como «lógicamente necesario», una noción muy rigurosa porque sobreentiende que todas las proposiciones contingentes, por el hecho de ser contingentes, son inciertas. 3) Cierto como lo que se «autoriza a sí mismo», el ejemplo supremo es cogito cartesiano. 4) Cierto como proposición «incorregible» o, eludiendo el anglicismo, «inmejorable». 5) Cierto como lo que está «más allá de una duda razonable». Este último sentido es el que, según Quinton, emplearon Moore, Austin y Wittgenstein” (Villoro, 1999, p. 108).

¹⁹ Algunos ejemplos serían: (1) S tiene la intuición de que p si y solo si S cree que p ; (2) S tiene la intuición de que p si y solo si S se forma la creencia efectiva de que p sin inferirla a partir de alguna otra creencia; (3) S tiene la intuición de que p si y solo si S se forma la creencia efectiva de que p tan solo en base a su competencia con los conceptos involucrados en p ; (4) S tiene la intuición de que p si y solo si S está dispuesto a creer que p ; (5) S tiene la intuición de que p si y solo si S está dispuesto a creer que p tan solo en base a su comprensión de p ; (6) S tiene la intuición de que p si y solo si a S le parece que p ; (7) S tiene la intuición de que p si y solo si a S intelectualmente le parece que p ; (8) S tiene la intuición racional de que p si y solo si a S intelectualmente le parece que es necesario que p ; (9) S tiene la intuición racional de que p si y solo si: (A) (a.i) a S intelectualmente le parece que p y (a.ii) si S considerase que p es necesariamente verdadero, entonces intelectualmente le parecería que es necesario que p ; o (B) a S intelectualmente le parece necesario que p . (Pust, 2019).

etc. Más bien, todo lo contrario: “la historia de la ciencia nos muestra cuán laborioso, cuán alejado de una fácil aprehensión intuitiva ha sido el proceso de edificar los conceptos y teorías que el hombre ha inventado los últimos milenios (Bunge, p. 21). Y, asimismo, muchos son los ejemplos de científicos que, aun siendo expertos en su disciplina, no podían imaginar lo que ahora consideramos como “natural”, de “sentido común”. Su intuición les decía que la física cuántica era imposible –recordemos las reservas de Schrödinger acerca de la interpretación de Copenhague–, o su imaginación no podía concebir cómo funcionaban los genes –William Bateson–, a pesar de ser este uno de los pioneros en el campo de la genética, etc.

Jacques Hadamand en *The Psychology of Invention in the Mathematical Field* (1945) arguye que “la mayor parte del pensamiento matemático empieza con vagas imágenes visuales y solo más tarde se formaliza con símbolos” (Steward, 2012, p. 60). Asimismo, describe que el hacer matemático se divide en unas tres etapas: la primera de preparación, de trabajo arduo y consciente con el problema; una segunda fase de incubación inconsciente seguida de una iluminación en donde se hace consciente la solución del problema; en la tercera fase finalmente se realizaría la formalización. En esta misma línea, el matemático Henri Poincaré describe su metodología de trabajo, al menos la que siguió en alguna ocasión:

Desde hacía quince días, me esforzaba en demostrar que no podía existir ninguna función análoga a las que después he llamado funciones fuchsianas; entonces era bastante ignorante; todos los días me sentaba ante mi mesa de trabajo, donde pasaba un hora o dos ensayando gran número de combinaciones y no llegaba a ningún resultado. Una noche tomé café negro, contrariamente a mi costumbre, y no pude dormir: las ideas me surgían en tropel; las sentía como si se embistieran hasta que dos de ellas se juntaran, por decir así, para formar una combinación estable. Por la mañana había establecido la existencia de una clase de funciones fuchsianas, las que derivan de la serie hipergeométrica; no tuve más que redactar los resultados, lo que solo me llevó algunas horas. (Poincaré, 1946, p. 45)

Pero, cabe diferenciar el papel que las intuiciones tienen en la ciencia y matemáticas, y el que tienen en la filosofía. Aquellas intuiciones a las que hace referencia la filosofía experimental y en las que, a su juicio, se basarían las teorías filosóficas en su tradición histórica (como sus allegados filósofos analíticos) se podrían caracterizar como contenidos cognoscitivos que, aun no habiendo sido comprobados experiencialmente, se presentan como evidentes, no pudiendo justificarse su veracidad más que en referencia a la propia sensación de certitud que tiene uno con respecto a dicho contenido cognoscitivo. La intuición se presenta de tal forma que, aquello a lo que apunta, no puede concebirse de otro modo. Pongamos el ejemplo el caso del mástil que expone Bromberger (1966):

Supóngase que un mástil se encuentra puesto de pie al nivel del suelo y bajo el brillo del Sol. En estas condiciones, a partir de una especificación de la longitud de la sombra del mástil, y la altura del Sol en el cielo, uno puede (en base a las leyes de la óptica relevantes) deducir cuál es la altura del mástil. En este caso existe una discrepancia entre: (a) La teoría nomológico-deductiva de la explicación: E es una explicación de F si y solo si E es un conjunto de verdades que implican deductivamente a F, y esa deducción descansa en una generalización nómica; y (B) La intuición que podemos tener de que la longitud de la sombra no explica la altura del mástil.

Este ejemplo no solo muestra cómo nuestras intuiciones en casos concretos son utilizadas para rechazar teorías filosóficas, como la de Hempel y Oppenheim, sino también cómo estas pueden ser sensibles a los conocimientos enciclopédicos y biografía que uno tenga. El problema, como dice Joshua Alexander, no es que nuestras intuiciones sean sensibles, sino que lo sean a factores que consideramos inadecuados, indeseables. Estaríamos encantados de que nuestras evidencias fueran sensibles al tipo de cosas correctas que consideramos relevantes para la verdad o falsedad de aquel conjunto de afirmaciones para el que se supone que la evidencia debe proporcionar evidencia (Alexander, 2012, p. 82).

Sea como fuera, la multivocidad del concepto de intuición –así como la falta de consenso entre los filósofos experimentales sobre cómo definir “intuición”– no tiene por qué presentar una objeción a lo planteado por la filosofía experimental, de tal modo que no poder dar cuenta de las condiciones necesarias y conjuntamente suficientes para definir lo que es un silla no afecta a la técnica de los carpinteros, ni a la utilidad que tiene su uso. Pero sí es importante, antes de continuar, señalar los múltiples problemas de las intuiciones: (i) Escepticismo (sobre ellas): podemos

considerar que no estamos justificados en aceptar sus contenidos; (ii) Fiabilidad: no podemos estar seguros de si son fiables; (iii) Capacidad explicativa: los argumentos/teorías basados en intuiciones no constituyen una explicación; (iv) Circularidad: los argumentos/teorías basados en intuiciones caen en petición de principio y circularidad epistémica (al intentar defenderse); y (v) Calibración: no tenemos un modo independiente para calibrarlas. A pesar de todas las precauciones que uno debe de tener con su uso por estos cinco problemas presentes en las intuiciones, estas, comprendidas de diversas formas, han tenido un papel relevante, no solo en la filosofía analítica actual, sino también en la historia de la filosofía en general.

EXCURSO. EL PAPEL DE LA INTUICIÓN EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Siguiendo el estudio realizado por Mario Bunge en su libro *Intuición y razón*, la historia de la filosofía está caracterizada por un fuerte “intuicionismo”, el cual conlleva dos vicios de lo que, a juicio del filósofo y físico argentino, la filosofía debería de escamotearse: el fundamentalismo y el infalibilismo, los cuales conducirían al intuicionismo. “En algunos casos intuición designa una facultad prerracional (intuición sensible); en otros, una aptitud supraracional (intuición pura, intuición de esencias, intuición mística); en otros, por fin, una variedad de la razón (intuición intelectual)” (Bunge, 1986, p. 11). Las intuiciones cartesianas –idea clara y distinta– y spinoziana –inferencia rápida– seguían enmarcándose en la racionalidad, pero a partir de la intuición kantiana en donde esta trasciende la razón se pone “el germen del intuicionismo contemporáneo, que a su vez es la puerta de entrada al irracionalismo” (ídem, p. 23). En Kant, la razón intuitiva es una suerte de facultad innata, no siendo, como en el caso de sus predecesores, lo que permite que conozcamos las verdades primeras, sino la condición de posibilidad de todo conocimiento, en tanto que el conocimiento parte de la experiencia, y la intuición posibilita la experiencia externa (lo que, por cierto, parece chocar con la geometría euclídea presente en su *Crítica de la razón pura*, pues el espacio visual que percibimos por medio de nuestros sentidos intuitivamente es proyectivo y raramente posee una curvatura nula).

A partir del Romanticismo, encontramos un enfoque del intuicionismo antiintelectualista –de modo que la intuición se comprende como una aptitud supraracional. Este es el caso de Dilthey y su sensibilidad simpática y su noción de comprensión, *verstehen*, que influirá en autores como Husserl o Heidegger. Para Henri Bergson, la intuición es también una suerte de simpatía intelectual de modo que uno, simpáticamente, se pondría en el lugar del objeto que quiere conocer, metiéndose dentro de él y mostrándole este su carácter único e inefable. La intuición sería una forma desarrollada del instinto, aquel que nos permite aprehender lo que constituye a todas las cosas. (Aunque propiamente no puede predicarse de esta actividad el obtener conocimiento, pues conocer solo se puede hacer desde las coordenadas de la racionalidad, pero la intuición ofrece una certidumbre que la razón no puede jamás alcanzar.) Asimismo, encontramos la intuición intelectual (no racional), o “visión de esencias” de Husserl. Por medio de la famosa reducción fenomenológica se podría ver las esencias de las cosas mismas. Pero, como “señaló el matemático Von Mises en cierta oportunidad, Husserl construyó un método para ver cosas pero no vio nada con él” (ídem, p. 37). Por último, para terminar este breve recorrido histórico, podemos encontrar el intuicionismo axiológico y ético de David Ross, Max Scheler, Nicolai Hartmann o G. E. Moore., para los cuales “las proposiciones básicas de la ética y de la teoría de los valores son intuitivas (por todos o por los privilegiados), indemostrables e irrefutables para la experiencia” (Bunge, ídem).

Así, la motivación del libro *¿Qué es la metafísica?* De Heidegger se puede explicar por el intento de este de pensar, de dar razón a una intuición (o una serie de imágenes asociadas) que este tendría sobre “el ser”, “la nada”, sobre ese “y nada más” que acompaña al ente (“existen los entes y nada más”), por una nada que no es simplemente una negación lógica de la totalidad de lo real. De este modo, se puede entender que sin dicha intuición la investigación no tendría lugar, dejaría tener siquiera sentido; pero ¿qué ocurre si otros filósofos simplemente no tienen la intuición de esa “nada”, como les pasa a muchos filósofos analíticos? Cabría testear las diferentes intuiciones presentes entre los analíticos y continentales en los diferentes dominios filosóficos; quizá sean estas intuiciones no compartidas lo que lleva a alguien a ser filósofo analítico o heideggeriano. Si las

teorías filosóficas se basan meramente en intuiciones en muchos casos, entonces parecería natural que según las diversas intuiciones que tiene cada persona asimilaran una u otra filosofía. Pero ¿podemos aceptar que la investigación filosófica se deshaga, se desvanezca cual arena entre los dedos de las manos, al suprimirse la intuición, o conjunto de intuiciones que la sostiene? Si las intuiciones son las evidencias primarias de muchas teorías filosóficas, pero estas como se ha visto no pueden justificarse por sí mismas por problemas de circularidad, fiabilidad, etc., ¿cómo puede justificarse su uso a la hora de hacer filosofía?

3.2. La filosofía experimental como nueva metodología filosófica

Uno de los objetos principales de estudio de la epistemología es la justificación del conocimiento. ¿Cuándo –y por qué– se puede decir que una creencia está justificada? Tradicionalmente ha imperado la definición tripartita de conocimiento según la cual S sabe que p si (1) S cree que p ; (2) p es verdadera; y (3) la creencia de S en p está justificada. Así, desde esta perspectiva la justificación es una condición necesaria para poder decir que alguien posee conocimiento. En la filosofía experimental se han realizado estudios que testean la variabilidad de intuiciones respecto de que dichas condiciones sean –o no– necesarias y conjuntamente suficientes. Pero, ciertamente, otro tanto podríamos decir de la consideración de que se dan en los dichos casos presentados las tres condiciones, ¿se trata de una reacción intuitiva, similar a la que nos lleva a atribuir conocimiento a un agente que tiene una creencia verdadera justificada, lo que nos lleva a decir que la creencia de S en p está justificada en ese contexto? ¿O que S cree que p , o que p es verdadera? ¿Bajo qué teoría de la verdad decimos que la creencia p , en tanto el contenido cognoscitivo o proposicional que le adscribimos está en correspondencia, en coherencia, etc., con determinados hechos del mundo del caso descrito? Por ejemplo, el programa positivo de la filosofía experimental investiga si las intuiciones pueden tener un carácter probatorio, de evidencia, mediante el testeado de estas en estudios experimentales. Pero ¿si estas son evidencias primarias, con qué vamos a justificar su uso? Esta visión incurre en *cul de sac*, igual que el cientificismo fuerte que asevera que el conocimiento científico es un saber privilegiado, pero dicha tesis no es científica, sino filosófica. Luego si la filosofía, aun aceptándose que es un saber, es de un rango menor a la científica, se estaría pretendiendo justificar desde una menor validez una mayor validez (un modo posible de resolver esto es entendiendo a la intuición, no como evidencia primaria, sino como una evidencia más, una razón más para creer que p). El problema no es que se haga uso de intuiciones, sino que sean las únicas o principales evidencias de dicha teoría. Haciendo uso de la distinción de Reichenbach realizada en su obra *Experience and prediction* (1938) entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, la diferencia principal entre el uso de intuiciones en ciencia y matemáticas, y en filosofía, es que en estas primeras las intuiciones se circunscriben tan solo al contexto de descubrimiento, no al de justificación. 1905 no se consideraría el año milagroso si Einstein solo hubiera enunciado las intuiciones que tuvo en sus experimentos mentales sobre la naturaleza del universo y las hubiera confrontado con las que hubieran podido tener los físicos anteriores a él o coetáneos –más que un año milagroso, habría sido otro año igual que el anterior–, sino porque, aun partiendo de principios cosmológicos obtenidos intuitivamente (contexto de descubrimiento), derivó las consecuencias lógicas de estos principios y las formalizó matemáticamente, para luego ser confirmada la teoría mediante la experimentación (contexto de justificación).

La filosofía analítica, a pesar de ser anti-especulativa y procientífica, tendría en muchas ocasiones la tendencia de justificar sus ideas por ser estas evidentes. Debido al fracaso en la búsqueda de un principio de verificabilidad, de análisis lógico del lenguaje, etc., la filosofía analítica se habría visto huérfana con respecto a la metodología, aquello que le permitiera desmarcarse de la filosofía llamada continental. Los analíticos usarían principalmente, a juicio de los filósofos experimentales, análisis conceptuales, contrafácticos, y exámenes de casos. Se haría el ejercicio de imaginar, de hacer el experimento mental, de un caso concreto, rescatando las reacciones intuitivas que dichos casos le pudieran provocar, construyendo así una postura filosófica o intentando refutar una que no fuese compatible con esas reacciones intuitivas particulares. En los experimentos mentales la acción no se realiza sino que se imagina, y las condiciones del contexto se describen, no

se crean o simulan. Se trata de una suerte de “laboratorio de la mente”. Pero, como suele decirse, la imaginación es libre, y puede despegarse demasiado del suelo firme.

Daniel Dennet considera que los filósofos han traficado siempre con experimentos mentales, siendo esta “experimentación” una técnica inconcluyente: “lo que parece lógico o evidente en diferentes escenarios complejos con mucha frecuencia es más un artefacto de los prejuicios y limitaciones de la imaginación de los filósofos que el dictado de una comprensión lógica genuina” (Cohen, 2010, p. 35). ¿Cuál puede ser la validez de los experimentos mentales? Como dice Dennet, estos, por sí mismos, no son concluyentes, pero son utilizados constantemente: véase el zombi de Chalmers, el cerebro en una cubeta o la tierra gemela de Putnam; el no poder uno imaginarse siendo un murciélago de Nagel; los dilemas del tranvía; las paradojas de Sorites; las teletransportaciones de Parfit; los casos de Gettier; los casos criticando los casos de Gettier; la habitación china de Searle, y un larguísimo etcétera. Es sorprendente, cuando menos, el rol que juegan las intuiciones (Knobe, 2003; 2005; 2010) como evidencias para aceptar o rechazar un análisis conceptual concreto (Knobe, 2008). De igual forma, estas intuiciones están en la base de la aceptabilidad de encadenamientos de contrafácticos que pretenden dar cuenta de cómo efectivamente es el mundo: “si pasase esto, entonces tendría que pasar esto; si pasa lo que entonces pasaría si pasaba lo otro, entonces pasará esto otro”; pero nunca se comprueba empíricamente si, de darse ese antecedente, se seguirá ese consecuente.

La intuición no nos puede dar rigor, ni siquiera la certeza; esto ha sido reconocido cada vez más. Citemos algunos ejemplos. Sabemos que existen funciones continuas que carecen de derivada. Nada es más impactante a la intuición que esta proposición que se nos impone por la lógica. Nuestros padres habrían podido decir: “Es evidente que toda función continua tiene derivada, ya que cada curva tiene una tangente”. ¿Cómo puede la intuición engañarnos sobre este punto? Es porque cuando tratamos de imaginar una curva, no podemos representarla sin ancho; solo ocurre que, cuando representamos una línea recta, lo vemos bajo la forma de una banda rectilínea de una cierta amplitud. Bien sabemos que estas líneas no tienen anchura; tratamos de imaginarla más y más estrecha y por lo tanto acercarnos al límite; lo que hacemos en cierta medida, pero nunca vamos a alcanzar este límite. Y luego está claro que siempre podemos imaginar estas dos bandas estrechas, una recta, una curva, en una posición tal que se invaden una sobre otra sin cruzarse. Deberíamos por lo tanto ser llevados, a menos que realicemos un análisis riguroso, a la conclusión de que una curva siempre tiene una tangente. (Poincaré, 2008, pp. 79-80)

[...] nuestras intuiciones son simplemente opiniones; nuestras teorías filosóficas son lo mismo. Algunas son racionales (o de sentido común), y otras sofisticadas; algunas son particulares, y otras generales; algunas están firmemente asentadas, y otras menos. Pero todas son opiniones. (Lewis, *Philosophical Papers. Vol. I*)

Las intuiciones no tienen por qué tener un estatus epistémico mayor que el resto de las creencias en sentido general. Filósofos como George Bealer consideran que las intuiciones son una parte de nuestro procedimiento de justificación estándar (Alexander, 2012, p. 18). Precisamente, esta es una equivocación habitual de la “filosofía de sillón”, esto es: comprender que la intuición es una facultad o capacidad, casi supraracional, que consigue obtener un conocimiento directo de las cosas, de modo que las intuiciones sean algo más que meras creencias u opiniones. Siguiendo la definición tripartita de conocimiento, podrían entenderse las intuiciones como creencias, a veces verdaderas, a veces no, pero nunca justificadas. Pero, por descontado, aunque una intuición sea una creencia verdadera y no una creencia a secas o falsa, la veracidad de dicha creencia sería un fenómeno “casual”, esto es: de igual forma que podría ser la creencia verdadera podía ser falsa, no existe una justificación detrás de por qué se cree lo que se cree, ni se ha seguido ningún método racional (inferencia estadística, deducción, etc.) para llegar a dicha creencia –o si la hay, no se es consciente de ella y no se puede dar cuenta de esta–. Así, mediante las intuiciones no se puede llegar a ningún método seguro de obtención de conocimiento, no podemos, en palabras de Kant, discurrir por el camino seguro de las ciencias; es más, de ser verdadero el contenido de dicha intuición, mediante ella misma –o por la apelación a otras intuiciones– no se podría saber que efectivamente es una creencia verdadera y no meramente una creencia –se necesita una constatación mediante la deducción lógica, la observación, la experimentación, etc.

A pesar de que en el enfoque analítico tradicional se apela a la intuición, pocas veces se ha hecho un análisis conceptual de qué es la intuición, ni tampoco de qué sujetos tienen las intuiciones discutidas; se hace uso del plural: “estamos inclinados a pensar que...”, pero ¿quién es ese “nosotros”? El problema reside en que aquellos que discuten los trabajos de los filósofos analíticos eran también filósofos, por lo que estaban de acuerdo con sus intuiciones –en cierto modo, estaban de acuerdo consigo mismos. Lo que producía la ilusión de que no eran elementos comunes debido a diferentes idiosincrasias, sino porque eran universales –era una universal antropológico–. Pero los filósofos analíticos, como cualquier otro grupo, presentan sesgos significativos: las intuiciones son resultados de los diversos grupos idiosincráticos, no son de carácter universal. Como dice Machery:

Nuestros datos indican que los filósofos deben revisar radicalmente su metodología. Dado que es probable que las intuiciones que los filósofos enuncian desde sus sillones sean producto de su propia cultura (y de su formación académica), para determinar las teorías implícitas que subyacen en el uso de nombres entre culturas, los filósofos deben levantarse de sus sillones. Y esto está lejos de lo que los filósofos han estado haciendo durante las últimas décadas. (Machery, 2004, B9)

Así, no puede sostenerse una filosofía que aspire a algún tipo de conocimiento si esta se basa únicamente en una metodología “intuitiva”. Para ejemplificar este punto supongamos que tenemos una inteligencia artificial que genera por puro azar miles, millones de frases, algunas sin sentido, otras con él, y que generase a veces frases con sentido que, además, resultasen ser verdaderas. Pues bien, la veracidad de dichas frases es comparable con aquella que puede resultar de una intuición. Así, vemos que la intuición se legitima como modo de conocer en tanto que su contenido resulta ser verdadero, dejando a un lado cómo se ha generado este o si está justificado, existe algún tipo de conexión entre la veracidad de p y que S crea que p .

De nuevo, resulta esencial que si la filosofía analítica y experimental tienen como modelo a las diversas ciencias –exactas, empíricas y sociales–, copien de estas el relegar a las intuiciones al contexto de descubrimiento, tal y como hizo la praxis matemática en el siglo XIX:

[...] la diferencia que los matemáticos establecen entre la reflexión racionalizadora y justificativa, por una parte, y por otra la praxis de su hacer. [...] Distinción que, por otro lado, se encuentra incardinada en este ensayo: la praxis matemática cambia a lo largo del XIX, surge otro hacer matemático que da origen a la búsqueda de su justificación cognoscitiva, (De Lorenzo, 1998, p. 22)

Como dijese Poincaré, la intuición es el instrumento de la creación, de la invención; el de la certeza, justificación, es la lógica (aquí podría añadirse la experimentación, las demostraciones visuales en matemáticas, etc.). Aunque, ciertamente, esta postura encajaría con el programa negativo de la filosofía experimental, pero no tanto con otros como el positivo, el cual no se posiciona en contra del uso de las intuiciones como evidencias primarias de las teorías filosóficas. Pero ¿qué son los *programas*?

3.3. Programas

Como se ha ido adelantando, la filosofía experimental es un movimiento con numerosas aristas, no pudiéndose reducir a una o un par de sentencias. Principalmente se han distinguido dos tipos de programas dentro de la filosofía experimental: el programa positivo y el negativo. Aunque en este apartado nos centraremos más en ahondar sobre estos dos tipos de programas –tesis, objetivos, etc.– cabe sacar a colación la clasificación realizada por Justin Sytsma y Jonathan Livengood en su libro *The theory and practice of experimental philosophy* (2016). Dicho esquema de categorización de los programas de esta nueva filosofía experimental es representado por los autores del modo representado en la Figura 1 (Sytsma, 2016, p. 36).

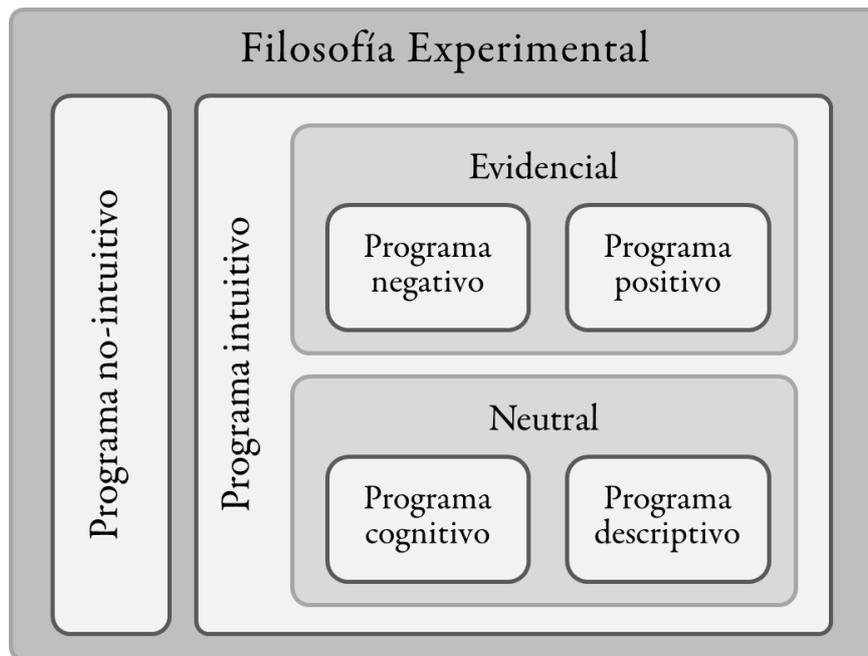


Figura 1. Estructura de programas dentro de la filosofía experimental.
[Adaptado de Sytsma (2016)]

A veces una imagen vale más que mil palabras. Como se puede observar, encontramos dos grupos generales: (1) el programa no intuitivo –*non-intuitional program*– y (2) el programa intuitivo –*intuitional program*–. Los programas intuitivos se subdividen a su vez en (2.1) el programa intuitivo probatorio –*evidential intuitional program*– y (2.2) el programa intuitivo neutral –*neutral intuitional program*–. El programa intuitivo probatorio se ramifica en dos programas, los antes mencionados: (2.1.1) programa negativo –*negative program*– y (2.1.2) programa positivo –*positive program*–. Por último, el programa intuitivos neutro se divide en (2.2.1) el programa cognitivo –*cognitive program*– y (2.2.2) el programa descriptivo –*descriptive program*–. La división entre (1) y (2) se debe a que los autores, acertadamente, hacen énfasis en que los estudios experimentales, frente a algunas caricaturas que puedan hacerse, no se circunscriben únicamente al testeado de intuiciones, aunque principalmente este haya sido el objeto de estudio –de ahí que, como se ve en la figura, el programa intuitivo ocupe la gran parte de la figura y se desglose en varias subcategorías con sus respectivas especificidades²⁰. El criterio para subdividir (2) en (2.1) y (2.2) responde a que (2.1) atiende a las intuiciones al ser estas entendidas tradicionalmente como evidencias de las teorías filosóficas: el programa negativo (2.1.1) vería esto negativamente, mientras que el positivo (2.1.2) sería menos pesimista al respecto. Con respecto del programa (2.2) –que defenderían filósofos como Sytsma o Machery– no investigaría las intuiciones por haber tenido/seguir teniendo actualmente un papel destacado en la justificación de las teorías filosóficas, o en su valor como evidencia epistémica, sino por la propia relevancia que tiene estudiarlas por sí mismas en lo que estas puedan arrojar luz sobre cómo la gente piensa de las diversas cuestiones y conceptos filosóficos, p. ej. qué es la conciencia, el libre arbitrio, la mente, etc. Por último, a (2.2.1) le interesa identificar los mecanismos psicológicos y neurológicos que están detrás de nuestras intuiciones, especialmente de aquellas con relevancia en el debate filosófico²¹; en cambio, para (2.2.2) no es

²⁰ Sería interesante, aunque no ha lugar para las pretensiones del presente trabajo, revisar la clasificación efectuada por Sytsma y Livengood en 2016 a casi diez años de su formulación para identificar posibles ramificaciones todavía en aquel momento no presentes o identificadas por los autores. Sobre todo, con vistas a realizar una clasificación exhaustiva del programa no intuitivo –o incluso reformular el esquema no siendo el criterio (intuitivo- no intuitivo) el más general, principal.

²¹ Como se verá en el apartado quinto, dedicado a la naturaleza y los límites de la filosofía experimental, este programa cognitivo es difícilmente separable de la psicología experimental y las ciencias cognitivas.

relevante atender a dichos mecanismos, sino simplemente describir las intuiciones de la gente. Así, si el programa cognitivo tiene sus raíces en el naturalismo de Quine, este programa descriptivo lo tendría en la filosofía del sentido común y el pragmatismo. Esto es, estaría menos pendiente de atender a lo que es la conciencia, la libertad, el lenguaje, la mente, o la filosofía, y más a conocer los diversos usos que hacen los sujetos cuando emplean palabras como “conciencia”, “libertad”, etc., así como sus reacciones intuitivas frente a las viñetas, sin otro objetivo más que describirlas. Como dijo Wittgenstein: “No pienses, solo mira”.

Teniendo presente la clasificación anterior, cabrá centrarse en los programas positivo (2.1.1) y negativo (2.1.2), al ser estos los principales y que más contribuciones han proporcionado al debate filosófico actual. Ambos programas se enfocan en sus estudios experimentales en cuestiones tales como –y solo por mencionar algunos ejemplos– la atribución de conocimiento y el papel que cumplen las *stakes* –lo que está en juego– en dicha atribución; el examen de la condición de justificación en la definición tripartita de conocimiento como creencia verdadera justificada, haciendo uso de los casos expuestos paradigmáticamente por Gettier, así como variaciones de estos; y sobre la cuestión, más general, de la relación entre conocimiento y creencia –i.e.. ¿las condiciones de conocimiento de la visión tradicional son necesarias y conjuntamente suficientes? ¿Hay varios sentidos de creencia? Si los hay ¿algunos de estos sentidos exigen unas condiciones que no aceptaríamos que el concepto de “conocimiento” las requiera? ¿Puede S saber que p, pero no creer que p? Sobre esta última pregunta, Blake Myers-Schulz, Eric Schwitzgebel realizaron un estudio experimental –“Knowing that P without believing that P” (2013)– en donde planteaban el caso de Kate, una alumna que ha estudiado para un examen durante muchos días y que una hora antes de empezar el examen le dice a un amigo, mientras repasaba todo el temario que entraba en el examen, la fecha en que murió la reina Elisabeth I de Inglaterra. Empieza el examen y todo va genial, hasta que llega a la última pregunta: “¿Cuándo murió la reina Elizabeth I de Inglaterra?” Kate empieza a ponerse muy nerviosa intentando recordar la respuesta de la pregunta, pero no consigue acordarse y eso la pone aún más inquieta. Cuando ya había que entregar el examen se dijo a sí misma que era mejor inventarse la respuesta que no contestar nada y escribió en la hoja del examen: “1603”. La pregunta que hacían a los encuestados fue: ¿sabía Kate que la reina Elizabeth I de Inglaterra murió en 1603? Las respuestas que podrían predecirse a partir de la concepción de que conocimiento es creencia verdadera justificada es que, cuando la condición necesaria de creencia estuviera ausente –si la estudiante consideraba que no tenía esa creencia–, la atribución de conocimiento no podría tener lugar. Sin embargo, los resultados que obtuvieron Myers-Schulz y Schwitzgebel fueron, cuando menos, sorprendentes, pues existía una diferencia estadísticamente significativa en favor de aquellos que consideraban que Kate sí tenía conocimiento. Este estudio experimental nos lleva a la pregunta de qué factores dependen las oraciones de atribución de conocimiento (AdC), de lo cual se encarga en responder el programa positivo.

3.3.1. Programa positivo

El programa positivo se ha destacado por atender a estos tres tópicos: los factores que influyen en las oraciones de atribución de conocimiento, el debate entre intelectualismo y anti-intelectualismo sobre el conocimiento-de-cómo, y los efectos colaterales epistémicos que han podido ser identificados mediante la realizaciones de estudios experimentales, donde destaca el efecto Knobe –cuyo diseño del experimento y resultados se expondrán en extenso en el apartado cuarto dedicado a casos prácticos en filosofía experimental–, o también conocido como “efecto del efecto colateral”. La relevancia de dicho efecto no solo radica en el propio descubrimiento del efecto por parte de Joshua Knobe, sino también que dicho efecto ha llevado a que otros filósofos experimentales busquen otros tipos de efectos colaterales epistémicos.

Los estudios sobre los factores que influyen en las oraciones de AdC se enmarcan en el debate entre invariantismo y contextualismo. El invariantismo en epistemología comprendería que las condiciones de verdad de oraciones de AdC son fijas, en cambio, para el contextualismo estas variarían de un contexto a otro. Esto es, para el contextualismo, los diferentes contextos en los que se hallan los hablantes determinarían las condiciones de verdad de las oraciones de AdC. Keith De

Rose, de la universidad de Nueva York, publicó en 1992 –cuando todavía el movimiento de la filosofía experimental no había tenido lugar– el artículo “Contextualism and knowledge attributions”. Aunque De Rose no realiza un estudio experimental propiamente dicho, sí plantea una serie de viñetas, al estilo de Gettier, que desafían la visión invariantista epistémica y que han sido utilizadas con variaciones en estudios experimentales, como el de Buckwalter (2010) “Knowledge isn’t closed on Saturday: a study in ordinary language”, o el de Feltz y Zarpentine (2010): “Do you know more when it matters less? Knowledge and practical interests”.

Para ilustrar esto cabe imaginarse los siguientes dos escenarios:

Escenario 1º: Sarah y su novia Hannah vuelven a casa conduciendo un viernes por la tarde. Su intención es parar en el banco de camino a casa para ingresar en él sus cheques. No es importante, pues no tienen facturas inminentes. Al pasar por delante del banco fijan en que las colas en el interior son muy largas, tal y como suele ocurrir los viernes por la tarde. Percatándose de que no es muy importante que sus cheques estén ingresados de inmediato, Sarah dice: “Sé que el banco estará abierto mañana, dado que estuve en él el sábado pasado por la mañana. Por ello, podemos ingresar nuestros cheques mañana por la mañana”.

Escenario 2º: Sarah y su novia Hannah vuelven a casa conduciendo un viernes por la tarde. Su intención es parar en el banco de camino a casa para ingresar en él sus cheques. Puesto que tienen una factura que vence de modo inminente, y muy poco dinero en su cuenta, es muy importante que depositen sus cheques como muy tarde el sábado. Ana indica que estuvo en el banco el sábado pasado por la mañana, y que estaba abierto. Pero, como Hannah señala, los bancos a veces cambian sus horarios. Sarah responde: “Creo que tienes razón. No sé si el banco estará abierto mañana”.

La reacción intuitiva habitual que tenemos, plantea De Rose, es que en el escenario 1º Sarah tiene razón al atribuirse conocimiento cuando dice “sé que el banco estará abierto mañana”, y que en el escenario 2º Sarah tiene también razón al no atribuirse conocimiento cuando dice “Creo que tienes razón. No sé si el banco estará abierto mañana”. Pero ¿cuál es el factor que no comparten ambos escenarios? Efectivamente, aquello que está en juego –*stakes*, como se conoce habitualmente–. En el primer escenario hay poco en juego, pues de estar el banco cerrado mañana y que la inferencia de Sarah no fuese correcta, eso no tendría gran importancia. En cambio, en el segundo escenario hay mucho en juego, pues el ingreso de los cheques tiene que realizarse de manera inmediata. Así, una de las posibles explicaciones es que lo que está en juego afectaría a los estándares epistémicos que aplicamos y que conllevaría que atribuyamos conocimiento –o no– a un agente en un contexto determinado. Si hay poco en juego, los estándares epistémicos son bajos, por lo que “conocer” se aplica de forma más laxa; en cambio, si hay mucho en juego, los estándares son más fuertes y difícilmente podremos atribuir a Sarah que sabía que el banco abriría mañana porque la semana pasada abrió. Pues, como le pasó al pavo inductivo de Russell, erróneamente infirió que el día de Acción de Gracias le darían de comer como todos los días anteriores y, por el contrario, le mataron y le metieron en el horno. Estas intuiciones que tuvo De Rose fueron testeadas desde la filosofía experimental por Buckwalter (2010) y Feltz y Zarpentine (2010). Los datos obtenidos en el estudio realizado por Buckwalter no mostraron una diferencia significativa en la atribución de conocimiento que hacían los participantes en los escenarios similares a los que se han expuesto antes. Del mismo modo, en el estudio efectuado por Feltz y Zarpentine (2010), partiendo de los casos de Stanley (2005), estos autores concluyen a la luz de los datos que obtuvieron que, de tener algún tipo de influencia “lo que está en juego” en la atribución de conocimiento que hacen las personas sobre terceros, esta sería muy pequeña (210, p. 694). Asimismo, los resultados obtenidos tampoco apoyan las intuiciones anti-intelectualistas de Staley pues estas dependen –al igual que toda postura antiintelectualista según los autores– de que exista una significativa sensibilidad de las ascripciones de conocimiento de la gente común a variaciones del contexto, de aquello que está en juego, etc.

Finalmente, para ejemplificar el aporte que los estudios experimentales han realizado respecto del debate entre intelectualismo y el anti-intelectualismo resulta de especial interés atender al artículo de John Bergson y colaboradores “The folk on knowing how” (2009). Bergson y colaboradores (2009) llevaron a cabo un estudio experimental mediante el cual ponían a los participantes el escenario de un profesor de esquí –llamado Pat– que llevase durante veinte años enseñado a sus

alumnos cómo hacer acrobacias complejas (yendo algunos a los Juegos Olímpicos y ganando medallas realizando las acrobacias que él les había enseñado), y a cuyas clases quiere ir todo el mundo pues es el que mejor enseña. No obstante, aunque es un esquiador profesional nunca ha sido capaz de hacer esas acrobacias por sí mismo. Las preguntas que hacían Bergson a los participantes eran si (1) el profesor era capaz de hacerlas (lo que es una pregunta de control para saber si habían entendido la viñeta) y si (2) el profesor sabe cómo hacer acrobacias. Los resultados alcanzados en este y otros estudios similares ponían en tela de juicio la visión intelectualista, pues era posible atribuir conocimiento práctico de cómo sin atribuir conocimiento intelectual de qué.

3.3.2. *Programa negativo*

El programa negativo²², como se adelantó, no es tan optimista como el programa positivo con el rol que las intuiciones han ocupado tradicionalmente en la discusión filosófica, por lo que uno de sus objetivos es el de desplazar a las intuiciones de dicho papel central. Una de las críticas principales del programa negativo al papel jugado por las intuiciones es que son muy sensibles a variaciones que antes de dichos estudios experimentales no se sospechaba lo más mínimo que fueran influyentes. Estas variaciones, a juicio de estos filósofos, no es apropiada, pero es también difícilmente evitable, incluso para personas entrenadas con estudios filosóficos. Es más, se ha testeado igualmente que son los filósofos los más susceptibles de verse afectados por estas variaciones, como los efectos de orden que veremos a continuación. Así, desde el programa negativo se arguye que estos datos obtenidos ofrecen buenas razones para abandonar las intuiciones como evidencias de nuestras teorías filosóficas y ser muy escépticos ante la posibilidad de que cualquier tipo de intuición pueda cumplir un papel probatorio de una teoría filosófica. Estos problemas de variación inapropiada que se han identificado son principalmente dos: efectos de etnicidad y efectos de orden.

Los efectos de etnicidad son aquellas divergencias en las atribuciones de conocimiento entre asiáticos y occidentales –incluso entre descendientes de europeos y asiáticos que comparten la misma lengua materna y esturdían en el mismo sitio. Estos estudios están inspirados por aquellos que Nisbett y colaboradores realizaron sobre la recurrente variabilidad cognitiva entre occidentales y asiáticos. Uno de los estudios de filosofía experimental más representativos de este efecto es el realizado por Machery y colaboradores: *Semantics, cross-cultural style* (2004), el cual será expuesto detalladamente en el apartado cuarto del trabajo. A menudo, los filósofos experimentales han realizado estudios basándose en los casos de Gettier –y sus variaciones– para testear si la intuición que este filósofo tenía de que los casos expuestos en su breve artículo “Is knowledge justified true believe?” (1984) servían de refutación a la definición tradicional de conocimiento era una intuición compartida por todos, o si acaso podían diferir de él otros grupos culturales o socioeconómicos distintos del suyo. De forma que estos grupos –no occidentales, no filósofos, de clase baja– considerasen que los agentes en los casos propuestos tenían conocimiento, a diferencia de Gettier que, a pesar de que les atribuyese una creencia, verdadera y justificada, no era suficiente para que el americano atribuyese conocimiento a los agentes. Weinberg, Nichols y Stich en su artículo “Normativity and epistemic intuitions” (2001) sostienen cuatro hipótesis: (1) Las intuiciones epistémicas varían de una cultura a otra; (2) Las intuiciones epistémicas varían de un grupo socioeconómico a otro (dentro de una misma “cultura”); (3) Las intuiciones epistémicas varían en función de cuántos cursos de filosofía han realizado los participantes; (4) Las intuiciones epistémicas dependen, en parte, del orden en que se presentan los casos (Weinberg, 2001, pp. 437-438). En el artículo citado se centrarán a testear experimentalmente las hipótesis (1) y (2). Uno de los casos utilizados por los autores fue el de Truetemp que describieron de la siguiente forma:

Un sujeto llamado Truetemp adquiere –sin que él lo sepa– la capacidad de producir creencias muy concretas y precisas sobre la temperatura ambiente. (Es decir, Truetemp adquiere la capacidad de

²² Dicho enfoque metodológico también recibe el nombre de “restricciónismo experimental”. A su vez, el programa descriptivo y cognitivo como “descriptivismo experimental”, y el programa positivo como “análisis experimental”.

tener la creencia intuitiva de que la temperatura es de, por ejemplo, 19 grados centígrados). Truetemp no ha comprobado nunca la corrección de tales creencias.

Se daban dos opciones en que había que señalar con cuál se estaba más de acuerdo: “realmente conoce” o “solo sabe”. Según qué escenario descrito planteaban a los participantes, había o no una diferencia estadísticamente significativa entre el grupo de participantes occidentales y el grupo de Asia del Este (por ejemplo, era acentuada la tendencia de los occidentales a atribuir conocimiento si el motivo por el que Truetemp adquirió esa capacidad fue por un golpe en la cabeza). Asimismo, con respecto a la segunda hipótesis que pretendían testear, vieron una diferencia significativa entre la atribución de conocimiento de los asiáticos del este, y el grupo experimental de un nivel socio-económico bajo de la India.

Swain y colaboradores publicaron en 2008 el artículo “The instability of philosophical intuitions: Running hot and cold on Truetemp” en donde toman el caso de Truetemp que vimos en el anterior artículo de Weinberg, Nichols y Stich para testear los efectos de orden. Se presentaron a los participantes cuatro distintos casos variando el orden en que se mostraban los casos para testear si se modificaba la respuesta. Los cuatro casos fueron el de Truetemp, el del granero falso de Gettier, un caso inventado de un químico aplicando información científica de su profesión y un adivinador afortunado por azar del resultado de lanzar una moneda. Los autores, como se habrá anticipado, preguntaban a los participantes si los protagonistas de los respectivos casos poseían conocimiento o no, y, a pesar de lo que uno hubiera podido pensar previamente a la realización del experimento, según en qué orden estaban los casos se producían variaciones en la tendencia de atribución de conocimiento en cada uno de ellos.

EXCURSO: TEMAS DE INVESTIGACIÓN PRINCIPALES

La filosofía experimental es un tipo de aproximación que es posible aplicar al estudio de innumerables cuestiones referentes a: la ética (Appiah, 2008; Sinnott-Armstrong, 2008; 2014; 2017), la estética (Cova *et al.*, 2018), la filosofía de la religión (De Cruz, 2016), la filosofía del lenguaje (Haukioja, 2015), la psicología (Sarkissian, 2014), la filosofía de la ciencia (Wilkenfeld, 2019), la filosofía de la mente (Sytsma, 2014), la metafísica (Rose, 2017), cuestiones de metodología (Nado, 2016), etc. Además, es una corriente interdisciplinaria que acentúa la necesidad de que diferentes especialistas –científicos, psicólogos, filósofos éticos, epistemólogos, sociólogos, etc.– trabajen de manera conjunta, no solo para investigar cuestiones filosóficas mediante el uso de métodos empíricos tomados de las ciencias sociales, como la psicología o la economía experimental, sino también para arrojar luz sobre problemáticas cuya naturaleza –y relevancia– no se circunscribe únicamente al ámbito filosófico.

Y, aunque solo sea a modo de muestra de la gran variedad de estudios que se han realizado en filosofía experimental, cabe mencionar los principales temas de investigación que se han dado en este: sobre la atribución de intencionalidad –efecto Knobe (Knobe, 2003a; 2003b), variaciones del efecto Knobe (McCann, 2005; Stich, 2022), críticas al efecto Knobe (Nadelhoffer, 2004)–; sobre la atribución de conocimiento (Gonnerman, 2008); sobre los casos de Gettier (Beebe, 2013); sobre la atribución de causalidad –o causación– (Livengood, 2007; Hitchcock, 2009); sobre la atribución de responsabilidad moral (Nahmias, 2006; Nichols, 2006); sobre conocimiento y justificación (Nagel, 2013); sobre intuiciones epistémicas (Nichols, 2006; 2007); sobre experiencia subjetiva (Sytsma, 2010; De Brigard, 2010; Reuter, 2011); o sobre teorías de la referencia (Machery, 2004; Deutsch, 2009), entre otros.

4. Estudios prácticos de filosofía experimental

El pensamiento no es solo algo que ocurre dentro de la cabeza, sino algo que se manifiesta en las acciones que realizamos. Debemos ver el pensamiento como parte de la vida, inseparable de la práctica.

John Dewey, *Democracia y educación*

Cuando no podemos medir, nuestro conocimiento tiene un carácter pobre y poco satisfactorio.

Lord Kelvin

Tales de Mileto, uno de los primeros filósofos griegos a quien le atribuye la predicción de un eclipse y conocido por su interés en la astronomía y la filosofía natural, estaba tan absorto mirando las estrellas una noche que no prestó atención a dónde caminaba y cayó en un pozo. Una esclava tracia, que lo vio caer, se rio y le dijo: "¿Cómo esperas saber lo que sucede en el cielo, Tales, si no puedes ver lo que está justo frente a ti?". Esta historia se utiliza a menudo para ilustrar la idea de que, aunque la búsqueda del conocimiento y la comprensión del universo son valiosas, también es importante mantenerse consciente y atento a las realidades y necesidades prácticas de la vida cotidiana: Tales estaba tan ansioso por saber qué sucedía en el cielo que no veía lo que estaba justo frente a él, a sus pies. Pero esta anécdota se puede interpretar de otro modo. Teeteto ridiculizaba a Tales porque no comprendía lo que hacía. Tales no se cayó al pozo porque estaba embobado mirando el cielo como quien mira las flores, las nubes, el movimiento de los árboles, o a ninguna parte, sino que posiblemente mirase las estrellas dentro de los pozos para tener una referencia –la circunferencia de la entrada del pozo– más estable a la hora de observar el movimiento de los astros y eliminar, así, posibles resplandores del entorno. Asimismo, también existen otro par de lecturas de esta curiosa historia. Por un lado, cuando se la interpreta como un comentario sobre la brecha entre las clases sociales y el acceso al conocimiento. La esclava tracia, al burlarse de Tales, destaca cómo el conocimiento especializado puede parecer ridículo o irrelevante desde una perspectiva práctica y común. Por el otro, vista como una metáfora del conocimiento y la búsqueda de la verdad, Tales –al mirar las estrellas– simboliza la aspiración humana de entender el universo y caer en el pozo representa los errores y dificultades que se encuentran en esta búsqueda. Sea como fuere, realizar estudios experimentales puede compararse con ese zambullirse como Tales dentro del pozo, a modo de tener un punto de referencia para hacer juicios más objetivos sobre aquello que la filosofía quiere conocer, investigar.

4.1. ¿Cómo se realiza un estudio experimental en filosofía?

La experimentación puede adoptar varias formas. No existe un único modo de diseñar un experimento, aunque sí existen condiciones que deben compartir estos para que sean rigurosos, sistemáticos y puedan producir nuevo conocimiento, o al menos ser valiosos para el proceso de la investigación. Algunos de los criterios son comunes a los experimentos científicos: una hipótesis –o

conjunto de hipótesis— que guíen el experimento; una formalización de las variables que están entrando en juego y/o analizando; una especificación de las condiciones iniciales; uso de instrumental para que las medidas sean lo más exactas posibles (¿se puede experimentar de lo cualitativo, no solo de lo que es cuantitativo, que admitiré cuantificarse?); una recolección sistemática de los resultados, una interpretación de estos, etc. ¿Los experimentos con bolas y planos inclinados de Galileo y los realizados en el acelerador de hadrones presentan tan solo diferencias de grado? En ambos encontramos uno de los elementos esenciales de toda experimentación científica, la creación de modelos mediante condiciones artificiales replicables con los cuales se puedan testear hipótesis. Los estudios experimentales en filosofía funcionan de forma similar. En ambos los resultados, si son obtenidos correctamente mediante un cuidadoso análisis estadístico, son exactos, se comparan con el resto de los colegas de profesión y estos pueden, mediante la imitación de ese simulacro de la realidad, replicar el experimento.

Pero ¿cómo se lleva a cabo un estudio de filosofía experimental en concreto? En el presente trabajo no ha lugar una exposición pormenorizada de cómo se realiza en la práctica un estudio experimental²³. A pesar de ello, cabe realizar, aunque sea, algunas anotaciones generales. La presentación de todo estudio experimental debe de presentar la siguiente forma: marco teórico-hipótesis-estudio-resultado-discusión. Así, las partes constitutivas de un estudio experimental son: 1) su diseño; 2) su implementación; 3) pilotaje del estudio; 4), procesamiento y análisis de los resultados que se han obtenido de dicho estudio; y 5) la interpretación y comunicación de esos resultados. Realizar correctamente cada una de estas etapas será crucial para que los resultados obtenidos —y las conclusiones que se deriven de dichos resultados— sean en algún punto valiosos. Paralelamente a como ocurre en la experimentación científica, en filosofía se tiene que partir de una hipótesis, pues la razón del experimento es comprobar si se da lo que dice la hipótesis que tiene que darse, lo que esta ha predicho que ocurriría; aunque, a veces, valga la metáfora, pretendiendo una nueva ruta hacia Asia, se ha descubierto un nuevo continente. En el caso de los estudios experimentales dicha hipótesis se deriva de una teoría —por ejemplo, como veremos en la sección 4.2.1 de los análisis que se han llevado a cabo del concepto de acción intencional— y, como ocurre en toda experimentación válida, la hipótesis tiene que poder derivarse lógicamente de la teoría —no puede haber saltos injustificados—.

Una parte importante de los experimentos no es solo cómo estos están diseñados y cómo “traducen” los análisis conceptuales de los filósofos para el diseño de las viñetas que utilizan en sus experimentos, sino también que la conclusión a la que pretenden llegar se siga de las premisas, al igual que ocurre en cualquier argumentación. Así, aunque haya experimentos que puedan apoyar lo que se dice en cada una de las premisas, la conclusión puede no seguirse de estas. Para ilustrar este ejemplo cabe atender al artículo realizado por Kevin Reuter en 2011 titulado “Distinguishing the appearance from the reality of pain”. En este estudio Reuter pretende testear la tesis del CRP²⁴ (*Conceptual Role of Pain*) que considera que una persona siente dolor si y solo si esa persona tiene dolor. La tesis, por el contrario, de Reuter es que la gente diferencia entre la apariencia y la realidad del dolor, lo cual se ve reflejado en cómo usan expresiones de dolor estas personas corrientes²⁵. La argumentación de Reuter es la siguiente: (1) Los datos empíricos muestran que la intensidad del dolor tiene un decisivo efecto en si las personas aseveran que tienen dolor, o que sienten dolor; (2) “Tener dolor” y “sentir dolor” pueden identificarse como una declaración objetiva e introspectiva respectivamente si el uso de esas expresiones demuestra una dependencia con la intensidad del dolor. (3) La habilidad de la gente para hacer una declaración objetiva o introspectiva del dolor depende de que ellos distingan entre la apariencia y la realidad del dolor. De (1), (2) y (3) se sigue

²³ Para una exposición pormenorizada de la realización, pilotaje e interpretación de un estudio de filosofía experimental véase (Systema, 2016, pp. 216-354).

²⁴ Defendida por autores como Kripke, Dretske o McGinn.

²⁵ Aunque ahora no ha lugar una exposición pormenorizada de cómo llevó a cabo Reuter el estudio experimental, se retomará este artículo posteriormente en el apartado de críticas, concretamente en la objeción de la crisis de replicabilidad de los estudios en filosofía experimental.

que: (4) La gente distingue entre la apariencia y la realidad del dolor. Así, la defensa de una metodología experimental no estriba, como se verá, en que esté libre de todo el error, que puede ser característico de la metodología del análisis conceptual de casos, sino que permita una mejor identificación del error, de darse este. Poder saber dónde se encuentra el fallo: si es en el diseño, en su implementación, en el pilotaje, en cómo se han procesado y analizado estadísticamente los datos, en la interpretación que se ha hecho en el apartado de discusión de los resultados obtenidos, etc.

Desde luego la experimentación ofrece un buen punto de apoyo para la actividad científica, pero hay que caminar con pies de plomo para que el experimento diga lo que pueda decir, y no lo que nosotros queremos que diga. Sobre todo porque los factores para tener en cuenta²⁶ se multiplican a medida que se van sofisticando nuestras teorías y nuestro conocimiento de las variables que entran en juego aumenta. Decía Spinoza en su *Ética* que nos creemos libres porque desconocemos todo aquello que nos determina. No es baladí que, cuanto más se han desarrollado las ciencias cognitivas, menos cabida parece tener el concepto de “libre arbitrio”, al menos tal y cómo este ha sido entendido tradicionalmente.

4.2. Ejemplos de estudios de filosofía experimental

Antes de considerar que uno tiene o no que reírse como la esclava tracia, deberíamos atender a y entender por qué Tales está dentro de un pozo y mira las estrellas desde ahí. Del mismo modo, tendríamos que entender por qué los filósofos experimentales hacen experimentación, y hacerlo sin caer en una caracterización ostensiva, según la cual se da cuenta de qué es x señalando aquello que cae bajo el concepto de x , y sin despeñarnos en la falla mereológica de tomar la parte por el todo. Sirvan, entonces, los tres estudios experimentales que se van a relatar como muestra, pequeña como un botón pero suficiente, para ofrecer una idea de la totalidad de estudios en este campo.

4.2.1. *Hacer el bien es natural, hacer el mal intencional (o por qué eres merecedor de vituperios, pero no de elogios)*

En 2003 Joshua Knobe publicó “Intentional action and side effects in ordinary language”, un breve artículo de apenas una decena de páginas que marcará prácticamente el comienzo y la ruta de la filosofía experimental. En él presentaba una serie de escenarios en donde los participantes reclutados tenían que responder a una pregunta sobre el caso o experimento mental presentado. El objetivo de Knobe para realizar dicho estudio era testear la concepción según la cual atribuimos responsabilidad moral a un agente sobre sus acciones solo cuando previamente le habíamos atribuido o no intencionalidad al agente sobre dichas acciones. Es decir, primero ocurriría una atribución de intencionalidad y posteriormente una atribución de responsabilidad moral –pero no a la inversa.

²⁶ Herramientas como *OpenSesame*, *Google Forms*, etc., permiten controlar las condiciones experimentales que ha de tener el cuestionario para poder inferir de él alguna conclusión interesante para el asunto filosófico del que queremos dar cuenta. *OpenSesame*, a diferencia de otras herramientas con más limitaciones como *Google Forms*, permite modificar la pantalla a voluntad del experimentador, controlar las pausas entre las distintas pantallas, el tiempo mínimo en el que una pantalla está antes de poder continuar con la siguiente, etc. Asimismo, a nivel de registro de datos, *OpenSesame* tiene la ventaja de almacenar el tiempo que los participantes han consumido para responder a las preguntas que apareciesen en cada una de las pantallas. Esto es útil sobre todo para cuando uno de los factores que se evalúan –y que pueden tener capacidad explicativa sobre la cuestión filosófica que se estudia– sea precisamente el tiempo de respuesta de los participantes, ya sea porque se les exige que contesten rápidamente sin meditar mucho sobre la cuestión, o porque muestra que el participante no ha estado lo suficientemente atento haciendo la encuesta. Así, en el análisis estadístico de los datos posterior se excluyen los casos que divergen dos o tres desviaciones típicas con respecto a la media de respuestas que han dado el resto de los participantes, para reducir el posible *ruido* y que los resultados puedan ser válidos y estadísticamente significativos –si lo son. Por tanto, cuando se apreciasen respuestas paradójicas, se podría acudir al registro del tiempo empleado para contestarlas, siendo totalmente justificable descartar alguna de ellas por haber tardado el participante demasiado –lo que lleva a pensar que no estaba centrado en la tarea–, o, su contrario –lo que nos puede hacer pensar que no se ha tomado en serio el cuestionario, o que ni siquiera se ha leído el enunciado por completo (este tipo de problemas también se pueden intentar solventar con preguntas de control para comprobar que el participante no está contestando sin leer, que ha comprendido adecuadamente las preguntas, enunciados, etc.).

Este análisis del concepto de acción intencional no estaba exento de controversia. Aunque autores como Alfred Mele defendían que siempre era incorrecto atribuir intencionalidad a un “efecto colateral” de la acción de un agente, en cambio otros filósofos como Michael Bratman –en sus obras *Practical Reasoning* (1976), *Two Faces of Intention* (1984) e *Intention, Plans, and Practical Reason* (1987)– defendieron que existen circunstancias, contextos en donde se puede atribuir intencionalidad al agente sobre el efecto colateral de su acción. La historia de dichos debates ha fluctuado con posiciones más cercanas a las de Bratman o a las de Mele. Pero ¿cuál de los dos podemos decir que está en lo cierto? Parece que contraponiendo los distintos análisis conceptuales que hace cada uno de los contertulios sobre el concepto de acción intencional no resulta muy fructífero, pareciendo que la controversia queda sin resolverse. A veces puede ser de ayuda en algunos casos preguntarnos qué diría la gente normalmente sobre el caso que se está discutiendo. No siendo su respuesta un tribunal de apelación final, sí al menos puede servir de guía útil, como herramienta para casos complicados como este. A pesar de haber realizado ya Knobe un estudio experimental en 1997, de la mano de Bertram Malle, sobre las intuiciones de la gente sobre esta cuestión –en donde concluyeron que un efecto colateral era considerado intencional solo cuando el agente intentaba específicamente provocar ese efecto–, Knobe considera que el experimento no se realizó correctamente, ya que a su juicio la atribución de intencionalidad al agente sobre el efecto colateral de su acción no debería de verse influenciada por la actitud que se sabe que tiene el agente sobre que ocurra dicho efecto colateral. Así, cabía reformular los escenarios, las viñetas, de tal modo que se especificase que la actitud del agente sobre que ocurra dicho efecto colateral es neutra, a saber, que le dé igual que tenga lugar o que no. La hipótesis de la que partía Knobe antes de realizar los experimentos –y que estos tenían que comprobar– era que los juicios de la gente dependen de manera crucial de cómo sea el efecto colateral. En concreto, para Knobe habrá una gran diferencia en sus respuestas si piensan los participantes que el efecto colateral es bueno o malo.

El estudio constó de dos experimentos. Para el primero fueron reclutadas 78 personas que estaban paseando por un parque público de Manhattan. De manera aleatoria se asignaron a los participantes escenarios en donde el efecto colateral era negativo (“*harm condition*”), y otros donde era positivo (“*help condition*”). La viñeta que recibían los participantes que le habían tocado el efecto negativo era el siguiente –que ya anticipamos cuando hablamos del nacimiento de la filosofía experimental–:

El vicepresidente de una empresa se acerca al presidente de la junta directiva y le dice: “Estamos pensando en iniciar un nuevo programa. Nos ayudará a aumentar los beneficios, pero también perjudicará al medio ambiente”. El presidente de la junta directiva le responde: “no me importa en absoluto dañar el medio ambiente, solo quiero obtener tantas ganancias como sea posible. Comencemos el nuevo programa”. El nuevo programa se pone en marcha y, efectivamente, el medio ambiente resulta dañado.

Para el caso de que el efecto colateral fuese positivo, la viñeta era la siguiente:

El vicepresidente de una empresa se acerca al presidente de la junta directiva y le dice: “Estamos pensando en iniciar un nuevo programa. Nos ayudará a aumentar los beneficios y también beneficiará al medio ambiente”. El presidente de la junta directiva le responde: “no me importa en absoluto beneficiar al medio ambiente, solo quiero obtener tantas ganancias como sea posible. Comencemos el nuevo programa”. El nuevo programa se pone en marcha y, efectivamente, el medio ambiente resulta beneficiado.

Según la viñeta asignada, los participantes tenían que indicar en una escala de 0 a 6 cuánta culpa tenía o cuánto elogio merecía, respectivamente, el presidente de la junta. Asimismo, tenían que responder a la pregunta de si pensaban, en los casos de *harm condition* o condición de daño que el presidente dañó intencionalmente al medio ambiente, y en los casos de *help condition* o condición de ayuda si benefició intencionalmente al medio ambiente. Como predijo Knobe, las condiciones provocaron dos patrones de respuestas radicalmente diferentes. En la condición de daño, la mayoría de los sujetos –un 82%– dijeron que el agente provocó el efecto colateral intencionalmente, mientras que en la condición de ayuda la mayoría –un 77%– contestaron que el agente no provocó intencionalmente el efecto colateral. Siendo esta diferencia, por tanto, estadísticamente significativa: $\chi^2(1, N=78)=27.2, p<0.001$. Pero, para descartar que tal diferencia significativa se debiese a

otros factores específicos de la viñeta utilizada y que la atribución de intencionalidad, tanto en los casos de la condición de daño como en los de ayuda, se debiera a otro tipo de opiniones sobre las empresas y el medio ambiente, se realizó un segundo experimento para poder probar la generalidad del efecto observado en el experimento primero. En este segundo experimento se planteaba el siguiente escenario (en la condición de daño):

Un teniente estaba hablando con un sargento. El teniente ordenó: “Envíe su escuadrón a la cima de la colina Thompson”. El sargento dijo: “Pero si envío a mi escuadrón a la cima de la colina Thompson, estaremos moviendo a los hombres directamente a la línea de fuego del enemigo. Algunos de ellos morirán”. El teniente respondió: “Mire, sé que estarán en la línea de fuego, y sé que algunos de ellos morirán. Pero no me importa en absoluto lo que les ocurra a nuestros soldados. Lo único que me importa es tomar el control de Thompson Hill”. El pelotón fue enviado a la cima de Thompson Hill. Como era de esperar, los soldados pasaron a la línea de fuego enemiga, y algunos de ellos murieron.

Siendo la otra viñeta con el escenario positivo la siguiente:

Un teniente estaba hablando con un sargento. El teniente ordenó: “Envíe su escuadrón a la cima de la colina Thompson”. El sargento dijo: “Si envío a mi escuadrón a la cima de la colina Thompson, sacaremos a los hombres de la línea de fuego enemiga y serían rescatados”. El teniente respondió: “Mire, sé que los sacaremos de la línea de fuego, y sé que algunos de ellos habrían muerto de otro modo. Pero no me importa en absoluto lo que les ocurra a nuestros soldados. Lo único que me importa es tomar el control de la colina Thompson”. El escuadrón fue enviado a la cima de la colina Thompson. Como era de esperar, los soldados quedaron fuera de la línea de fuego enemiga y se libraron de morir.

Las preguntas realizadas eran iguales que en el experimento anterior, pero referidas ahora al teniente y no al presidente de la junta directiva de una empresa. Y, de nuevo, Knobe observó dos patrones de respuestas radicalmente distintos. En la condición de daño, el 77% consideró que el teniente había llevado intencionalmente a los soldados a su muerte en la colina Thompson. Y, en el caso de la condición de ayuda, el 70% consideró que el teniente no había llevado intencionalmente a sus soldados a la colina Thompson, en donde estos se librarían de morir. Siendo la diferencia estadísticamente significativa como en el experimento anterior: $\chi^2(1, N=42)=9.5, p<0.01$. Así, de los experimentos realizados concluye Knobe que parece existir una asimetría en la que las personas están considerablemente más dispuestas a culpar al agente por los efectos secundarios negativos que a elogiarlo por los efectos secundarios positivos. A su juicio, esta asimetría en la asignación de elogios y culpas puede estar en la raíz de la correspondiente asimetría en la aplicación del concepto de intencionalidad: es decir, las personas parecen mucho más dispuestas a decir que un efecto secundario fue provocado intencionalmente cuando lo consideran negativo que cuando lo consideran positivo.

4.2.2. *Cuando unos estudiantes de Hong Kong refutaron a Kripke*

Machery, Mallon, Nichols y Stich en su artículo “Semantics, cross-cultural style” (Machery *et al.*, 2004) pretendieron testear experimentalmente la teoría causal-histórica de la referencia de los nombres propios expuesta por Saul Kripke en su libro *Naming and Necessity* (1980). Durante su argumentación el filósofo utiliza expresiones del tipo: “resulta claro que...”²⁷, “estamos de acuerdo con...”. Esto es, presentaba una serie de casos hipotéticos en donde los agentes comprendían la referencia de los nombres propios como una descripción asociada a los mismos –según defendía la visión descriptivista de la referencia que había imperado hasta entonces– para que se manifestara el absurdo, el sinsentido que en esos casos presenta que cuando una persona utiliza el nombre de “Gödel” para referir por medio de una descripción a un referente que no se ajusta a dicha descripción, y no de manera directa a la persona Gödel –debido a la suerte de “bautismo inicial” que propone Kripke. Pero, que en los casos que propone Kripke nuestra reacción intuitiva sea indudablemente la misma que la suya es algo que este filósofo no comprueba empíricamente, sino que lo da

²⁷ En la obra de Saul Kripke *Naming and Necessity* (1980) se pueden rastrear expresiones como: “It seems natural” (p. 29); “it’s clearly not...” (p. 39); “intuitive difference between...” (p. 55); “It seems to me clear that...” (p. 62); “everyone agrees that...” (p. 98); “it’s clear that...” (p. 103), etc.

por hecho. Lo que harán Machery y colaboradores²⁸ es diseñar unas viñetas tomadas de los experimentos mentales de Kripke para testear si, efectivamente, está claro, es natural y universalmente compartida dicha intuición. Los experimentos mentales seleccionados fueron el caso de Gödel y el caso de Jonás.

Para responder a las viñetas se reclutaron a 40 estudiantes de la Universidad de Rutgers, Estados Unidos, y 42 estudiantes de la Universidad de Hong Kong, China. A ambos se les dieron las mismas viñetas en inglés, pues dicha universidad de Hong Kong era bilingüe y los estudiantes sabían inglés de manera fluida. Asimismo, se excluyeron aquellos estudiantes de sendas universidades que, en el caso de la Universidad de Rutgers, no fueran occidentales, y en el caso de la Universidad de Hong Kong, no fueran asiáticos, quedando como números finales de participantes, 31 en la Universidad de Rutgers y 41 en la Universidad de Hong Kong.

A los participantes se les presentaban cuatro viñetas distintas. Dos con los casos de Gödel – uno de ellos tal y como lo formuló Kripke, y otro modificado por los autores – y otras dos con los casos de Jonás, que no se presentarán para no extendernos en demasía la exposición, pero que son parecidos a los casos que sí se verán de Gödel. Kripke expuso el experimento mental del caso de Gödel del siguiente modo en *Naming and Necessity*:

Supongamos que Gödel no fue en realidad el autor del teorema [de Gödel]. Un hombre llamado 'Schmidt' (...) hizo realmente el trabajo en cuestión. Su amigo Gödel se hizo de alguna manera con el manuscrito y a partir de entonces se atribuyó a Gödel. Según el punto de vista [descriptivista] en cuestión, entonces, cuando nuestro hombre ordinario utiliza el nombre 'Gödel', en realidad quiere referirse a Schmidt, porque Schmidt es la única persona que satisface la descripción 'el hombre que descubrió la incompletitud de la aritmética.' (...) Pero parece que no lo somos. Sencillamente, no lo somos. (Kripke, 1980, pp. 83-84)

Asimismo, la viñeta con este caso de Gödel con las variaciones de los autores fue la siguiente:

Suponga que John ha aprendido durante sus estudios de grado que Gödel es el hombre que probó el teorema de incompletitud de la aritmética. John es bueno en matemáticas y lógica, y puede describir con precisión en qué consiste ese teorema, cuyo descubrimiento atribuye a Gödel. Pero esto es lo único que John ha escuchado sobre Gödel. Supongamos ahora que Gödel no fue el autor de ese teorema, sino que su descubridor fue un hombre llamado "Schmidt" cuyo cuerpo fue encontrado en Viena hace muchos años en misteriosas circunstancias. Luego, su amigo Gödel de algún modo se hizo con el manuscrito, y reclamó para sí el crédito de su trabajo, que de ahí en adelante fue atribuido a Gödel. Por ello él es conocido como el descubridor del teorema de incompletitud de la aritmética. A la mayor parte de las personas que han escuchado el nombre "Gödel" les sucede lo mismo que a John, esto es, que lo único que han escuchado sobre Gödel es la afirmación de que quien descubrió el teorema de incompletitud de la aritmética. Sobre esta base, cuando John usa el nombre "Gödel", él está refiriéndose a: (A) la persona que realmente descubrió la incompletitud de la aritmética, o (B) la persona que cogió el manuscrito y reclamó para sí el crédito de su autoría. (Machery *et al.*, 2004, pp. 6-7)

La respuesta a cada pregunta era binomial. A la respuesta que concordaba con los relatos causales-históricos de referencia (B) se le daba una puntuación de 1, y a la otra respuesta (A) se le daba una puntuación de 0. A continuación se sumaban las puntuaciones, de modo que la puntuación acumulada podía oscilar entre 0 y 2. Así, en la Tabla 1 se muestran las respectivas puntuaciones obtenidas –véase la tabla de la siguiente página–. Lo que significaba que los occidentales eran más propensos que los asiáticos a dar respuestas de tipo histórico-causal. Encontrándose en el caso de Gödel una diferencia significativa: ($t(70)=-2.55, p<0.05$) entre ambos grupos, pero no en el caso de Jonás: ($t(69)=0.486$). Al hallarse esta diferencia y excluir que fuera por cómo se había variado el caso expuesto por Gödel, se comparó con el sondeo que hicieron exponiendo el caso sin variar la exposición de Kripke, encontrando esa misma tendencia.

²⁸ Inspirándose estos autores en los interesantes resultados que Nisbett había conseguido en psicología experimental sobre las diferencias en el modo de razonar de los occidentales –razonamiento más analítico– y los asiáticos –razonamiento más holístico.

| Puntuación | (desv. est.) |
|----------------------------|--------------|
| Casos de Gödel | |
| Participantes occidentales | 1.13 (0.88) |
| Participantes asiáticos | 0.63 (0.84) |
| Casos de Jonás | |
| Participantes occidentales | 1.23 (0.96) |
| Participantes asiáticos | 1.32 (0.76) |

Tabla 1. Resultados para los casos de Gödel y Jonás (Machery *et al.*, 2004).

Así, como los autores habían predicho, los participantes asiáticos tendían a tener intuiciones descriptivistas, mientras que los occidentales tendían a tener intuiciones kripkeanas. Pero sus predicciones para el caso de Jonás no se confirmaron. Para esta falta de confirmación en el caso de Jonás, los autores proponen dos interpretaciones posibles: 1) Explicar con precisión los casos de Jonás requiere una larga presentación –justo lo que ha llevado a no ser presentados en el presente trabajo– por lo que es posible que los sondeos tuvieran que ser demasiado largos y complejos para generar datos interpretables. 2) En los casos de Jonás la respuesta descriptivista es que el término del hablante no hace referencia a nadie. Es posible que, por razones pragmáticas, tanto los occidentales como los asiáticos rechacen la interpretación poco caritativa de que el hablante no se estaría refiriendo a nadie.

4.2.3. *Los utilitaristas piensan más que los deontológicos*

Para terminar con la exposición de ejemplos de estudios en filosofía experimental cabe sacar a colación un estudio de ética experimental. No obstante, esta rama de la filosofía experimental es la que más puede ser objeto de crítica –pues, como se verá, para muchos una ética experimental caería en una suerte de falacia naturalista. En todo caso, dentro del panorama español es una vertiente de la filosofía experimental muy estudiada –véase el libro de Fernando Aguiar, Antonio Gaitán y Hugo Viciara *Una introducción a la ética experimental* (2020). En esta obra se comenta una característica –entre otras muchas– por la que abordar la ética desde un enfoque experimental puede resultar provechoso, pues “una familia muy influyente de argumentos filosóficos contra el realismo moral (la posición que defiende que existen verdades morales que son tales en virtud de hechos independientes a nuestra perspectiva) apela a los desacuerdos morales, en distintas variedades y formas” (Aguiar, 2020, p. 101). Pero para saber si efectivamente existen entre las distintas culturas desacuerdos profundos, no cabe hacer teoría sino constatación empírica, de modo que pueda testarse si tenemos la suficiente evidencia –o no– para postular un antirrealismo ético.

Hecho este apunte sobre la relevancia en el dominio ético de la filosofía experimental, cabe hacer la exposición del artículo que motiva el presente apartado titulado: ¿Los utilitaristas *piensan más* que los deontológicos? Desde luego, este rótulo intencionalmente polémico, como los dos anteriores, es la conclusión a la que llegan J. D. Greene y colaboradores en su artículo “Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment” (Greene, 2008). Las teorías tradicionales del desarrollo moral –Kohlberg, Turiel– enfatizan el papel de la cognición controlada en el juicio moral maduro, mientras que tendencias más recientes –Blair, Nichols, Haidt, etc.– enfatizan los procesos emocionales intuitivos o automáticos. El presente estudio de Greene y colaboradores se basan en artículos suyos previos (Green, 2001; 2004) en donde sugerían un “doble proceso” que integraba ambas perspectivas, en donde los juicios morales utilitaristas están impulsados por procesos cognitivos controlados y los juicios no utilitaristas (deontológicos) están impulsados por respuestas emocionales automáticas. La tensión entre estas perspectivas se ejemplifica en el dilema del puente (Thomson, 1986), donde un agente debe decidir si sacrificar a una persona para salvar a

cinco. Asimismo, otros estudios mostraban también que pacientes con déficits emocionales son más propensos a tomar decisiones utilitaristas, apoyando la idea de que los juicios no utilitaristas están dirigidos por respuestas emocionales. Sin embargo, estos datos eran correlacionales y no establecían una relación causal. Por tanto, el estudio de 2008 buscaba proporcionar evidencia causal de que los procesos cognitivos controlados apoyan los juicios morales utilitaristas, especialmente en dilemas personales de alto conflicto. Al presentar estos dilemas bajo una carga cognitiva adicional, se esperaba que el aumento en la carga cognitiva interfiriese con los juicios utilitaristas –de tipo consecuencialista–, incrementando el tiempo de respuesta y/o disminuyendo la frecuencia de estos juicios, sin interferir con los juicios no utilitaristas o deontológicos.

Así, en el experimento se presentaron a los participantes dilemas morales “de alto conflicto”²⁹ personal e impersonal. Además de incluir el caso del puente de Thomson, se presentó el siguiente escenario:

Los soldados enemigos han tomado tu pueblo. Tienen órdenes de matar a todos los civiles que quedan. Tú y algunos habitantes de tu pueblo os habéis refugiado en el sótano de una gran casa. Fuera oyes las voces de los soldados que han venido a registrar la casa en busca de objetos de valor. Tu bebé empieza a llorar con fuerza. Le tapas la boca para tapar el sonido. Si le quitas la mano de la boca, su llanto llamará la atención de los soldados, que le matarán a usted, a su hijo y a los demás escondidos en el sótano. Para salvarse y salvar a los demás, debe asfixiar a su hijo hasta la muerte. ¿Es apropiado que asfixie a su hijo para salvarse a sí mismo y a los demás habitantes del pueblo? (Greene, 2008, pp. 1147-1148)

Se reclutaron como participantes a 82 estudiantes –52 mujeres y 30 hombres– de la universidad de Princeton. Con el consentimiento expreso de los participantes, se les asignaron casos de alto conflicto personales o impersonales que tenían que contestar en un ordenador. En los casos de alto conflicto como el presentado del bebé que llora, los participantes tenían que decir si el agente –en la versión impersonal– (o ellos mismos –en la versión personal–) debe decidir perjudicar a una persona para salvar la vida de varias. Cada participante contestaba una batería de veinte preguntas de dos bloques –de control y de carga– en orden aleatorio y en donde al menos hubiera cinco dilemas personales de alto conflicto, esto es, de difícil respuesta. No había un tiempo límite para responder a las preguntas. En aquellos casos de alto conflicto –los casos cruciales– se desplazaba en la pantalla, por debajo del texto, una ristra de números mientras duraba el periodo de deliberación de las respuestas, apareciendo estos números a un ritmo de 3,5 por segundo, aproximadamente. A los participantes se les dio la orden previa de pulsar un botón cada vez que vieran el número “5” en esa ristra de dígitos (los cuales representaban el 20% de todos los números que salían) diciéndoles que se comprobaría posteriormente la precisión que habían tenido haciéndolo. Así, tenían que contestar simultáneamente a la pregunta e identificar los códigos (teniendo estos que decir en voz alta los enunciados –y que serían grabados para saber si efectivamente lo habían hecho– para descartar que no leyeran por completo el enunciado).

Los resultados que obtuvieron fueron consistentes con los realizados por Greene y colaboradores en 2004. Críticamente, se observó la interacción predicha entre la carga cognitiva y los juicios realizados ($F(1, 62.9)=8.5, p=0.005$). Véase la Figura 2, en donde se muestra el efecto de la carga cognitiva en el TR (tiempo de respuesta) del juicio moral utilitarista (la línea negra) y no utilitarista (línea gris)³⁰.

²⁹ A juicio de los autores, solo los dilemas de alto conflicto son adecuados para examinar los diferentes procesos presentes en los juicios utilitaristas y no utilitaristas.

³⁰ Mostrándose en la figura, asimismo, los datos de todo el grupo ($N=82$) e indicando las barras el error estándar de la media.

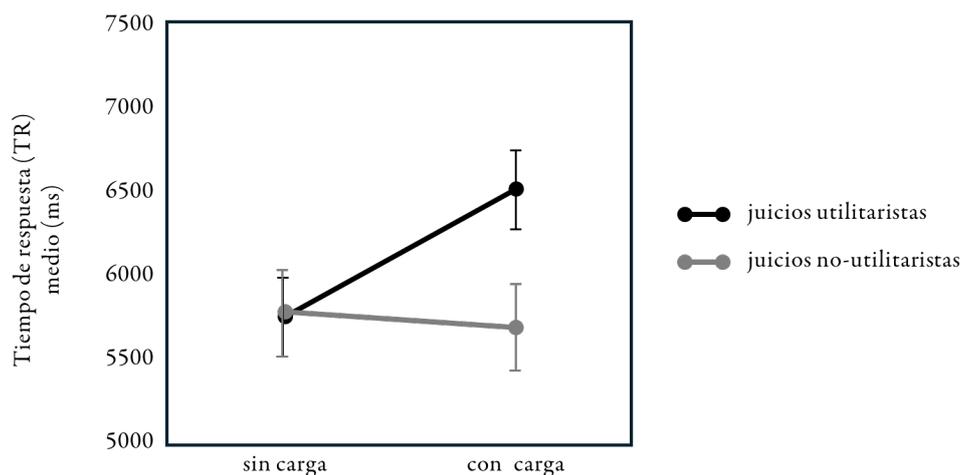


Figura 2. Relación entre el tiempo de respuesta de los juicios realizados y la carga cognitiva (para el conjunto total de participantes).

Asimismo, los juicios utilitaristas fueron más lentos que los no utilitaristas bajo carga ($p=0.001$), pero no hubo tal efecto en ausencia de carga ($p=0.91$). A continuación se dividieron los participantes entre aquellos que habían respondido más veces de forma utilitarista, y aquellos que habían respondido menos veces de tal forma –véase la Figura 3³¹.

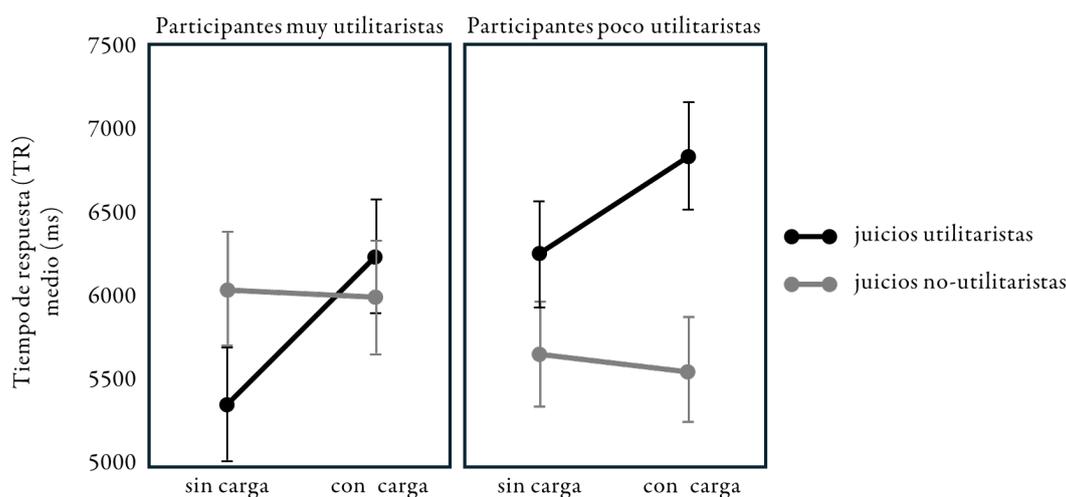


Figura 3. Relación entre el tiempo de respuesta de los juicios realizados y la carga cognitiva (distinguiendo entre participantes muy utilitaristas y poco utilitaristas).

Pero se observó que la carga no tuvo un efecto significativo sobre el juicio en ninguno de los grupos ($p=0.6$). Los participantes poco utilitaristas emitieron un 43% de juicios utilitaristas bajo carga (95% IC³²: 37-50%) y un 41% de juicios utilitaristas en ausencia de carga (95% IC: 35-48%). Asimismo, los participantes muy utilitaristas hicieron un 79% de juicios utilitaristas bajo carga (95% IC: 73-84%) y un 78% de juicios utilitaristas en ausencia de carga (95% IC: 72-83%). Así, a juicio de los autores, la carga cognitiva aumentó selectivamente el TR para el juicio utilitarista, produciendo la interacción predicha entre carga y tipo de juicio –utilitarista o no utilitarista. En la muestra completa, la carga aumentó el TR medio de los juicios utilitaristas en tres cuartos de segundo,

³¹ Efectos de la carga sobre el TR para los grupos de alta utilidad ($N=41$) y baja utilidad ($N=41$).

³² Intervalo de confianza.

pero no aumentó en absoluto el TR medio de los juicios no utilitaristas. Además, los efectos predichos del TR se observaron tanto en los participantes que tienden hacia el juicio utilitarista como en los que no. De este modo, estos resultados proporcionan evidencia directa de la asimetría hipotetizada entre los juicios –utilitaristas y no utilitaristas– y aquellos procesos que impulsan a estos, siendo los primeros impulsados por procesos cognitivos controlados y los segundos impulsados por procesos más automáticos. Aunque, los resultados obtenidos, a pesar de que la carga influyó en el TR, no mostraron que esto redujera la proporción de juicios utilitaristas, como cabría esperar según la teoría de los autores. Asimismo, aunque no se observó que los juicios utilitaristas fuesen más lentos que los juicios no utilitaristas en ausencia de carga en la muestra de todos los participantes ($N=82$), sí se observó en el grupo que tendía menos a juicios utilitaristas. Así, los autores se preguntan por qué los altamente utilitaristas no exhibieron este efecto; algunas de las posibilidades podrían ser que existan otros efectos que tienen que ver con la actitud más competitiva que pueden tener aquellos altamente utilitaristas, lo que llevaría a que en los participantes menos utilitaristas se observase un mayor TR; asimismo, también podría ser debido a que los altamente utilitaristas tienen un sesgo general hacia el juicio utilitarista –lo que disminuiría el TR para el juicio utilitarista que efectivamente se observa. Así, en ausencia de carga, este último efecto puede ser dominante. Si se acepta esta idea sí puede encontrarse una correlación sólida ($r=-0,43$, $p<0.0001$) entre la tendencia de un participante hacia el utilitarismo –es decir, el porcentaje de juicios utilitaristas realizados– y el TR promedio de ese participante para juicios utilitaristas en ausencia de carga. Curiosamente, observamos que la tendencia utilitarista no tenía relación con el TR para juicios utilitaristas bajo carga ($r=0.08$, $p=0.47$) y no tenía relación con el TR para juicios no utilitaristas, tanto bajo carga ($r=0.16$) como sin carga ($r=0.04$), $p>0.1$). Esto sugeriría entonces que hay un proceso adicional que reduce el TR en personas altamente utilitaristas en ausencia de carga, aunque este proceso sigue siendo susceptible a la interferencia cognitiva. De este modo, a la luz de los resultados y de la interpretación que los autores hacen de los mismos, consideran que para explicar este proceso será necesaria una expansión y/o modificación significativa de su teoría del proceso dual de la naturaleza racional-emocional de los juicios morales.

5. Naturaleza y límites de la filosofía experimental

Todo arte legítimo trata de los límites; el arte fraudulento siente que no tiene límite. El truco consiste en localizar esos límites evasivos. Estamos siempre corriendo en pos de ellos, pero de algún modo nunca se muestran.

Robert Smithson³³

¿Por qué es necesario bajar los conceptos fundamentales del pensamiento científico de sus campos olímpicos platónicos e intentar desvelar su origen terrestre? Respuesta: para liberarlos del tabú que llevan colgado y conseguir así mayor libertad en la formación de conceptos.

Einstein (1998, p. 125)

5.1. Naturaleza de la filosofía experimental

Parece de obligado cumplimiento hacer un alto en el camino e intentar ahondar de forma más detallada los dos pares de términos que vertebran este trabajo, a saber: “filosofía experimental”. ¿Por qué motivos? Como un modo de no ignorar las críticas a que la filosofía experimental es un oxímoron; considerándola como una posible crítica válida, aunque en muchas ocasiones cuando esta objeción es proferida ni siquiera es debidamente argumentada. Si el término “experimental” no es, ciertamente, unívoco, no digamos ya el de “filosofía”. Por supuesto, la pregunta de si la filosofía experimental es un oxímoron o no dependerá del significado que demos a cada una de las palabras en juego. Esto es: que el *definiens* “filosofía experimental” tenga además de sentido sintáctico, sentido semántico, esto es: que su extensión no esté vacía –aunque pueda ser el conjunto vacío–, lo cual depende de qué *definiendum* demos a cada *definiens*, “filosofía” y “experimental”, respectivamente.

Del cruce de dos ejes o criterios –filosófico-no filosófico y experimental-no experimental– podemos obtener cuatro combinaciones posibles: filosófico experimental; no filosófico experimental; filosófico no experimental; y no filosófico ni experimental. De este modo, podemos obtener una clasificación de las críticas a la filosofía experimental: aquellas que se realizan entendiendo la filosofía experimental como (a) filosófica y experimental; (b) como no filosófica pero sí experimental; (c) como filosófica, pero no experimental; y (d) como no filosófica ni experimental. Las críticas proveniente desde las coordenadas de (a) se centran en críticas metodológicas sobre el mejor modo de realizar los estudios experimentales, no es una crítica a la existencia de la filosofía

³³ En Ursprung (2013, p. 175).

experimental como tal como corriente filosófica, a diferencia de los tipos (b), (c) y (d). Dentro de (b) encontramos la crítica de que la filosofía experimental no es propiamente filosofía, sino psicología experimental. Esta objeción puede ir más allá y comprender la filosofía experimental –al ser en realidad psicología y no filosofía– una suerte de psicologismo. En este apartado nos centraremos en dicha crítica, y en aquella, también dentro de las coordenadas de (b), de que la filosofía experimental es un cientificismo –considerándose esto rechazable³⁴. Así, abordando esas críticas, se tratará la naturaleza de la filosofía experimental, pues es esta la que está en juego en dichos debates: ¿Es la filosofía experimental filosofía o psicología experimental? ¿Pueden diferenciarse los estudios de la filosofía experimental con los de las ciencias cognitivas?, y un larguísimo etcétera.

5.1.1. ¿Es la filosofía experimental filosofía?

Ríos de tinta se han vertido sobre esta cuestión. Para muchos se trata de una pregunta aterradora, pues se pasa uno años estudiándola, pero nunca termina de saber qué es exactamente aquello que comparten todas esas cuestiones que investiga, o caso la(s) metodología(s) que caracterizan a tal disciplina –así como cuáles debería de tener. Pero, aunque sea de difícil respuesta, su pregunta se nos presenta con absoluta obligatoriedad. Desde sus inicios en la Antigua Grecia, la filosofía se ha comprendido como la búsqueda del fundamento último de las cosas, de por qué estás son, presentan un orden –y no otro– conforme a lo mejor, etc.; se trataría de atender al ente en tanto que ente. Dicha cacería del fundamento se ha comprendido que radicaba en cuestiones de índole metafísica. Para H. Bergson existen dos tipos de metodologías: el análisis y la intuición (que rememora la distinción de Platón entre *dianoia* y *noesis*). Para Bergson, la aproximación propia de la metafísica es el de la intuición. Como dijo uno de los grandes expertos en la obra aristotélica, Giovanni Reale, la filosofía posterior a los filósofos griegos se separó entre aquellos que aceptaban la hipótesis del Eidos que planteó Platón en la segunda singladura, y aquellos que no lo hacían. Para aquellos que asumieron la hipótesis del Eidos, el modo de proceder de los segundos no les parece genuinamente filosófico; y, a su vez, los segundos consideran que los primeros son demasiado especulativos y tienen objetos de estudio carentes de sentido lógico. Como considera gran parte de la filosofía analítica heredera del positivismo lógico, el Ser no puede ser sustancializado, hipostasiado, etc., pues “ser” es ser el valor de una variable (Quine). Contra estas visiones que pretenden delimitar la tarea filosófica, encontramos aquellos que consideran que la filosofía es una disciplina indisciplinada, a caballo entre la ciencia y el arte, por lo que su propia naturaleza en un *in media res* de estas llevaría consigo la indeterminación de su caracterización. La filosofía analítica se declinaría más por la ciencia, y la filosofía continental –herederos principalmente de Hegel– más por el arte (al fin y al cabo la filosofía de autores como Nietzsche, Heidegger, Foucault, Schiller, etc., desemboca en una estética).

Por descontado, uno no puede pretender dar respuesta a la pregunta de si la filosofía experimental es filosofía sin antes definir el concepto de “filosofía” que estamos frenteando con el de “filosofía experimental”. ¿Cuál es la filosofía que se pretende *experimentalizar*? Entre las diferentes formas que en la historia de la filosofía ha habido de hacer filosofía encontramos, más que identidades, parecidos de familia, del mismo modo que ocurre con el arte, de tal modo que cuando miramos atrás a la historia y nos percatamos de que caen bajo la misma categoría de “arte” la Pasión según San Mateo de Bach, las pinturas de Cézanne y las cajas Brillo de Andy Warhol, o bajo la

³⁴ Las críticas de tipo (c) y (d) no serán desarrolladas por tener un carácter, o bien minoritario, o bien parecido al de aquellos que sí se expondrán. En el caso de (c), esto es, la crítica de que la filosofía experimental es filosofía pero no experimental podría venir desde sectores científicos que comprenden que los temas que aborda la filosofía experimental no son susceptibles de ser estudiados experimentalmente –lo cual coincidiría con la crítica en (b) al supuesto cientificismo de la filosofía experimental–. En cuanto a las críticas (d) serían semejantes a las de (c), pero al no considerar siquiera la filosofía experimental como filosofía, la objeción se extendería al rechazo directamente del estatuto de cientificidad de las ciencias sociales, humanas, considerando que la metodología experimental que emplean no es propiamente experimental (sobre la comparación entre la experimentación en las ciencias naturales, las sociales, y la filosofía experimental véase el apartado 5.1.); y, asimismo, dejaría de ser filosófica, pues, como se verá en las conclusiones, se considera esta suerte de “cientificismo” como un antihumanismo.

misma categoría de “filosofía”, la teoría eidética platónica expuesta mediante diálogos, la ética espinosista escrita al modo *more geométrico*, los aforismos nietzscheanos, los escritos de positivistas lógicos como Carnap y la filosofía de la ciencia formalizada de Mario Bunge, nos preguntamos qué es lo que se supone que tienen en común. “Nosotros reconducimos las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano” (Wittgenstein, 2021, p. 102), y tal “uso cotidiano” remite al uso que una comunidad de hablantes hace del mismo –por lo que habrá, tantos usos (significados) como diferentes comunidades de hablantes haya–. Asimismo, la polisemia de las palabras es un hecho constatado desde la Antigua Grecia, así pues, ¿por qué defender uno de esos significados como el único posible, como el *verdadero* significado? Como dijese Hume, los filósofos pasan rápidamente de hablar en una oración de hechos para hablar en la siguiente de derechos. Estando el aspecto normativo muchas veces implícito o encubierto. Cuando se dice que la filosofía es un saber de segundo grado, o que la filosofía es exclusivamente filosofía de la ciencia y epistemología, o que la filosofía trata de cuestiones generales y no puede usar una metodología propia de las ciencias que se encargan de las particulares, se está diciendo que *debería* ser la filosofía únicamente de esas tres formas, respectivamente.

En un sentido negativo, apofántico, diremos que la filosofía a la que se opone la filosofía experimental y que por tanto no cae dentro del concepto de filosofía del par “filosofía experimental” es, en un sentido general, la criticada filosofía de sillón. ¿Qué no es la “filosofía” de la “filosofía experimental”? (1) La filosofía de la filosofía experimental no tiene como modelo las artes como la poesía, a diferencia de la filosofía preconizada por María Zambrano (y que podría extenderse a la llamada hermenéutica moderna). (2) La filosofía de la filosofía experimental (la filosofía que sí puede ser experimental) no opera con meros conceptos teológicos secularizados. (3) La filosofía de la filosofía experimental no es un mero formalismo. (4) La filosofía de la filosofía experimental, en última instancia, no tiene como evidencias primarias intuiciones, pareceres, juicios valorativos, etc. O, al menos, de tenerlas, las estudia empíricamente a la par.

El problema de la filosofía no es que haya cuadros diferentes, es que hay marcos diferentes. Para que no haya tantas filosofías como metodologías se empleen, ¿qué deben tener en común las filosofías aristotélicas, kantiana, heideggeriana, analítica y experimental? O, en la línea de lo que se decía antes ¿acaso deben tener algo en común? Desde luego, podría decirse que lo que tienen en común es una historia compartida, que se hallan en diálogo, o mismamente que se llaman de la misma forma. Esa ausencia de marco común, que no ocurre en matemáticas, física, química o biología, impide que exista un progreso en filosofía semejante al de las ciencias. Parece que solo podemos aspirar a una suerte de progreso negativo, como comprendían algunos filósofos analíticos, pero si ni siquiera estamos de acuerdo con la metodología que debemos de utilizar –pues partimos de marcos incompatibles–, no parece fácil que pueda darse una reconciliación, aunque los filósofos experimentales muchas veces no rechacen el uso de análisis conceptual –como parece mostrar la metáfora de la filosofía de sillón–, sino que consideran la metodología experimental como una herramienta más: como dicen Sytsma y Livengood (2016), una metáfora más exacta sería la de caja de herramientas.

5.1.2. ¿Y experimental?

En muchos casos no encontramos, como tal, una crítica directa a la filosofía experimental, pero sí podemos inferir la crítica que sería a esta desde las coordenadas de su pensamiento filosófico. Las posibles críticas que se pueden hacer desde unas coordenadas hermenéuticas, heideggerianas, y, en general, todas aquellas escuelas filosóficas que tienen como antecedente el Romanticismo, el idealismo alemán y figuras como Dilthey, Bergson, etc., es que la filosofía experimental aplica de forma errónea las metodologías del estudio de los fenómenos naturales al estudio del ser humano/la filosofía. Esta crítica se engloba dentro de aquella más general que se hace sobre el cientificismo. Este puede comprenderse desde un sentido fuerte o débil. El cientificismo fuerte defiende que el conocimiento científico es el único modo riguroso de obtención de conocimiento. El débil, que el científico es uno de los mejores, pero no el único, pues también la filosofía se consideraría una disciplina que pudiera obtener conocimiento. Raymaud (Bunge, 2017) hace una clasificación de cuatro

posibles sentidos de cientificismo. Para las pretensiones de este apartado, cabe sacar a colación el cuarto sentido, esto es: cientificismo como aplicación del método científico a todas las materias. A este tipo de cientificismo Raynaud lo denomina “cientificismo metodológico”, y es precisamente aquel que suele criticarse desde el discurso diltheyniano de las *Geisteswissenschaften*, a saber, de las ciencias del espíritu. Como se comentaba, la tradición hermenéutica, posestructuralista francesa, etc., que trascurrirá en la época contemporánea seguirá la línea de esta crítica de Dilthey al cientificismo. La cual también está presente en economistas liberales como Hayek, el cual en su libro *La contrarrevolución de la ciencia. Ensayos sobre el abuso de la razón* (1952) afirma lo siguiente:

Pero para evitar cualquier malentendido en este punto, debemos hablar, dondequiera que nos incumba, de “cientificismo” [*scientism*] o de prejuicio “cientificista” [*scientism prejudice*] no respecto al espíritu general de investigación desinteresada sino de la imitación servil del método y el lenguaje de la ciencia (...). Deberíamos hacer notar que, en el sentido en que usamos estos términos, describen, por supuesto, una actitud que es, sin lugar a dudas, no científica en el verdadero sentido de la palabra, ya que implica una aplicación mecánica y acrítica de hábitos del pensamiento a campos diferentes de aquellos en los que se han formado. (Hayek, 1952, pp. 15-16)

Bertrand Russell en *La perspectiva científica* (1931) avisa de un posible escepticismo esterilizador debido a una ciencia que persigue más el poder que la verdad. Para este, el futuro debe de abordarse desde una perspectiva científica, aunque el futuro de una ciencia sierva del poder pueda ser un futuro aterrador. Russell afirma en el libro antes citado: “Todo conocimiento que poseemos es, o conocimiento de hechos particulares, o conocimiento científico” (Russell, 1983, p. 69). La crítica de Hayek que se mencionaba sobre la ilicitud de la aplicación indiscriminada de la metodología científica a la *omnitud rerum* no puede extrapolarse, *mutatis mutandi*, a la filosofía experimental, pues cabría demostrar que la aplicación que esta hace es sin discriminación, sin atender a la naturaleza del objeto que estuviera estudiando, pero este, más que ser un juicio sustentado empíricamente, es un prejuicio.

La aplicación de la estadística en las ciencias sociales ha revolucionado la forma en que se llevan a cabo investigaciones y se interpretan datos. La estadística permite identificar patrones y tendencias en datos complejos, facilitando así la comprensión de fenómenos psicológicos, antropológicos, socioeconómicos y culturales. Sin embargo, la utilización de la estadística en este ámbito presenta tanto ventajas como desventajas, y sus diferencias con la metodología de las ciencias naturales son notables. Uno de los principales beneficios de la estadística en las ciencias sociales es la identificación de tendencias, lo que permite a los investigadores formular hipótesis y teorías basadas en datos empíricos. Además, la estadística proporciona una manera de cuantificar resultados, facilitando la comparación y generalización de los hallazgos. No obstante, es más difícil aislar todos los factores que entran en juego en las ciencias sociales, lo que puede llevar a cuestionamientos sobre la científicidad de estas disciplinas, como ha señalado Mario Bunge (. Pero este problema de aislamiento de variables y problemas de medición no solo afecta a la filosofía experimental, sino también a las ciencias sociales en general e, incluso, a las ciencias empíricas. Por ejemplo, el principio de incertidumbre de Heisenberg en física nos dice que no se puede medir de forma simultánea la velocidad y la posición de un electrón, y el experimento de la doble rendija muestran cómo la observación puede afectar el comportamiento del objeto estudiado, algo que también puede suceder con los participantes de encuestas en ciencias sociales. Además, aunque el mundo presenta una serie de regularidades cognoscibles, como la periodicidad del Sol o la gravedad, estas regularidades pueden no ser tan evidentes en el ámbito humano. La estadística también enfrenta problemas propios, como la posibilidad de manipulación y malinterpretación de datos, reflejada en la famosa frase de Churchill: solo confío en las estadísticas que yo manipulo. Pero estos problemas a menudo se deben a un uso incorrecto o retórico de la estadística, especialmente en política, más que a fallos inherentes a la disciplina. Por lo tanto, es importante diferenciar entre los problemas externos derivados de su uso inapropiado y los desafíos internos propios de la estadística, que representan un reto para la filosofía experimental, cuya metodología se basa en el análisis estadístico. Pero, podría decirse, que lo que perdemos usándolo es mucho menos que lo que ganamos empleándolo.

5.2. Valor de la filosofía experimental

Aunque no se comprenda la filosofía experimental como filosofía, no quiere decir ello que no pueda ser filosóficamente relevante (Alexander, 2010) del mismo modo que son relevantes las diversas ciencias –o al menos deberían de serlo, aunque algunas corrientes filosóficas no atiendan a estas. Desde las coordenadas del programa positivo cabe la posibilidad de un mantenimiento de metodologías tradicionales filosóficas junto con la realización de estudios experimentales, a diferencia de en el caso del programa negativo que propondría toda una reconstrucción de la filosofía desde sus propios cimientos. Asimismo, los estudios realizados en los últimos 20 años han probado que en muchos casos las intuiciones de las personas no coinciden con lo que los filósofos habían asumido tradicionalmente. Así pues, cabe la pregunta de cuál se supone que es la importancia de la filosofía experimental para el proyecto analítico. A medida que se han realizado estudios experimentales, más se ha hecho patente que las intuiciones desempeñan un papel destacado en el proyecto analítico. Aun así, existen críticos que niegan que pueda ser relevante. De este modo, la relación entre filosofía experimental y filosofía analítica puede concebirse de tres maneras: 1) La filosofía experimental no puede responder a las cuestiones planteadas por el proyecto analítico. 2) La filosofía experimental puede hacer contribuciones significativas al proyecto, y la relación entre ambas es colaborativa, combinando la experimentación con la reflexión teórica tradicional. 3) Algunos elementos centrales del proyecto analítico han estado equivocados desde el principio y la filosofía experimental no puede resolver esas cuestiones. La 1) es característica de algunos filósofos analíticos como Williamson, Dretske, Genoveva Martí, etc. La 2) propia del programa positivo la defienden autores como Knobe, Machery, Weinberg, Stich, Nichols, e, incluso Cappelen, que, como se verá, es crítico con el supuesto papel que según la filosofía experimental desempeña las intuiciones en el proyecto analítico, pero reconoce la posible utilidad que puede tener el método experimental en cuanto clarificación de cómo se utilizan realmente las intuiciones en la práctica filosófica. Y la 3) se correspondería con el programa negativo de la filosofía experimental, como ya se dijo.

A pesar de que algunos autores no reconozcan la relevancia que puede tener la filosofía experimental para el proyecto analítico –y consiguientemente, su valor–, existen otras características propias de la metodología de la filosofía experimental que son valiosas. Francis Bacon, hace cuatro siglos, ya vino a apuntar uno de los puntos fuertes que tiene la filosofía experimental –contemporánea– con respecto a otros tipos de metodologías filosóficas. En su obra *La gran restauración* (1620) el canciller dice:

Así, en todo experimento nuevo y un poco más sutil –aunque cierto y probado en nuestra opinión–, añadimos la abierta descripción del experimento de que nos hemos servido, de forma que –estando patente nuestra manera de proceder– pueden ver los hombres los posibles errores cometidos y se vean incitados a buscar pruebas más seguras y más rebuscadas si ello es posible. (Bacon, 2011, p. 40)

El proceder de la filosofía experimental se sirve de ese espíritu que para Popper motivaba a todo científico: querer que otros compañeros –o ellos mismos– falsasen sus propias teorías. El científico es –o, al menos, debería de ser– más que un defensor a ultranza de su teoría, uno de sus mayores objetores. Solo así se podría eliminar el dogmatismo al que son tendentes muchas escuelas filosóficas. Además, los filósofos experimentales han incorporado una práctica sana de la ciencia que la llevó a su desarrollo constituyéndose hasta hoy en día como uno de los mejores modos de obtención de conocimiento, a saber: la comunidad científica. Asimismo, una característica común de la filosofía experimental y la filosofía analítica o científica es evitar la ambigüedad semántica, esto es, que el sentido y la extensión de una proposición P sean imprecisos. La ciencia busca formulaciones lo más claras, específicas y exactas posibles, a diferencia de las pseudo ciencias –véase la astrología y su uso intencional de un lenguaje vago, poco específico y demasiado general. La metodología experimental evita, como decía Voltaire que le ocurría a Descartes, descubrir los errores de los antiguos para sustituirlos por los suyos propios³⁵. O, si al menos no lo consigue efectivamente evitar,

³⁵ “Notre Descartes, né pour découvrir les erreurs de l’antiquité, mais pour y substituer les siennes”. En Voltaire. 1915. *Lettres philosophiques*, p. 168.

sí lo pretende y puede de forma más clara identificarlos. Así, aunque quizá no se esté libre de menor error, será más fácil identificar el error.

Así, se podría caracterizar la metodología de la filosofía experimental como aquella que pretende liberarse de factores “irracionales” al menos en lo que respecta a la fundamentación, al contexto de justificación, de forma pareja a las pretensiones que tenían los filósofos del Círculo de Viena o de Berlín (aunque, como se vio, esta analogía tiene muchos matices). Pero ¿qué se entiende por “racionalidad” o “irracionalidad”? No cabe en este punto caer en la hipostatización de la razón (la batalla de la Razón frente a los irracionales). La racionalidad debe de poder comprenderse no cayendo en un espiritualismo, mentalismo (el sujeto fantasmal que es el científico en Popper) o psicologismo. No cabe olvidar la dimensión material. La razón son procesos racionales que implican un sujeto dotado de un sistema nervioso, de un cuerpo con el cual opera, está inserto en un contexto sociológico concreto, etc. En Comte existe esa crítica a la racionalidad ahistórica hipostasiada al entender que la interpretación que hacemos de nuestras representaciones está mediada por el contexto social-histórico –de ahí que Comte acabara supeditando la sociología al resto de las ciencias. Esto es, ante un mismo fenómeno, dependiendo del estadio social en que estuviera pasando la sociedad en donde estuviéramos inmersos (teológico, metafísico o positivo/científico) daríamos cuenta de él apelando a una explicación teológica, metafísica o positiva. Pero esto no quiere decir que todos los esquemas mitopoiéticos significativos de una sociedad trivial no son exclusivamente racionales –tienen momentos de inconsciente, de emocionales, invisibles...–, pero sí asertivamente racionales en el momento en que se codifican en un lenguaje, en una mitología. Así, cuando incluso se sostiene algo contradictorio, esto puede ser entendido, no como algo irracional, sino como un fruto degenerado de la razón (la razón produce sus propios monstruos); no dándose entonces al margen de la razón. Por ende, lo que normalmente se entiende como “irracional” sería una versión degenerada, o incluso “infantil” de la razón. De esto da debida cuenta las escuelas funcionalistas y neofuncionalistas en sociología. Las creencias que se consideran irracionales, desde nuestro marco actual, cumplían una funcionalidad –política, religiosa, de cohesión social, supervivencia, etc.– en ese contexto social-histórico. Superar la visión raquíca de racionalidad no nos debe llevar al extremo opuesto de una suerte de relativismo radical –contra el sesgo cognitivo propiamente humano que tiende al binarismo–, sino más bien nos debe conducir a comprender que la racionalidad es una actividad humana, sujeta a las leyes de la historia, del movimiento, y que no debe de confundirse con el concepto de “verdad”. La razón puede ser un instrumento para llegar a un conocimiento sobre el mundo, y aunque la racionalidad propia de un estadio positivo-científico nos sea más oportuno para hacer ciencia, o para que se pudieran desarrollar las distintas ciencias y tecnologías en un determinado punto, no quiere decir que, por ejemplo, los griegos fueran “irracionales” por hacer sacrificios a los dioses, o que la metodología de la filosofía analítica lo sea al no ser experimental, del mismo modo que las ciencias. El valor de cada creencia, método, etc., debe ponerse en el contexto de su surgimiento, donde presentaba una función relevante, incluso para el advenimiento de otras creencias que contuvieran más verdad, o metodologías que permitieran obtener más creencias verdaderas.

5.3. ¿Cuáles son los límites de la filosofía experimental?

Podría decirse que los límites de la filosofía experimental son los límites de la experimentación en general, y de la aplicación de la experimentación para dirimir cuestiones filosóficas en particular. Algunos se pueden preguntar cuál es la relación entre las intuiciones que la gente corriente tiene y las cuestiones filosóficas: cuáles son las condiciones necesarias y conjuntamente suficientes de un concepto filosófico, qué teoría ética es la correcta, qué es la libertad, o el Ser. De igual forma estas personas se pueden preguntar igual de atónitos qué tiene que ver el comportamiento de una paloma, de una rata o de un chimpancé con la conducta humana, o los guisantes con que dos padres con ojos marrones tengan un hijo con ojos azules. Quizá en un principio pareciera que nada, pero solo con el tiempo la observación y experimentación llevó a comprender qué relación había. Los límites propios de toda experimentación científica han de sumársele otros propios de la experimentación que tiene como objeto de estudio las intuiciones de la gente, o sus creencias, o la relación

entre los mecanismos psicológicos y neurológicos y dichas intuiciones o creencias. Al fin y al cabo, nos topamos con el gran problema de la mente humana, de cómo está operando, qué determinados *inputs* llevan a determinados *outputs*, o, dicho de otro modo, qué ocurre en esa suerte de caja negra en la que se es consciente de los *inputs* que entran y de los *outputs* que salen, pero se ignora qué está teniendo lugar dentro de la caja. Decía Brentano que el problema de la mente sería un problema de difícil respuesta en tanto que tenemos que desdoblarnos en aquella “mente” que observa y aquella “mente” que es observada.

Pero, como rezaba el *motto* que introducía este apartado: cualquier arte legítimo se basa en los límites. Si la ciencia ha logrado llegar a donde ha llegado es porque ha sabido poner límites, delimitar su objeto y campo de estudio. En la época actual en donde impera el lema *no limits*, los límites son vistos como algo negativo, pero que la filosofía experimental tenga límites, más que constituir una crítica a esta, representa su fortaleza. Como ponía de ejemplo Kant, la paloma cree que volaría mejor si no tuviera la resistencia del aire, sin saber que es precisamente el aire la condición de posibilidad de que pueda volar. Es importante ser consciente de los límites de los estudios experimentales: de aquello que estos pueden decir, y de aquello que no. El uso de análisis estadístico es una herramienta muy poderosa, pero cabe tener precaución a la hora de interpretar los resultados. Para que la parte de discusión de los estudios experimentales no sea mera “poesía”, el investigador/los investigadores tienen que poseer también unos ciertos valores morales, en especial la prudencia con vistas a no concluir de forma apresurada aquello que los resultados no dicen, pero que le hubiera gustado a uno que dijeran. Desde luego, los datos –y la metodología sistemática para obtenerlos y operar con ellos– no son suficiente, no estamos ante ese “señores, aquí solo hacen falta datos” del profesor Roger al inicio de la novela *Tiempos difíciles* de Dickens. En algún momento, más pronto que tarde, cabrá despegar los pies del suelo y saltar a un dominio más especulativo donde los datos ya no pueden, aunque quieran, decir nada relevante para la empresa investigadora, ya sea filosófica o científica. Por mencionar a otro gran literato, Arthur Conan Doyle dijo a través de su célebre detective Sherlock Holmes que es un error capital teorizar antes de tener datos. Sin darse cuenta, uno empieza a deformar los hechos para que se ajusten a las teorías, en lugar de ajustar las teorías a los hechos. Aunque lo dicho por el genio deductivo no parece casar muy bien con la práctica científica, donde la teorización y la observación de los hechos que vayan a confirmar la teoría se encuentran mezclados en casi una suerte de *totum revolutum*. Además, la separación entre teoría y hechos es ilusoria. Como comprendiera Hanson “son las personas las que ven, no sus ojos” (Hanson, 1977, p. 81). Una persona puede “observar” una cosa distinta a otra persona por numerosos motivos: qué es aquello que quería encontrar al observar, la teoría que pudiera cada uno defender, etc. Existe una carga teórica indudable en las observaciones; los hechos son comprendidos al trasluz de la teoría –y, además, esta es reformulada constantemente:

La relación entre teoría y hecho experimental es mucho más conflictiva de lo que el empirismo sostenía. Ni los hechos ni los datos son hechos o datos científicos aisladamente sino en el interior de la teoría que los convierte en tales; ni hay criterios objetivos que permitan asegurar cuándo, dada una proposición, la misma es fáctica y, de serlo, si lo es en cualquier contexto o solo en aquellos en los que tenga sentido; ni la experimentación «desnuda» enseña qué es lo que hay que rechazar de una teoría... Debería disponerse de teorías alternativas que permitieran resultados diferentes de tal manera que un experimento pudiera contradecir al menos a una de las teorías. En otras palabras, el experimento crucial o decisivo solo podría serlo respecto a dos teorías alternativas. Sin embargo, tal tipo de experimento solo será decisivo en el marco de una teoría previa que le haga tomar dicho papel. En otras palabras, es la teoría quien determina qué tipo de objetos son sus observables y qué tipo de experimentos pueden realizarse en el contexto que ella caracteriza. De esta forma, la teoría no es una mera agrupación de proposiciones con una estructuración más o menos deductiva, sino que es, a la vez, la que va a determinar su propio espacio verificador. (De Lorenzo, 1980, pp. 15-16)

Así, otro de límites que tiene la filosofía experimental, en concreto la ética experimental, es el paso del ser al no ser; el paso del hecho al derecho, de aquello que nos dicen los datos a aquello que tenemos que hacer con ellos. Aquí estriba otra de las críticas efectuadas por los objetores de la filosofía experimental, pues si la filosofía es ante todo normativa –no describe cómo la gente piensa, sino cómo debería de pensar–, la filosofía experimental solo puede mediante su método experimental describir, no prescribir. Así, para hacer realmente filosofía, la filosofía experimental tendría

que caer en la especulación que crítica del método analítico. Esto es, como existe una brecha entre el ser y el deber ser, tal hiato, de querer tratar ese “deber ser”, solo puede ser resuelto mediante un salto especulativo que no se base en los hechos. Como ocurre en Kant, por un lado está la razón pura, y por otra la práctica, sin poder haber conseguido este en vida reconciliarlas, ni la tradición posterior. Pero esta brecha entre ser y deber ser no deja de ser discutible, y quizá no *deba* ser presentada como si el ser y el deber ser estuvieran de hecho tan distanciados. Hans Jonas en su libro *Principio de responsabilidad* comprende que “las nuevas capacidades de acción requieren nuevas reglas éticas y quizás, incluso, una nueva ética” (Jonas, 2015, p. 59). Jonas invierte el principio kantiano según el cual “puedes, puesto que debes”, por el de “debes, puesto que puedes”. Lo dicho no quiere decir que solo por el hecho de que puedes hacerlo, debes de hacerlo –véase, por ejemplo, construir una bomba nuclear–, sino que el deber no hace acto de presencia hasta que no hay un poder; el deber tendría la labor de poner límites a dicho poder. Esto es: “la responsabilidad es un correlato del poder, de tal modo que la clase y la magnitud del poder determinan la clase y la magnitud de la responsabilidad” (Jonas, 2015, p. 212). Así pues, parece que la irrupción de la filosofía experimental, con la información que puede obtenerse gracias a sus experimentos, modifica la escena de lo que es, y, por tanto, una reformulación de lo que debe ser, de la esfera normativa, aquella supuestamente inalcanzable por la mera descripción del mundo. En última instancia: exige una reconstrucción de la ética, de la filosofía en general.

6. La filosofía experimental y sus críticos

La existencia del método experimental nos hace creer que disponemos de los medios para librarnos de los problemas que nos inquietan; si bien problema y método pasan de largo transversalmente.

Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*

La filosofía experimental sufrió ataques desde, prácticamente, antes de constituirse como una corriente filosófica propiamente dicha, pues la metodología que proponía rompía con la forma “natural” de investigación filosófica. Acertadamente, Peter Singer señaló que:

Muchas personas dan por sentado que todo lo natural es bueno. Es muy posible que piensen que, si nuestras intuiciones morales son naturales, deberíamos hacerles caso, pero eso sería un error. Como John Stuart Mill señalaba en su ensayo *Sobre la naturaleza*, la palabra “naturaleza” o bien significa todo lo que existe en el universo, incluyendo a los seres humanos y todo aquello que estos crean, o bien significa el mundo tal y como sería haciendo abstracción de los seres humanos y de todo lo que los estos aportan. En el primer sentido, nada de lo que hagan los seres humanos sería antinatural. En el segundo sentido, la afirmación de que algo de lo que hacen los seres humanos es “antinatural” no sería en absoluto una objeción para seguir haciéndolo, puesto que todo lo que hacemos constituye una interferencia en la naturaleza y, obviamente, buena parte de esta interferencia, como por ejemplo el tratamiento de las enfermedades, es muy deseable. (Singer, pp. 17-18)

Parece que lo “natural” en la historia de la filosofía, como se ha visto, es apelar a intuiciones como evidencias primarias de sus teorías. Pero, aunque sea natural por frecuente, no quiere decir que sea lícito ese procedimiento. Ya Stuart Sutherland (1996) atisbó que la excepción no es la irracionalidad, sino la norma³⁶. Pero que este sea lícito o ilícito es todavía objeto de debate.

El presente apartado de críticas a la filosofía experimental y sus respuestas no pretende ser un análisis exhaustivo y pormenorizado de todas las objeciones que ha recibido la filosofía experimental y cómo se han contestado –o se pueden contestar–, pues eso merecería bien un trabajo aparte, sino exponer las principales críticas hacia esta corriente. Se vio en el anterior apartado sobre la naturaleza y los límites de la filosofía experimental algunas críticas que, sobre todo, se pueden hacer desde unas coordenadas exógenas de la filosofía analítica o de la filosofía experimental, pero estas posibles críticas, aun no siendo desdeñables –y por eso se han comentado– no forman parte de las principales críticas a la filosofía experimental. Así, siguiendo la clasificación que hace Mukerji (2019, pp. 131-162), se hará una distinción de las críticas a la filosofía experimental en (A) objeciones metodológicas y (B) filosóficas. De las críticas del primer tipo se comentará: 1) la crisis de la replicabilidad y 2) otras objeciones que tienen que ver con la interpretación de los datos y/o cómo los estudios tienen que ser diseñados. Con respecto a las críticas de tipo filosófico, cabe

³⁶ Lo normal no puede confundirse con lo frecuente. La medicina no solo se ocupa de mantener al cuerpo con vida, sino de definir qué se entiende por salud y qué por enfermedad, qué es normal y qué patológico –véase las obra de Canguilhem *Lo normal y lo patológico* (1974), o las de Carme Valls-Llobet sobre epistemología feminista de la medicina.

centrarse básicamente en dos: 1) La supuesta incompreensión de la filosofía analítica de las intuiciones y su papel en la filosofía tradicional; y 2) La defensa de la intuición externa.

6.1. Objeciones metodológicas

6.1.1. Crisis de replicabilidad

La crisis de replicabilidad es, en muchos casos, un simulacro de incendios. Esto es: no hay fuego a la vista, pero la sirena de alarma suena y tenemos que evacuar el edificio aun no habiendo peligro alguno de permanecer en él. La crítica a la supuesta replicabilidad de los estudios experimentales no es nueva, lleva años estando presente en la psicología, y antes de en esta, en la epidemiología. En psicología, se suele criticar que la mitad de los experimentos no han replicado, o si lo han hecho se ha visto que los efectos que mostraban los antiguos experimentos han resultado ser más tenues – véase el caso del sesgo de confirmación. Pero ¿qué significa que la mitad de los experimentos no haya replicado? Exacto, que la otra mitad sí lo ha hecho. Además, esta no puede ser una crítica a la propia metodología (al igual que no es una crítica a la lógica formal que se puedan construir fórmulas que no bien formadas o fórmulas que no sean válidas en ningún modelo). Asimismo, según investigó el *X-Phil Replicability Project*, el 70% de los estudios que se intentaron replicar –40 estudios publicados entre 2003 y 2015. Estas replications se realizaron de forma rigurosa mediante 20 equipos de investigación repartidos en 8 países distintos (Cova, 2021). Así se comprobó, experimentalmente, que no existía algo así como una crisis de replicabilidad en la filosofía experimental.

Además, la crítica a la crisis de replicación contiene un doble engaño: el primero, cae en la trampa de centrarse solo en aquella parte que a uno le interesa para apoyar su tesis, esto es, en la mitad de los estudios experimentales que no han replicado –lo que viene siendo, el sesgo de confirmación; el segundo, confunden que algunos estudios experimentales no repliquen a que la metodología de elaboración de estudios experimentales y de replicación de estos no tenga validez. Como se veía en el anterior apartado sobre la naturaleza y los límites de la filosofía experimental, precisamente donde los críticos ven el talón de Aquiles de la filosofía experimental, resulta ser más bien su punto fuerte. ¿Qué tasa de replicabilidad tiene la crítica a la economía política de Karl Marx? ¿y la del inconsciente colectivo y arquetipos de Carl Jung? Tal y como fueron presentadas por los respectivos autores ninguna es replicable, aunque se podría pensar formas de testear sus tesis experimental. Luego lo que puede poner en jaque a los estudios experimentales –aunque si no cumplen este criterio no podrían ser considerados como tales– no es que de hecho repliquen, sino que sean replicables.

Aun suponiendo que existe efectivamente algo así como una “crisis de replicación” en los estudios de filosofía experimental, uno, ante tal escenario, tiene dos posibles opciones: o bien abandona la metodología experimental –¿para adoptar cuál mejor? –, o bien intenta mejorar los futuros experimentos para que puedan ser replicados (si el problema es la incapacidad de replicación), o bien nos sirven que no hayan replicado para rechazar hipótesis, teorías, creencias, etc., lo cual ayuda al progreso de dicha investigación, aunque sea por un progreso negativo. La elección de una u otra opción parece ser una cuestión de preferencias, como cuando Einstein formulando su teoría de la relatividad tenía que dirimir si aquello que estaba equivocado era su hipótesis o uno de sus supuestos auxiliares (esto es: la física newtoniana). Pero, como se mencionaba, si no se sigue esta metodología –y algún tipo de método debe de seguirse sí o sí– ¿cuál seguir? En este punto es pertinente sacar a colación de nuevo uno de los objetivos principales de la filosofía experimental, y es proporcionar algún tipo de justificación –más allá del meramente formal– al conocimiento filosófico. Pero muchos filósofos analíticos han considerado que la filosofía experimental, aun suponiendo que posee un método experimental, de nada sirve porque en ella está presente sobre todo confusión conceptual.

La confusión y vaciedad de la psicología no se puede explicar porque sea una «ciencia joven»; no se puede comparar su estado, por ejemplo, con el de la física en sus comienzos. (Más bien con el de ciertas ramas de la matemática. Teoría de conjuntos.) En psicología existen precisamente métodos experimentales y confusión conceptual. (Como en el otro caso existen confusión conceptual y

métodos de demostración.) La existencia del método experimental nos hace creer que disponemos de los medios para librarnos de los problemas que nos inquietan; si bien problema y método pasan de largo transversalmente. (Wittgenstein, 2021, p. 307)

Wittgenstein considera que en psicología se dan métodos experimentales, pero confusión conceptual. De igual modo Genoveva Martí (2009) considera que el estudio de Machery, Mallon, Nichols y Stich, “Semantics, cross-cultural style” (2004), –que se ha descrito en el apartado cuarto– parte de una confusión entre la referencia semántica y la referencia convencional, de los hablantes. Siendo para Martí un sinsentido defender en la actualidad que la referencia de los nombres propios no sea de tipo causal-histórica y no descriptivista; el debate si quiera, para esta filósofa, no ha lugar. Asimismo, para Martí, la filosofía experimental –además de no ser propiamente filosofía– no es relevante para la filosofía; es más, es superflua, pues a su juicio la filosofía ya recoge datos empíricos, ya hace ese ejercicio de recolección de las intuiciones de la gente, de cómo usan el lenguaje los hablantes, etc. Luego, o los experimentos están mal hechos y no pueden concluir lo que concluyen porque parten de una confusión conceptual, o son superfluos. Respecto de la primera posibilidad, que existan experimentos mal diseñados o pilotados o interpretados sus resultados, no quiere decir que el método experimental que propone como herramienta filosófica la filosofía experimental sea incorrecta, del mismo modo que no lo es que John Needham en 1745, con vistas a testear la teoría de la generación espontánea, no tapara debidamente los recipientes que contenían caldo de carne hervido –para matar microorganismos que pudieran estar previamente en este. Se trata de un fallo del experimento, no de la experimentación. Pues fue justamente otro experimento, el realizado por Pasteur –aunque ya hubo precedentes en Redi o Spallanzani– que, eliminando esa posibilidad mediante el diseño de matraces con cuello de cisne –evitando, así, que entraran microorganismos–, demostró que la teoría de la generación espontánea de gusanos, moscas o incluso ratas sostenida desde la Antigüedad estaba equivocada. El mal diseño de experimentos, desgraciadamente, no es algo infrecuente, pero de este hecho no es más susceptible la filosofía experimental que cualquier otra ciencia experimental. La historia de la ciencia está plagada de ejemplos de experimentos mal diseñados –o, dicho de otro modo, no diseñados tan bien como deberían para que puedan ser concluyentes con aquello que se quiere probar. Por mencionar a unos pocos tenemos: los experimentos de Johann Joachim Becher y Georg Ernst Stahl que supuestamente apoyaban la teoría del flogisto, los de Fleishmann y Pons sobre la fusión fría, o los más recientes de 2014 de Haruko Obokata que sostenía haber probado experimentalmente que las células madre podían ser creadas exponiendo células maduras a un estímulo ácido³⁷. Como última anotación al respecto, cabe diferenciar el fraude y tergiversación de los resultados de manera intencionada, con los tamaños de efecto, *P-hacking*, o, como diría Daniel Kahneman, el *ruido*, pues son muchas veces interferencias inevitables –o al menos muy difíciles de evitar, o, como en el caso del *P-hacking*, tergiversación no intencionada.

6.1.2. Teoría de la mente, medición y validez

Los seres humanos³⁸ somos unas máquinas atribuyendo estados mentales a terceros, no porque acertemos haciendo dicha atribución –más bien todo lo contrario–, sino porque lo hacemos constantemente en nuestro día a día. Según la teoría de la modularidad de la mente y la psicología evolucionista³⁹, en la época del Pleistoceno habría surgido un módulo –módulo de teoría de la mente– que tendría la función de atribuir estados mentales a terceros. Adaptativamente, este módulo habría presentado un beneficio en términos de supervivencia, manteniéndose, consiguientemente, hasta la actualidad. Aunque el problema de inferir estados mentales propios y ajenos es una dificultad general que atañe a todos los tipos de saber, incluido a la filosofía tradicional, así como a las

³⁷ Este último caso además añade una particularidad más que, por descontado, puede darse en los estudios experimentales que se publican. Los estudios de Obokata no solo estaban mal diseñados y no se conseguían replicar, sino que se descubrieron irregularidades significativas de los datos originales. Así, cabe distinguir entre los experimentos mal diseñados, de aquellos bien diseñados, pero que no han podido ser replicados todavía.

diversas ciencias, parece que en el caso de la filosofía experimental se manifiesta esta problemática de la impenetrabilidad de los estados mentales propios y ajenos con una mayor dureza, pues pareciera que estos estudios experimentales parten de la premisa (implícita) de la no-impenetrabilidad –o, para no formularlo con una doble negación: de la posibilidad de accesibilidad a estos– pues, de no asumir que podemos tener acceso a los estados mentales, propios y de terceros, no tendrían validez las conclusiones que podemos derivar de los estudios experimentales, los cuales se basan, tanto en la respuesta de las encuestas por parte de los encuestados, como en la interpretación que los filósofos experimentales hacen de dichas respuestas, de la capacidad de penetrabilidad –o no– de los estados mentales propios y de la posible inferencia –o no– de los estados mentales de terceros mediante la inferencia que estos hacen de la inferencia a su vez que los encuestados hacen de sus creencias, emociones, intuiciones, etc.

Asimismo, parece una verdad compartida por todos que la gente miente, sobre todo en las encuestas –aunque estas sean anónimas–. Esta crítica podría testarse experimentalmente, aunque si la tomamos como una premisa verdadera, este ejercicio no nos serviría de nada, más que entrar en un proceso *ad infinitum* de comprobación de si la gente miente mediante más encuestas que lo prueben –aunque desde el programa cognitivo se podría capturar la actividad cerebral peculiar que tuviera alguien al mentir. Los estudios experimentales deben tener la característica que Kant quería que tuviera el gobierno, esto es: que funcione aun estar constituido por demonios. Pero dejando a un lado el hecho de que pudieran mentir –al no tener mucha relevancia práctica–, una de las objeciones, como se adelantaba, es que en las encuestas utilizadas en muchos de los estudios se le pide al encuestado que piense qué piensa un agente de la viñeta descrita; o qué cree que está creyendo que cree dicho agente; o, en los casos menos engorrosos, qué cree el participante que haría si estuviera en la situación descrita. Asimismo, utilizando encuestas que permitan una respuesta desarrollada por parte de los encuestados pueden testarse las conclusiones a las que han llegado muchos estudios experimentales que se basaban en las respuestas de los encuestados –pues las opciones de contestación suelen ser escalas nominales como “sí/no”, escalas tipo Likert, escalas de diferencial semántico, escalas tipo Stapel, etc. Es decir, puede ser que los diseñadores del experimento consideren que si una mayoría de personas responde “sí” eso apoya la teoría A, pero si se les pidiera a los encuestados que dieran razones⁴⁰ de por qué contestan que “sí”, quizá los resultados no serían ya tan concluyentes. Pero, aunque esto pudiera ser interesante en algunas ocasiones, sobre todo a la hora de reformular las viñetas, es más complicada de aplicar. Escalas como la de Likert son fáciles de entender, pueden aplicarse a una amplia gama de temas y contextos, y permite el uso de diversas técnicas estadísticas para analizar las respuestas. Así, parece que la objeción ToM –*Theory of Mind*–, si bien puede ser un problema, este parece inevitable; además, la propia filosofía analítica también tendría ese mismo inconveniente, incluso, de forma más destacada, pues no dispone de una recolección rigurosa, cuantificada, de dichas reacciones intuitivas ni son analizadas con herramientas estadísticas que les resta subjetividad. Aun así, los críticos de la filosofía experimental que hacen una defensa de la intuición experta podrían argüir que aunque inferir el estado mental propio y de terceros es inevitable, los filósofos lo hacen mucho mejor que los no filósofos. Y, asimismo, estos podrían argumentar que los filósofos podrían justificar dichas intuiciones. ¿Qué imaginan? Efectivamente esta tesis, por qué no, plausible, ha sido testeada –véase el artículo “A dissociation between moral judgments and justification” de Marx Hauser publicado en 2007–, y los resultados no parecen apoyar la defensa de la intuición experta:

El único factor significativo, es decir, el único que habría permitido predecir las justificaciones suficientes, es la exposición a la filosofía moral. El 41% de los filósofos (frente a solo el 27% de los no filósofos) es incapaz de dar justificaciones suficientes a sus juicios espontáneos. Pero estas cifras demuestran también que no basta haber estudiado filosofía moral para llegar a justificar los propios juicios de forma coherente, ya que el 59% de los filósofos era incapaz de hacerlo (¡y es que tal vez se saltaron las clases!). (Owen, 2011, p. 65)

⁴⁰ Ruwen Ogien (2011, p. 64) clasifica tres grupos distintos resultado de cuando se pide a los encuestados que justifiquen sus juicios: a) Los que proponen justificaciones suficientes; b) Los que proponen justificaciones insuficientes; y c) Los que proponen justificaciones no pertinentes.

Así, las críticas dirigidas a los problemas asociados a la interpretación de los resultados, la medición –y, por tanto, la validez que pueden tener dichos resultados– (véanse las críticas de Woolfork, 2013; Martí, 2009; 2022) pueden responderse del mismo modo que se adelantaba en el apartado de la naturaleza y los límites de la filosofía experimental: estos estudios no están exentos de error, pero buscan identificar el error y subsanarlo, en lugar de recaer en él constantemente y no buscar una metodología que pueda evitar caer en ellas.

6.2. Objeciones filosóficas

Las críticas filosóficas existentes se suelen presentar desde las coordenadas de dos objeciones, incompatibles entre sí: por un lado, la filosofía experimental no comprendería adecuadamente el papel que tienen las intuiciones en las teorías filosóficas –pues dichas teorías no tendrían como evidencias primarias a las intuiciones; y, por otro lado, que las teorías filosóficas se basan en intuiciones, pero a pesar de lo que sostienen los filósofos experimentales, al ser intuiciones de expertos –de los filósofos analíticos– no estaría injustificado apelar a ellas como evidencias primarias para nuestros análisis conceptuales. Aun siendo incompatible sostener ambas tesis al mismo tiempo, puede darse una argumentación de los objetores a la filosofía experimental de la forma que sigue: pongamos que es cierta la tesis que sostienen los filósofos experimentales y las intuiciones cumplen un papel como evidencias primarias de nuestras teorías, análisis conceptuales, etc. Aun aceptándolo, no se desprende de ahí que la metodología tradicional de la filosofía –como la analítica– sea incorrecta o, cuando menos, insuficiente, pues las intuiciones provienen de expertos –nosotros mismos. De este modo, sería irrelevante para la filosofía atender a las intuiciones de legos, o ver si otras personas tienen una u otra intuición.

6.2.1. *Incomprensión de las intuiciones y su papel en la filosofía*

Desde este tipo de objeción, se niega el papel que según los filósofos experimentales tienen las intuiciones en la filosofía tradicional. Para estos autores –Cappelen, Deutsch, Williamson, Martí, etc.– los filósofos ni confían ni dependen de las intuiciones a la hora de formular sus teorías filosóficas, o llevar a cabo sus análisis conceptuales. Así pues, en muchos de estos casos, al igual que el programa negativo de la filosofía experimental, rechazan las intuiciones como evidencias primarias de las teorías, comprendiendo que los filósofos no deberían confiar en las intuiciones. De este modo, las intuiciones serían, prácticamente, la primera toma de contacto hacia una cuestión filosófica; encontrando posiblemente intuiciones en contra de aquellos que tienen los filósofos. Pero ante este tipo de desacuerdos, la respuesta no pasaría por suspender el juicio, sino educar el juicio; esto es: ante la suerte de *diafonía ton doxon*, no cabe si quiera dudar de las intuiciones propias –la de los expertos–, sino decir a los no-expertos por qué sus intuiciones están equivocadas.

Para Herman Cappelen, los filósofos no utilizan las intuiciones como evidencia de sus teorías. Al igual que Williamson, Cappelen cree que el problema radica en el uso confuso del término "intuiciones" por parte de los filósofos. En su libro *Philosophy without Intuitions* (2012), Cappelen intenta demostrar que los filósofos no emplean las intuiciones de la manera que sugiere la filosofía experimental. Para evitar las confusiones mencionadas por Williamson sobre lo que los filósofos quieren decir con "intuiciones", Cappelen ofrece una definición de este término, pero resulta ser muy restringida. Esta caracterización es tan limitada que, al examinar las obras de los filósofos, Cappelen no encuentra que las intuiciones desempeñen el papel central que el autor les atribuye. Pero esta forma de definir lo que es la intuición, ya no solo difícilmente podría servir de evidencia primaria para cualquier tipo de teoría filosófica o análisis conceptual, sino que ni siquiera podrían servir para guiar nuestras acciones y tomar decisiones. En cambio, la psicología experimental –véase los trabajos de Daniel Kahneman (2005; 2012; 2023)– ha cosechado varios estudios que arrojan buenas razones para pensar que la toma de decisiones muchas veces es consecuencia de reacciones intuitivas, y no de un proceso racional como una argumentación previa. Es más, es común en neurociencia –véase lo expuesto por Neil Levy en su obra *Neuroética* (2014)– la comprensión de que, si fuese solo por la razón, no llegaríamos a tomar decisiones, pues en muchas ocasiones

hay igual de razones para aceptar una cosa como su contraria. Como ocurre con el asno de Buridán: el asno, de tener tanta hambre como sed, al estar ante un bebedero con agua y un comedero con comida, no decidiéndose por donde ir primero, acabaría muriendo de sed y hambre. Y ya no solo de la psicología experimental, en filosofía experimental se han realizado estudios que testean cómo los juicios de los filósofos, que supuestamente no descansan en intuiciones, se ven influenciados por factores que nada tienen que ver con el caso que se está juzgando y que nos hace de nuevo pensar que no solo que se tratan de intuiciones, sino que éstas, como ya se comentó, son muy sensibles a cualquier cambio en el contexto –incluso hormonales, neurológicos, psicológicos, etc.–. Para saber si estos factores como el orden, el sexo, la cultura, el nivel socioeconómico, etc., influyen en los juicios de las personas –o no lo hacen– se requiere, no un análisis conceptual, sino experimentos bien diseñados y cuidadosamente controlados. Para la caracterización irrazonablemente exigente que hace Cappelen de intuición, esta no tendría que verse afectada por ninguno de estos factores; y, por ello, de darse en algunos casos que los filósofos tomen a las intuiciones como evidencias primarias, esto no supondría un problema, pues no se ven variados por ningún cambio en los factores determinantes (así, se comprende que tampoco lo serán de factores como la cultura o el nivel socioeconómico, ergo las intuiciones de Cappelen serían universales).

Esta argumentación que hace Cappelen podría extrapolarse para aquellos que defienden que si las intuiciones son universales, entonces serían válidas. Como se ha visto, aceptando la tesis de la filosofía experimental de que la filosofía tradicional basa –en más ocasiones de las que cree– sus análisis conceptuales en intuiciones, los filósofos a la hora de realizar dichos análisis dan por hecho dicha universalidad. Por ejemplo, en el artículo publicado en 1969 por Harry G. Frankfurt “Alternate possibilities and moral responsibility” se llega a utilizar la expresión: “In that case, it seems clear...” (Frankfurt, 1969, p. 837). La pregunta es obligada: ¿resulta claro para quién? ¿sabe Harry G. Frankfurt que todo el mundo piensa como él o simplemente lo da por hecho? Desde luego, puede entenderse que aquello que quería decir era “it seems clear to me”, pero el problema sería el mismo.

Otros autores como Max Deutsch en su libro *The Myth of the Intuitive* (2016) publicado en 2016 comprenden que es imposible defender la metodología de la filosofía tradicional si se acepta la tesis de la filosofía experimental de que las intuiciones son tratadas como evidencias en la filosofía –de sillón– (Deutsch, 2016, p. 132). Para él esta idea no sería una tesis o premisa factible de investigación –como se toma en la filosofía experimental–, sino que sería un mito. Para este filósofo es cierto que el uso de experimentos mentales es recurrente en filosofía, pero estos se resolverían apelando a la razón, no a las intuiciones. Así, la finalidad de su libro estribaría en demostrar que los filósofos analíticos dan argumentos para los juicios que realizan de sus experimentos mentales, examen de casos, análisis conceptual, etc. Estos argumentos, y no las intuiciones, serían los encargados de justificar dichos juicios. Al igual que Cappelen, su forma de proceder para demostrarlo es mediante... análisis conceptual de los análisis conceptuales de filósofos como Gettier o Kripke. Esto es, para demostrar que la tesis de la filosofía experimental está equivocada, introduce una contrahipótesis –que los análisis conceptuales se basan en una argumentación racional y no en intuiciones–, pero el método utilizado para demostrarlo solo tiene validez si de hecho los filósofos no basan sus análisis conceptuales en intuiciones, pero eso es justo lo que se quiere probar. Más adelante Deutsch intenta argumentar que el papel argumentativo de la intuición no es el que es asociado desde la filosofía experimental –sobre todo, el programa negativo. Para este filósofo, la intuición o creencia puede significar tanto (a) un acto o estado mental; como (b) un contenido. Para el programa negativo, a juicio de Deutsch, la filosofía de sillón aduciría como prueba las intuiciones en el sentido (a); de ahí que los filósofos experimentales consideren que es el grado de seguridad que un sujeto tiene sobre un contenido lo que lleva a considerar que tal contenido es cierto –lo cual es ilegítimo en caso de que factores irrelevantes para la verdad influyan en que los pensadores los intuyan. En cambio, para Deutsch los filósofos tradicionales han aducido como prueba intuiciones en el sentido (b) con el fin de refutar o reprobar afirmaciones generales tomando casos particulares de estas. Pero considera Deutsch que, aunque se intuyan dichos contenidos, la aceptación de los contenidos como verdaderos, su justificación, no reposa en el hecho de

haber sido intuitos, sino en una argumentación adicional. No cabe plantear todos los casos que aduce para dar cuenta de esto, algunos son más convincentes –caso de Truetemp– que otros –caso de Gödel de Kripke. Pero, aunque en el caso de Truetemp de Gettier Deutsch pueda identificar argumentos potencialmente relevantes, este no es el punto de la crítica. Es posible que quizá en ese caso haya una argumentación –relevante– por parte de Gettier que pretende justificar por qué cabe ser considerada su interpretación como la interpretación “correcta” –y unívoca– del caso para poder ser utilizada con fines probatorios de la afirmación o teoría más general que se quiere defender o criticar. Pero, aun concediendo a Deutsch que esto pueda identificarse en algunos casos, hay también en muchos otros que no lo hace. Así, no refrendaría la crítica del programa negativo, pues este no dice que siempre la filosofía de sillón tome a las intuiciones como evidencias primarias, sino que lo hace unas cuantas veces –y lo peor de todo, sin ser consciente de ello, asumiendo una falsa universalidad de estas, o ni siquiera estudiándolas a pesar de cumplir muchas veces un papel crucial.

6.2.2. *La intuición experta*

Se comprende que la intuición experta es de la misma naturaleza que la intuición de cualquier otra persona, pues no deja de incurrir en los mismos problemas que se exponían en el apartado 3.2 por los que una intuición no podía ser tomada como evidencia primaria de nuestras teorías: circularidad, falibilidad, calibración, escepticismo, etc. Pero ¿esto implica igualar la creencia que un experto tiene de la materia que es experto, con la que puede tener cualquier persona? Si es por una intuición por la que un experto dice que la COVID-19 se transmite sobre todo por gotas suspendidas en el aire y no tanto por el contacto con las manos de objetos tocados previamente por un sujeto contagiado, debería tener el mismo estatus epistémico que si tiene dicha intuición un arquitecto, un filósofo o un albañil –pues en todos los casos se tratan de meras intuiciones. Pero, supongamos que la defensa de la intuición experta pudiera dar una buena razón de por qué sí tienen un estatus de verdad distinto en tanto que la caracterización de la intuición no es del todo clara. A juicio de Lewis, como se vio anteriormente en el extracto que se extrajo, las intuiciones tienen que comprenderse como una opinión o creencia más. Entonces, si son consideradas una opinión o creencia más, tendría la filosofía experimental que dar cuenta de por qué la opinión que un experto sobre su tema del que es experto vale lo mismo que la opinión de un inexperto sobre ese tema. De no poderse diferenciar ¿por qué confiar entonces en los expertos? ¿Sería irracional hacerlo? Aunque existe siempre cierta paradoja en la especialización, de modo que, si uno acota muchísimo aquello que estudia, acaba por no ser especialista de ello (pues ignora aquellos otros ámbitos del saber que entran en juego también para comprender aquello de lo que es especialista), las personas no podemos saber de todo, ser experto en todo lo que cabe ser experto. Por lo general, si se nos estropea el coche, no le arreglamos nosotros sino que lo llevamos a un concesionario; si queremos hacernos un tatuaje, vamos a un tatuador; si queremos esterilizar a nuestro gato, no lo hacemos nosotros, sino que lo llevamos a un veterinario, y un larguísimo etcétera. Esto es, aunque podamos teorizar por qué hay que confiar en los expertos, en la práctica demostramos constantemente dicha confianza. Aunque, desde luego, existen, los menos afortunadamente, que no se toman los medicamentos que les receta su médico ni siguen sus pautas –aunque esto puede deberse a otros factores como a la negligencia, y no tanto a la falta de confianza en los médicos–, o deciden no vacunarse porque han leído un “paper” que “demuestra” que provoca autismo.

Asimismo, es posible que a veces la opinión de los expertos varíe según el conocimiento que se tenga –Newton no era menos experto en física que Einstein–, o incluso que no haya un completo consenso entre todos ellos, pero eso no importa. Y no es relevante porque, y está es la clave por la que la defensa de la intuición experta no se sostiene, aquello que hace que la intuición, creencia, opinión, o como quiera caracterizarse, de un experto tenga un estatus epistémico mayor que el de otra persona cualquiera, es porque la veracidad de dicha intuición no estriba en quién profiere dicha proposición P , sino en la metodología que emplea la ciencia o la técnica de la que es experto el experto. La justificación no debe recaer en quién dice una proposición, sino en las razones que llevan a ese experto, o a cualquiera, a creer que p . En cambio, en las defensas de la intuición experta se halla justo lo contrario. Véase esto que se expone desde la caracterización que hace Nozick de

conocimiento en su libro *Philosophical Explanations* (1981). Este filósofo propone (1981, p. 172) que para que S sepa que p , deben cumplirse cuatro condiciones contrafactuales:

1. p es verdadero;
2. S cree que p ;
3. si p no fuera verdadero, S no creería que p (condición de sensibilidad);
4. si p fuera verdadero, S creería que p (condición de adherencia).

Esta caracterización ha sido ya criticada por no poderse aplicar para todo tipo de conocimiento más que, quizá, al conocimiento directo, inmediato. Pero, sea como fuere, el objetivo de sacar a colación dicha caracterización no es atender como tal a la propuesta de Nozick cuanto a sacar a la palestra que la defensa de la intuición experta, sin saberlo o sabiéndolo, reposa en un tipo de concepción del conocimiento similar a la de Nozick. Pongamos que “S” es “experto”. Decir, si p no fuera verdadero, S no creería que p , y si p fuera verdadero, S creería que p , equivale en este caso a decir que si S no cree que p , es porque p no es verdadero, y si S cree que p , es porque p es verdadero. De este modo, parecería desde las coordenadas de la defensa de la intuición experta que está justificado que las intuiciones o creencias de un experto tengan un estatus de verdad diferente pues es solo cuando S es un experto y p una proposición sobre aquello de lo que es experto que tenemos que se cumplen las condiciones tercera y cuarta –no dándose cuando no se es experto–. El problema es que, como se ha podido atisbar, se incurre en una petición de principio. No podemos decir que el experto tenga creencias que no sean verdaderas sobre la materia en que es experto porque, sino no sería experto. Un experto es experto porque tiene creencias verdaderas de la materia que es experto, pero ¿quién más que un experto puede decir si una creencia sobre una materia es verdad o no? Así, la defensa de la intuición experta no consigue soslayar la circularidad que era característica, como se veía, de las intuiciones, provengan de quienes provengan, de un rey o de un bendigo, de un experto o de un lego. Pero parece que nuestra intuición nos dice que los expertos, aun siendo falibles, tienen a tener intuiciones que resultan ser una creencia verdadera en mayor ocasiones que los que no son expertos. Luego, podemos refinar nuestra defensa de la intuición experta y decir que S, aun siendo experto, puede que si p no es verdadero, S crea que p ; pero que, aun dándose de vez en cuando eso, la mayoría de las veces que p es verdadero, S cree que p ; y si p no es verdadero, S no cree que p . Comprendiéndose implícitamente que si S no es experto, no creía que p la mayoría de las veces que p es verdadero y creería que p en la mayoría de las ocasiones que p no es verdadero.

Así, la justificación de atender a la intuición experta en detrimento de la lego es porque tendríamos razones, sería razonable pensar que en estos casos de experticia, si S cree que p , aunque puede que p no sea verdadero, al menos sí es probable que lo sea, por lo que tenemos razones para pensar que p es verdadero. Pero estas razones ¿son buenas razones? O cuando menos ¿razones suficientes para apoyar la defensa de la intuición experta? Si los defensores de la intuición experta comprenden que S –siendo S un experto– cree que p –siendo p una creencia relativa a aquello de lo que S es experto– cuando p es verdadero, al menos en la mayoría de las ocasiones, ya que, podríamos conceder a la defensa que nadie, incluido un experto, puede ser infalible, puede surgir ahora otro problema: que S_1 crea que p y que S_2 crea que no p (siendo tanto S_1 como S_2 expertos en aquello a lo que refiere p).

Aunque las teorías filosóficas se basen en intuiciones, no todas las intuiciones son iguales. Diremos, mejor dicho, que nuestra intuición es que no todas las intuiciones son iguales, y que la de los expertos es *diferente*. ¿Pero en qué sentido es *diferente*? Utilizando de nuevo la definición tripartita de conocimiento (creencia, verdadera, y justificada) diríamos que la diferencia entre la intuición experta y la “lego” reside, o bien en que la creencia de que la intuición experta tiende a ser más veces una creencia verdadera –aunque siga teniendo el mismo grado de no justificación que la lego–, o bien que de hecho tiene un mayor grado de justificación, pues dicha justificación, aunque no descansa en un estudio experimental, razonamiento formal, etc., sí lo hace en una serie de experiencias acumuladas, conocimientos adquiridos que pueden influir en las intuiciones que el experto que tiene –y que hace que estas tiendan a ser más veces ciertas que en el caso de los legos. En

paralelo a la teoría de la fiabilidad de una creencia defendida por autores como Goldman o Nozick, un proceso cognitivo es considerado fiable si tiende a producir una alta proporción de creencias verdaderas sobre creencias falsas. ¿Pero los filósofos defensores de la intuición experta han comprobado empíricamente que este es el caso? Asimismo, desde las coordenadas de una epistemología de la virtud –desarrollada por Ernest Sosa o Linda Zagzebski– se podría proponer que el conocimiento es una creencia verdadera resultante de las virtudes intelectuales del agente, en este caso de los expertos. Pero la pregunta es la misma que en el anterior caso: ¿han comprobado que los expertos disponen de dichas virtudes o simplemente las presuponen, intuyen que es así?

La “intuición experta” es la intuición de los expertos –intuición sobre aquello que cae dentro de lo que es experto, se entiende–, pero ¿qué es un experto? ¿Qué hace que alguien sea experto en algo? ¿Se es experto independientemente de que alguien te atribuya experticia o te reconozca una comunidad –de científicos, de otros expertos, hablantes, etc.– como experto? La propia defensa de la intuición experta parece tener claro aquello que es un experto, pero el debate sobre cómo comprender la experticia está lejos de estar cerrada. Principalmente, encontramos dos posturas: aquella que comprende que uno es experto independientemente de que terceros te reconozcan como tal, y aquel que comprende que la experticia es un atributo que atribuyen terceros, bien cualquiera, bien otro experto o conjunto de expertos de esa materia, disciplina, actividad, o lo que sea. Las tres opciones tienen problemas: en el primer caso tenemos el problema de comprender la experticia como una cualidad aneja del contexto social. Este problema puede extenderse a otros conceptos por descontado, pero parece que en el caso de la experticia es un problema mayor al tener el concepto una función eminentemente social: hablamos de “expertos” para que estas personas cumplan un papel en la sociedad. Pero, intuitivamente, también parece que entenderla de este último modo presenta problemas. Pongamos el caso de Isaac Newton, antes de que fuera reconocido, ¿estamos dispuestos a decir que no era experto en física mecánica, a pesar de que ya hubiera escrito, y abandonado en un cajón, las leyes del movimiento y el cálculo infinitesimal? Y si dichas leyes no fueron “descubiertas” por Isaac, sino por su hermana Adela, pero históricamente fueron atribuidas a Isaac por motivos que no importan para el ejemplo, ¿Adela no sería experta en física mecánica, pero su hermano Isaac sí, pues según la teoría de la experticia como atribución social nadie atribuiría a Adela ser experta en física clásica? Por otro lado, para poder hablar en términos de “Isaac Newton es experto en física newtoniana”, al menos el sujeto que profiere dicha proposición tiene que ser también experto. Se produce una suerte de regresión al infinito en la atribución de experticia, de modo que surge el mismo problema que estaba presente en el cómic *Watchmen* de Alan Moore: ¿quién vigila a los vigilantes?

En suma, se puede observar cómo la apelación a una suerte de intuición experta cae en petición de principio al intentar presentarse como una defensa de la metodología de la filosofía tradicional. La confianza que depositamos en los expertos, como por ejemplo a los científicos, es una confianza a la ciencia, a su metodología de obtención de conocimiento, no a las opiniones que los científicos puedan tener. La intuición experta sería válida por extensión de la justificación que poseería aquel que es experto en afirmar lo que afirma, pero, por definición, si esta se haya justificada en un cuerpo de conocimientos demostrados empíricamente, y puede explicitarse de forma suficiente porque el experto cree lo que cree, dejaría de ser una intuición. Asimismo, tampoco queda claro qué es un experto en filosofía –o si acaso los filósofos “son expertos intuitivos” (Weinberg, 2010)–, y, ni siquiera lo que es un experto. Los filósofos que apelan a la intuición experta para justificar no testear empíricamente los análisis conceptuales y que estos no tengan capacidad probatoria o refutatoria de dichos análisis pretendería dar cuenta de lo oscuro, por lo más oscuro, sosteniendo un concepto de “intuición” y de “experticia”, cuando menos, discutible. Además, para más inri, estudios experimentales han observado que son justo las intuiciones de los filósofos las más sensibles a cambios en el contexto –véase en artículo de Eric Schwitzgebel y Fiery Cushman, “Expertise in moral reasoning? Order effects on moral judgment in professional philosophers and non-philosophers” (Knobe, 2014, pp. 347-367). Así, de hacer una defensa de las intuiciones de alguien, no sería la de los filósofos, los expertos, sino la de los no-expertos.

*Página dejada en blanco
intencionalmente*

7. Conclusiones

No hago más que defender y afirmar el derecho, indudable y absoluto, del pensamiento científico para manifestar su fuerza en todos los terrenos donde pueda hacerlo y en tanto tenga posibilidad para ellos.
¿Quién puede señalar el límite de esa posibilidad?

Iván Pávlov, *Las ciencias naturales y el cerebro*

Emil du Bois-Reymond, fisiólogo discípulo de Müller, finalizó su conferencia “Über die Grenzen des Naturerkennens” (1872) con las siguientes enigmáticas frases:

Frente a los enigmas del mundo material, el investigador de la naturaleza está habituado desde hace tiempo, con viril renuncia, a pronunciar su *ignoramus*... donde él ahora no sabe, pero podrá acaso saber, o sabrá un día, en ciertas condiciones. Pero frente a los enigmas relativos a qué sean materia y fuerza, y cómo ellas son capaces de pensar debe, una vez por todas, plegarse a un veredicto mucho más duramente renunciatorio: *ignorabimus!* (Du Bois Reymond, 1872, p. 34)⁴¹

Ignoramus... et ignorabimus! Esto es: ignoramos... ¡e ignoraremos! Desde la antigüedad el escepticismo ha hecho estragos, negando la posibilidad de que el ser humano pudiera conocer un mundo quizá ni siquiera cognoscible. Ya Anaxímenes de Mileto planteó el problema de la incognoscibilidad, de que el ser humano pudiera investigar la naturaleza. De igual modo, Sexto Empírico defendía una duda sistemática sobre todas las cosas. Debido a que a una tesis siempre se le puede contraponer una antítesis igualmente argumentada –véase también las famosas antinomias de Kant– solo queda suspender el juicio, hacer *epojé*. Pero, independientemente de las distintas formas que puede tomar el escepticismo, lo cierto es que la filosofía, en su práctica, parece ser más escéptica de lo que puede esta ser consciente. ¿Cómo explicar sino el predominio de la doxografía en la academia filosófica? Parece que todo fue ya dicho; la filosofía, como dijese Whitehead, es una mera nota al pie de página de los *Diálogos* platónicos. Se niega, de partida, que la filosofía pueda ser fructífera, dar frutos, del mismo modo que lo hacen las ciencias. La crisis de la filosofía, como ya se comentó en la introducción, no es debida al progreso de las diversas ciencias, sino a la renuncia de los propios filósofos de que la filosofía progrese. Esto no quiere decir, como se ha repetido en numerosas ocasiones en el presente trabajo, que haya que abandonar cualquier todo tipo de ejercicio doxográfico, análisis conceptual, etc. El libro de Machery (2017) es un buen ejemplo dentro de la filosofía experimental de intentar comulgar ambas metodologías para que sendas disciplinas cooperen entre sí con la finalidad de enriquecer a la propia filosofía en general. Así, la interpretación de textos y discusión especulativa de estos no es un ejercicio desdeñable, pero ¿pueden llevarse a cabo revoluciones de ese modo? La filosofía experimental, sobre todo el programa positivo, busca una reforma

⁴¹ “In Bezug auf die Räthsel der Körperwelt ist der Naturforscher längst gewöhnt, mit männlicher Entsagung sein „Ignoramus“ auszusprechen. Im Rückblick auf die durchlaufene siegreiche Bahn, trägt ihn dabei das stille Bewusstsein, dass, wo er jetzt nicht weiss, er jetzt nicht weiss, er wenigstens unter Umständen wissen könnte, und dereinst vielleicht wissen wird. In Bezug auf das Räthsel aber, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen muss ere in für allemal zu dem viel schwerer abzugebenden Wahrspruch sich entschliessen, Ignorabimus!” (Du Bois Reymond, 1872, p. 34). Traducción obtenida de Bueno (1990).

de la filosofía –como tantas que ha habido– solo el tiempo dirá si cristaliza en algo más que una empresa fallida. Ensanchar la metodología filosófica, no restringirla innecesariamente hasta hacerla estéril. Solo el tiempo dirá si la aspiración a una claridad *total* conlleva que los problemas filosóficos deban desaparecer *completamente*. (Wittgenstein, 2021, p. 105). Esta ampliación de la metodología en filosofía también puede extenderse a la propia metodología de la filosofía experimental. De hecho, en los pocos años de su historia han ido creciendo los estudios experimentales que no usan encuestas –con los ventajas y desventajas que estas pueden tener y que nadie niega– como base de sus experimentos, o incluso no necesiéndolas emplear para nada; de ahí la importancia de no entender los estudios experimentales como meras encuestas, como si fueran estos estudios comparables a las pruebas de personalidad MBTI o del Cosmopolitan. La filosofía experimental, como le ocurrió a la psicología experimental, social y a la etología, se vería enriquecida al extender los límites de los soportes utilizados para testear las intuiciones, creencias, etc., de la gente; siempre y cuando no se perdiese el rigor, pudiendo aislar adecuadamente las variables que entran en juego, analizar sus relaciones, etc. Por ejemplo, esto se podría hacer mediante el uso de contextos controlados en donde los participantes no se saben vistos y tienen que actuar ante determinados escenarios. En diversas ciencias como la psicología la experimentación no se circunscribió solo a cómo una persona pensaba que actuaría en una determinada circunstancia, sino en cómo, de hecho, lo hacía (en la mayoría de los casos, con el simulacro de dichos eventos; véase el caso de la cárcel de Stanford). El problema que actualmente tienen dichas prácticas es que se consideran, cuando menos, poco éticas. Dejando a un lado la experimentación con animales como ratas y palomas por parte de los psicólogos –de sobra conocida–, los experimentos realizados con personas, aunque no supusieran un daño físico para estos –en la mayoría de los casos–, en muchas ocasiones sí comprometían su integridad psicológica y moral, o mismamente, su no consentimiento explícito de que sean objetos de experimentación.

La filosofía experimental nació en una época de crisis de la filosofía. Esta crisis debe de entenderse “como la aparición de grietas en la base sustentante de un edificio, grietas que pueden llevar al derrumbamiento del mismo y que exige de un apuntalamiento inmediato con mejora de sus estructuras o, de lo contrario, a su derribo (De Lorenzo, 1980, p. 19). Del mismo modo que lo fue la crisis de los fundamentos de la matemática en la primera mitad del siglo XX. En una crisis lo viejo no termina de marcharse, y lo nuevo no acaba todavía de llegar del todo; es el momento en que un cuerpo se cura o finalmente muere. “La filosofía ha muerto”, dijo el astrofísico Stephen Hawking (2019, p. 11). ¿Qué es la filosofía una vez la física, la química, la psicología, la sociología, la filología, la historia, etc., se han constituido, o están en vías de constituirse como ciencias? ¿Un mero saber de segundo grado, de reflexión sobre las ciencias? Pero ¿cómo cabe llevar a cabo esa reflexión de segundo grado? ¿Por qué no implementar en ella una metodología cercana a la que encontramos, por ejemplo, en psicología experimental? Si un mito que no funciona es un mito muerto (Armstrong, 2004), otro tanto debería de aplicarse al método: una metodología que no funciona está muerta –o, al menos, debería de ser restaurada. Si una brújula no señala el norte porque está desmagnetizada o dañada, no es una brújula, sino una antigualla. Platón, en boca de Sócrates, dijo en el *Menón* (97e-98a) que “las opiniones verdaderas, mientras permanecen en su lugar, son algo bello y bueno, [pero] no son de gran valor hasta que uno las ata con la cadena de la causa racional, pues, una vez atadas, llegan a ser conocimiento y son estables”. Esto es: las cosas cuando son verdaderas pueden ser muy bellas –véase la belleza y elegancia de una ecuación matemática simplísima–, pero de nada valen si no están vinculadas a su fundamento; si no están probadas, no valen para nada. Como dijo el físico Richard Feynmann en una de sus clases en 1964:

“Si no concuerda con el experimento, es incorrecto”. En esta simple afirmación está la clave de la ciencia. Da igual lo bonita que sea tu conjetura, da igual lo listo que se quien la haya hecho, o cómo se llame... si no concuerda con el experimento, es errónea. Eso es todo. (Feynmann, 2015)

Lo mismo daría si la conjetura es intuitiva por muchos, o si quien la ha hecho es considerado un experto en la materia, o si es un reputado filósofo, si no concuerda con la experimentación que lo intenta poner a prueba, es errónea. De ahí la importancia de una restauración en la filosofía, de la metodología que esta ha estado utilizando. Como ha dicho en una ocasión Mario Bunge:

Parece haber consenso en que la filosofía está enferma. Incluso, hay quienes sostienen que está muerta. La idea no es nueva [...] Más aún, hay toda una industria de la muerte de la filosofía [...] Irónicamente, algunos profesores se ganan la vida enterrando, desenterrando y volviendo a enterrar a la filosofía: su actividad es más necrófila que filosófica. (Bunge, 2002, p. 267)

Así, para este físico y filósofo argentino, “la filosofía se halla lejos de estar muerta, pero [...] está estancada” (2002, p. 267). Utilizar herramientas que parecen anejas de la metodología experimental y científica: como juegos, literatura, arte, etc. Algunos descubrimientos científicos de la historia no podrían haber tenido lugar si los científicos no tuvieran una especial sensibilidad artística. Durante siglos muchos habían mirado la Luna, a partir del invento del telescopio, con un nivel de detalle sin precedentes, pero los astrónomos anteriores a Galileo habían pasado por alto lo que a este, por su formación artística, le resultaba evidente: la presencia de cráteres y montañas en la Luna. Sus dibujos fueron clave para documentar y comunicar sus descubrimientos astronómicos. Otro tanto podría decirse de los dibujos detallados de anatomía humana de Leonardo Da Vinci, o los de Santiago Ramón y Cajal de esa suerte de raras células *que piensan*, las neuronas. Poincaré señalará, respecto a la «construcción» de la Teoría electromagnética por parte de Maxwell:

No trata de construir un edificio único, definitivo y bien ordenado, sino más bien parece edificar un gran número de construcciones provisionales e independientes, entre las cuales las comunicaciones parecen difíciles y algunas veces imposible.

Frente a *la* construcción de *un* edificio único, bien fundamentado por unos cimientos que lo hagan definitivo, *tenemos* diferentes construcciones o edificios entre los cuales hay que establecer vías de comunicación. Frente al edificio «agrietado» en sus cimientos de la Mecánica clásica, la Teoría electromagnética *tiene* [...] «construcciones provisionales». (De Lorenzo, 1998, p. 20)⁴²

Un modo de resolver esta crisis es la multiplicación de hipótesis. Multiplicación de herramientas, metodologías –solo siendo estas lícitas en el contexto de descubrimiento, por lo que, a diferencia de la opinión de Feyerabend en *Adiós a la razón* (1989) si podría distinguirse la ciencia de la magia. Como dijo Pávlov: ¿quién puede señalar el límite de esa posibilidad? El problema es que dicha multiplicación de hipótesis puede tener validez en tanto que existe una metodología que se considera válida. ¿Y qué justificación tiene usar una metodología? Circunscribiéndonos a una respuesta de corte pragmático: que dé frutos, al igual que en el resto de las ciencias, como la psicología.

Así, cuando uno augura qué futuro puede tener la filosofía experimental, no hace falta ciertamente acudir al oráculo de Delfos, pues existe un antecedente claro de la filosofía experimental: la psicología experimental. Si la filosofía experimental se comprende como un cientificismo –en tanto, como se veía, aplica una metodología que no le es propia al reino de lo humano– esta, como ocurrió con la psicología experimental, será tildada de una suerte de antihumanismo. Cuando los estudios de fisiología de Pávlov vieron la luz, muchos arremetieron contra este por reducir al hombre a una suerte de hombre-máquina. La aproximación científica del hombre anula la humanidad que este puede tener. Pero cabe preguntarse qué metodología es más *inhumana*, aquella que tiene un fuerte compromiso con la atención a los hechos –los cuales afectan a la filosofía de numerosas formas–, aquella vertiente de la psicología basada en la evidencia que ha desembocado en terapias como la cognitivo-conductual, o el análisis funcional de la conducta, y que se han visto eficaces para superar fobias, estrés postraumático, trastornos de alimentación, ansiedad, depresión, etc. o aquellos que, basados exclusivamente en la introspección y observaciones no sistemáticas –y por tanto subjetivas y sesgadas– de estos mismos, y que comprenden la terapia como un proceso de por vida, como lo hace el psicoanálisis (entendiéndose “de por vida” en tanto que, como no es eficaz la terapia, nunca pueden dar el alta a sus pacientes). ¿Cuál es más *inhumana*? Asimismo, las críticas a la filosofía experimental de que esta es una suerte de cientificismo, antihumanismo, determinismo, etc. no son más que una prueba fehaciente de la inexorable resistencia al cambio como universal antropológico –o, incluso, zoológico–. Ciertamente, esta tendencia a permanecer en el sitio sin moverse un ápice cabría ser investigado experimentalmente; en concreto, la resistencia a adoptar una metodología experimental. Esta actitud no debería sorprender, pues ha sido una constante

⁴² Las palabras que se muestran en cursiva son añadidos posteriores de la autora.

a lo largo de la historia: en la filosofía, pero también en la ciencia y en las artes. Por un lado, Kuhn daba cuenta de ello en el ámbito de la ciencia con la resistencia existente a un cambio de paradigma. Por otro lado, lo hacía Umberto Eco en el arte. Este diferenciaba (1998) dos tipos de reacciones frente a los cambios en los movimientos artísticos: los *apocalittici* –los apocalípticos– y los *integrati* –los integrados–. Por un lado, los apocalípticos anunciaban a bombo y platillo que la pintura iba a ser aniquilada por degenerados como Manet al pintar prostitutas, o consideraban que el jazz era música degenerada propia de las clases bajas afrodescendientes y que no podía compararse con la música *verdadera* del barroco europeo. El arte era lo que ellos habían conocido, todo lo desconocido, ni era arte, ni merecía consideración, solo desprecio. Con el tiempo, estos anunciadores del apocalipsis podrían acabar adaptándose y modificar su concepto de “arte” incluyendo dichos ejemplos que antes se excluían, pero la reacción inicial es de una completa resistencia. Por otro lado, los integrados rechazan el elitismo subyacente de los apocalípticos que se oponían a la “cultura popular o de masas”; remarcando la primacía de la alta cultura frente a la baja –lo cual puede recordar la defensa de la intuición experta frente a las intuiciones de la gente corriente. La tiranía de las mayorías en Tocqueville y Stuart Mill, que consideraban la democracia como el mejor sistema de gobierno que haya existido hasta la fecha, pero que no estaba exenta de peligros.

Antes de dar por finalizadas estas breves conclusiones, cabe atender al problema que presenta el programa negativo de la filosofía experimental. Pues, si comprendemos las intuiciones como lo suele hacer la psicología experimental –esto es, como inferencias rápidas (Kahneman, 2005)–, la crítica a que las intuiciones sean ilegítimamente las evidencias primarias de las teorías socava, si se lleva hasta sus últimas consecuencias, la propia posibilidad de argumentar o de decir si quiera algo en el terreno filosófico. Esto es debido a que si las intuiciones son inferencias rápidas, los propios argumentos racionales que ofrece el filósofo pueden ser comprendidos como válidos –además de porque lo sean formalmente– porque existe una facilidad subjetiva con la que viene a la mente dicha inferencia o inferencias, de modo que esa alta fluidez de los procesos automáticos conllevaría la aceptación de dicha argumentación –ya sea esta la propia o la de otros. Por ende, en el análisis conceptual, así como en cualquier tipo de argumentación, se haya de alguna forma la intuición en su base, en tanto esta es una inferencia rápida. Luego si aceptamos el programa negativo, la afirmación de Hawking de que la filosofía ha muerto resultaría verdadera.

Machery en su obra *Philosophy Within its Proper Bounds* (2019) parece que da una posible respuesta a ello, al situarse dentro de las coordenadas del programa positivo, pero también cognitivo. No cabe llegar hasta los extremos de no poder realizar cualquier tipo de análisis conceptual, aun llevando a cabo paralelamente estudios experimentales, pues podemos progresar en el análisis de los conceptos utilizando los diseños, las herramientas y los hallazgos de la psicología experimental para hacer explícitas las estructuras implícitas que sustentan nuestros estados de creencias. Si el primer objetivo de un análisis conceptual naturalizado es descriptivo, para Machery el segundo es prescriptivo. Si asumimos que los conceptos son entidades psicológicas, entonces, como ocurre con nuestras creencias, pueden contener información falsa. Según Machery el análisis conceptual naturalizado no sólo evaluaría la validez de las inferencias que los conceptos nos disponen a hacer, exponiendo los “relieves” que los constituyen y la relación de esos “relieves” con el conocimiento empírico sobre el mundo, sino que se dispondría a revisar aquellas inferencias que fueran de algún modo deficientes. Una crítica escéptica a la posibilidad de la existencia de algo así como unas “ciencias cognitivas” tiene que ver con la distinción que hace Noam Chomsky entre los problemas y los misterios. Los problemas son cuestiones difíciles de responder pero que existen esperanzas de que puedan ser respondidas en el futuro. Los misterios son aquellos de los que no tenemos ninguna esperanza de que podamos hacerlo pues van más allá de nuestras capacidades cognitivas. Pero claro, qué cuestiones son problemas y qué misterios es, ciertamente, relativo a las capacidades cognitivas. Esto es, ¿cómo podemos aseverar en el presente no lo que actualmente ignoramos, sino lo que ignoraremos en el futuro? Lo que puede ser un problema para el ser humano, puede ser misterioso para una rata; de igual forma, lo que puede ser un problema para mentes de la talla de Newton, Einstein, etc., pueden ser un completo misterio para las personas que carezcan de las capacidades de estos. Por qué el Sol se pone por el oeste y sale por el este era un misterio para las civilizaciones

antiguas. Un ejemplo paradigmático de aquello que resulta misterioso para nosotros, los seres humanos en general, es la conciencia. Aun entendiéndose esta como un fenómeno emergente, no terminamos de imaginar cómo de un fenómeno físico emerge algo así como la conciencia. Para muchos, la conciencia no es un problema, sino un misterio que cabe ser dejado como lo que es: un completo misterio que jamás vamos a poder conocer. Pero, como dice Mark J. Cain en su obra *The Philosophy of Cognitive Science* (2015), la fuerza de esas críticas escépticas perdería su robustez en la medida en que los científicos cognitivos produjesen teorías y explicaciones que nos resultasen productivas y acertadas cuando se juzgasen con los criterios que operan en otros ámbitos científicos (Cain 2015, p. 7).

En suma, una reconstrucción de la filosofía en crisis requiere hacer uso de todo aquello que esté disponible; tomar la caja de herramientas y no frenarse a coger un destornillador en lugar de un martillo si el objetivo es cambiar la batería de tu despertador. La matematización de la física o filosofía de la naturaleza no fue en un principio bien recibida, pero a medida que los descubrimientos gracias a esta herramienta iban sumándose exponencialmente se fueron dejando a un lado estas reservas. En la actualidad podemos ver estas mismas con respecto al uso de las matemáticas y experimentación en aquella filosofía que no se desembarazó del tronco madre en los siglos XVII-XIX. ¿Estamos ante una revolución comparable a la que hubo en la ciencia? Cabrá, quizá, atemperar el entusiasmo, pero sin dejar de ver hasta dónde esta nueva metodología nos puede llevar. Como reza el *motto* que encabeza este apartado: ¿quién puede señalar el límite de esta posibilidad? Solo el futuro podrá hacerlo.

*Página dejada en blanco
intencionalmente*

Quedan más cosas que buscar que las que ya se han inventado y encontrado. Y no seamos tan simples que atribuyamos demasiado a los antiguos, que creamos que lo sabían todo, y que lo dijeron todo, sin dejar nada para que lo dijeran los que iban a venir después de ellos (...). No pensemos que la naturaleza les ha concedido todos sus buenos dones, y que iba a ser estéril en los tiempos venideros (...) ¿Cuántos secretos de la naturaleza han sido conocidos y hallados primero en nuestra época? Yo digo: nuevas tierras, nuevos mares, nuevas formas de hombres, maneras, leyes y costumbres; nuevas enfermedades y nuevos remedios; nuevos modos del cielo y del océano, que nunca se habían hallado antes, incluso se han visto nuevas estrellas. Si, ¿y cuántas más quedan para que las conozca nuestra posteridad? Lo que ahora está oculto, con el tiempo quedará a la luz; y nuestros sucesores se maravillarán de que nosotros las ignoráramos. (Wootton, 2017)

*Página dejada en blanco
intencionalmente*

Bibliografía

- Aguiar, F., Gaitán, A. y Viciana, H. (2020). *Una introducción a la ética experimental*. Madrid: Cátedra.
- Appiah, A. (2003). *Thinking it Through: An Introduction to Contemporary Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- (2007). The new philosophy. *The New York Times Magazine*. 9 de diciembre de 2007.
- (2008a). *Experiments in Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2008b). Experimental philosophy. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 82(2): 7-22.
- Alexander, J. (2012). *Experimental Philosophy: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Arago, F. (2021). *Grandes astrónomos anteriores a Newton*. Valladolid: Maxtor.
- Asimov, I. (1973). *Cien preguntas básicas sobre la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Auber, T. C. E. E. (2022). *Filosofía de la medicina*. Valladolid: Maxtor.
- Audi, R. (2011). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Londres: Routledge.
- Bacon, F. (2011). *La Gran Restauración (Novum Organum)*. Madrid: Tecnos.
- Buckwalter, W. y Schaffer, J. (2015). Knowledge, stakes, and mistakes. *Noûs* 49(2): 201-234.
- Bueno, G. (1990). Ignaramus, ignorabimus!. *El Basilisco* 4: 69-88.
- Bunge, M. (1973). *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- (1986). *Intuición y razón*. Madrid: Tecnos.
- (1999). *Las ciencias sociales en discusión*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- (1985). *Pseudociencia e ideología*. Madrid: Alianza.
- (2002). *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Gedisa.
- (1988). *Filosofía de la psicología*. Barcelona: Ariel.
- (Coord.). (2017). *Elogio del cientificismo*. Navarra: Editorial Laetoli.
- Beebe, J. R. (2014). *Advances in Experimental Epistemology*. Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Ben-Chaim, M. (2004). *Experimental Philosophy and the Birth of Empirical Science: Boyle, Locke, and Newton*. Nueva York: Ashgate Publishing.
- Bengson, J., Moffett, M. A. y Wright, J. C. (2009). The folk on knowing how. *Philosophical Studies* 142(3): 387-401.

- Bernecker, S. y Pritchard, D. (Eds.). (2011). *The Routledge Companion to Epistemology*. Nueva York: Routledge.
- Cain, M. J. (2015). *The Philosophy of Cognitive Science*. Cambridge: Polity.
- Calderón, F. (2018). *Filosofía vegetal: Cuatro estudios sobre filosofía e historia natural*. Madrid: Abada.
- Capecchi, D. (2021). *Epistemology and Natural Philosophy in the 18th Century: The Roots of Modern Physics*. Nueva York: Springer Publishing.
- Cappelen, H. (2014). *Philosophy without Intuitions*. Oxford: Oxford University Press.
- Carnap, R. (1992). *Autobiografía intelectual*. Barcelona: Paidós.
- Cassini, A. y Redmond, J. (2021). *Models and Idealizations in Science: Artifactual and Fictional Approaches*. Cham: Springer Nature.
- Chalmers, A. F. (2010). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid: Alianza.
- Cíntora, G. A. (2013). *Los presupuestos irracionales de la racionalidad*. México: Anthropos.
- Cohen, M. (2010). *El escarabajo de Wittgenstein y 25 experimentos mentales más*. Madrid: Alianza.
- Colodny, R. G. (Ed.). (1966). *Mind and Cosmos: Essays in Contemporary Science and Philosophy*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Copérnico, N. (1997). *Sobre las revoluciones*. Barcelona: Altaya.
- Cova, F., Réhault, S. y Beebe, J. R. (2018). *Advances in Experimental Philosophy of Aesthetics*. Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Cova, F., Strickland, B., Abatista, A., Allard, A., Andow, J., Attie, M., Beebe, J., et al. (2021). Estimating the reproducibility of experimental philosophy. *Review of Philosophy and Psychology* 12(1): 9-44.
- Dancy, J. (2007). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- De Brigard, F. (2010). If you like it, does it matter if it's real. *Philosophical Psychology* 23(1): 43-57.
- De Cruz, H., Nichols, R., Beebe, J. R. y De Cruz, H. (2016). *Advances in Religion, Cognitive Science, and Experimental Philosophy*. Nueva York: Bloomsbury Academic.
- De Lorenzo, J. (1980). *El método axiomático y sus creencias*. Madrid: Tecnos.
- De Lorenzo, J. y Bueno, G. (1985). *El racionalismo y los problemas del método*. Madrid: Cincel.
- Dennett, D. C. (2015). *Bombas de intuición y otras herramientas del pensamiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Rose, K. (1992). Contextualism and knowledge attributions. *Philosophy and Phenomenological Research* 52(4): 913-929.
- Deutsch, M. (2015). *The Myth of the Intuitive. Experimental Philosophy and Philosophical Method*. Ámsterdam: Amsterdam University Press.
- Doris, J. M., Machery, M. y Stich, S. (2017). Can psychologists tell us anything about morality? *The Philosophers' Magazine*.
- D'Oro, G. y Overgaard, S. (2017). *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duhem, P. (1969). *To Save the Phenomena. An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*. Chicago: University of Chicago Press.

- Echeverría, J. (1986). *Introducción a la metodología de la ciencia*. Barcelona: Editorial Barcanova.
- Eco, U. (1997). *Apocalittici e integrati: Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*. Milán: Bompiani.
- Einstein, A. (1998). *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Barcelona: Altaya.
- Ellis, P. D. (2010). *The Essential Guide to Effect Sizes: Statistical Power, Meta-Analysis, and the Interpretation of Research Results*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feingold, M. (2016). Experimental philosophy: Invention and rebirth of a seventeenth-century concept. *Early Science and Medicine* 21(1): 1-28.
- Feynman, R. (2015). Richard Feynman on scientific method (1964) [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=0KmimDq4cSU>
- Feltz, A. y Zarpentine, C. (2010): Do you know more when it matters less? Knowledge and practical interests. *Philosophical Psychology* 23(5): 683-706.
- Ferrater Mora, J. (1979). *Diccionario de filosofía abreviado*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Fischer, E. y Collins, J. (2015). *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*. Londres: Routledge.
- Fischer, E. y Engelhardt, P. E. (2017). Diagnostic experimental philosophy. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* 36(3): 117-137.
- Fischer, E., Curtis, M. y Beebe, J. R. (2019). *Methodological Advances in Experimental Philosophy*. Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Frankfurt, H. G. (1969). Alternate possibilities and moral responsibility. *The Journal of Philosophy* 66(23): 829-839.
- Galilei, G. (1981). *El ensayador*. Buenos Aires: Aguilar.
- (2010). *Diálogos sobre los sistemas del mundo*. Valladolid: Maxtor.
- Gasparatou, R. (2010). Experimental appeals to intuition. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* 42(124): 31-50.
- Gettier, E. L. (1963). Is justified true belief knowledge? *Analysis* 23(6): 121-123.
- Goldberg, S. (1976). *La inevitabilidad del patriarcado*. Madrid: Alianza.
- Greene, J. D., Morelli, S. A., Lowenberg, K., Nystrom, L. E. y Cohen, J. D. (2008). Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment. *Cognition* 107: 1144-1154.
- Grimaltos, T. y Iranzo, V. (2009). El debate externismo/internismo en la justificación epistémica. En D. Quesada (comp.), *Cuestiones de teoría del conocimiento*, pp. 33-76. Madrid: Tecnos.
- Guijarro Mora, V. (2001), La enseñanza de la física experimental en la Europa del siglo XVIII. *Endoxa* 14: 111-136.
- Hanson, N. R. (1977). *Patrones de descubrimiento: Observación y explicación*. Madrid: Alianza.
- Haukioja, J. (2015). *Advances in Experimental Philosophy of Language*. Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Hawking, S. y Mlodinow, L. (2019). *El gran diseño*. Barcelona: Crítica.
- Heidegger, M. (2014) *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza.
- Hernández Conde, J. V. (2023). *Iniciación filosófica para universitarios*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid.

- Hovarth, J. y Grundmann, T. (2007). *Experimental Philosophy and its Critics*. Londres: Routledge.
- Hume, D. (2001). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Ichikawa, J. J. (Ed.) (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Contextualism*. Londres: Routledge.
- Jaworski, W. (2011). *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Jonas, H. (2015). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder Editorial.
- Kahneman, D. y Frederick, S. (2005). A model of heuristic judgment. En K. J. Holyoak y R. Morrison (eds.), *Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*, pp. 267-293.
- Kahneman, D. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona: Debate.
- Kahneman, D., Sibony, O. y Sunstein, C. R. (2023). *Ruido: Un fallo en el juicio humano*. Barcelona: Debate.
- Knobe, J. (2003a). Intentional action and side effects in ordinary language. *Analysis* 63: 190-193.
- (2003b). Intentional action in folk psychology. *Philosophical Psychology* 16(2): 309-324.
- (2007). Experimental philosophy. *Philosophy Compass* 2(1): 81-92.
- (2012). Experimental philosophy. *Annual Review of Psychology* 63: 81-99.
- Knobe, J. y Nichols, S. (Eds.). (2008). *Experimental Philosophy. Volume 1*. Oxford: Oxford University Press.
- (Eds.). (2014). *Experimental Philosophy. Volume 2*. Oxford: Oxford: Oxford University Press.
- (2017). Experimental philosophy. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/>
- Koopman, C. (2012). Pragmatist resources for experimental philosophy: Inquiry in place of intuition. *The Journal of Speculative Philosophy* 26(1): 1-24.
- Koyré, A. (1957). *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Kripke, S. A. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kuhn, T. (2013). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lakatos, I. (1982). *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos.
- Levy, N. (2014). *Neuroética. Retos para el siglo XXI*. Madrid: Avarigani Editores.
- Lewis, D. (1983). *Philosophical Papers Volume I*. Oxford: Oxford University Press.
- Livengood, J. y E. Machery. (2007). The folk probably don't think what you think they think: Experiments on causation by absence. *Midwest Studies in Philosophy* 31(1): 107-127.
- Lombrozo, T., Knobe, J. y Nichols, S. (2014). *Oxford Studies in Experimental Philosophy. Volume 1*. Oxford: Oxford University Press.
- (2018). *Oxford Studies in Experimental Philosophy. Volume 2*. Oxford: Oxford University Press.

- (2020) *Oxford Studies in Experimental Philosophy, Volume 3*. Oxford: Oxford University Press.
- Losee, J. (1976). *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Ludwig, D., Koskinen, I. y Mncube, Z. (2022). *Global Epistemologies and Philosophies of Science*. Londres: Routledge.
- Machery, E. (2017). *Philosophy within its Proper Bounds*. Oxford: Oxford University Press.
- (2020). What is a replication? *Philosophy of Science* 87(4): 545-567.
- (2021). A mistaken confidence in data. *European Journal for Philosophy of Science* 11(2): 1-17.
- Machery, E., Mallon, R., Nichols, S. y Stich, S. P. (2004). Semantics, cross-cultural style. *Cognition* 92(3): B1-B12.
- Machery, E. y O'Neill, E. (2014). *Current Controversies in Experimental Philosophy*. Londres: Routledge.
- Malle, B. F. y Knobe, J. (1997). The folk concept of intentionality. *Journal of Experimental Social Psychology* 33: 101-121.
- Marcos, A. (2000). *Hacia una filosofía de la ciencia amplia*. Madrid: Tecnos.
- Martí, G. (2009). Against semantic multi-culturalism. *Analysis* 69(1): 42-48.
- Martí, G. y Martínez-Fernández, J. (2017). Introduction. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* 36(3): 5-21.
- Martí, G. y Machery, E. (2022). Conversation on reference and experimental philosophy. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=a_DM292-JUs
- Mason, S. C. y Santos, C. S. (2001). *Historia de las ciencias: La revolución científica de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Alianza.
- Mataix Loma, C. (1995). *Newton (1642-1726)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Maynes, J. (2017). On the stakes of experimental philosophy. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* 36(3): 45-60.
- Meléndez Sánchez, J. (2023). *De Tales a Newton. Un viaje con la ciencia*. Madrid: Ediciones Pirámide.
- Mill, J. S. (1980). *De los cuatro métodos de indagación experimental*. Cuadernos Teorema. Valencia: Revista Teorema.
- Mínguez Pérez, C. (2006). *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*. Madrid: Síntesis.
- Minois, G. (2013). *Histoire de la solitude et des solitaires*. París: Fayard.
- Monseré, A. (2015). Experimental philosophy and intuitions on what is art and what is not. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* 34(3): 159-176.
- Moss, D. (2017). Experimental philosophy, folk metaethics and qualitative methods. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* 36(3): 185-203.
- Mukerji, N. (2019). *Experimental Philosophy: A Critical Study*. Londres: Rowman & Littlefield International Ltd.
- Murphy, D. y Bishop, M. (Eds.). *Stich and his Critics*. Malden, MA: Blackwell.
- Nadelhoffer, T. y Nahmias, E. (2007). The past and future of experimental philosophy. *Philosophical Explorations* 10: 123-149.

- Nado, J. (2016). *Advances in Experimental Philosophy and Philosophical Methodology*. Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Nagel, J., San Juan, V. y Mar, R. A. (2013). Lay denial of knowledge for justified true beliefs. *Cognition* 129(3): 652-661.
- Nahmias, E., Morris, S., Nadelhoffer, T. y Turner, J. (2007). Is incompatibilism intuitive? *Philosophy and Phenomenological Research* 73(1): 28-53.
- Nahmias, E., Nadelhoffer, T., Morris, S. y Turner, J. (2004). Surveying free will: Folk intuitions about free will and moral responsibility. Manuscrito no publicado. Florida State University.
- Newton, I. (1982). *Principios matemáticos de la filosofía natural y su sistema del mundo*. Madrid: Editorial Nacional.
- Nichols, S. y J. Knobe. (2007). Moral responsibility and determinism: The cognitive science of folk intuitions. *Nous* 41(4): 663-685.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ogien, R. (2012). *La influencia del olor de los cruasanes calientes sobre la bondad humana (y otras reflexiones sobre filosofía moral experimental)*. Buenos Aires: Aguilar.
- Ortega y Gasset, J. (1980). *El espectador. Antología*. Madrid: Alianza.
- Parfit, D. (2004). *Razones y personas*. Boadilla del Monte, Madrid: A. Machado Libros.
- Passingham, R. (2016). *Cognitive Neuroscience: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Pávlov, I. (1968). *Fisiología y psicología*. Madrid: Alianza.
- Peregrina del Río, M. y Salvador Beltrán, F. (1999). *La investigación experimental en psicología: Fundamentos científicos y técnicas*. Málaga: Aljibe.
- Pérez Otero, M. (2017). Teorías de la referencia, filosofía experimental y calibración de intuiciones. *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science* 32(1): 41-62.
- Pérez Tamayo, R. (1990). *¿Existe el método científico? Historia y realidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (2022). *Diálogos VII: Dudosos. Apócrifos. Cartas*. Barcelona: RBA.
- Poincaré, H. (1946). *Ciencia y método*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- (2008). *El valor de la ciencia*. Oviedo: KRK Ediciones.
- Príncipe, L M. (2013). *La revolución científica: Una breve introducción*. Madrid: Grupo Anata.
- Pust, J. (2019). Intuition. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/intuition/>
- Quine, W. V. O. (1985). *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Editorial Orbis.
- Ramón y Cajal, S. (2011). *Metodología de la investigación científica: Tónicos de la voluntad*. Madrid: Gadir.
- Reichenbach, H. (1938). *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reuter, K. (2011). Distinguishing the appearance from the reality of pain. *Journal of Consciousness Studies* 18(9-10): 94-109.

- Ribes, E. (1972). *Técnicas de modificación de conducta: Su aplicación al retardo en el desarrollo*. México: Trillas.
- Rogers, K. (2005). *On the Metaphysics of Experimental Physics*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Romero, G. E. (2018). *Scientific Philosophy*. Cham: Springer Publishing.
- Russell, B. (1983). *La perspectiva científica*. Madrid: Editorial Ariel.
- Rysiew, P. (2020). Epistemic Contextualism. En E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/contextualism-epistemology/>
- Sarkissian, H. y Wright, J. C. (2014). *Advances in Experimental Moral Psychology*. Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Shapin, S. y Schaffer, S. (2005). *El Leviathan y la bomba de vacío: Hobbes, Boyle y la vida experimental*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Shapiro, A. E. (2004). Newton's "experimental philosophy". *Early Science and Medicine* 9(3): 185-217.
- Singer, P. (2022). *Ética práctica*. Barcelona: Paidós.
- Sinnott-Armstrong, W. y Miller, C. B. (2008a). *Moral Psychology: Volume 1. The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*. Ámsterdam: Amsterdam University Press.
- (2008b). *Moral Psychology: Volume 2. The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*. Ámsterdam: Amsterdam University Press.
- (2008c). *Moral Psychology: Volume 3. The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*. Cambridge, MA: MIT Press.
- (2014). *Moral Psychology: Volume 4. Free Will and Moral Responsibility*. Cambridge, MA: Bradford Books.
- (2017). *Moral Psychology: Volume 5. Virtue and Character*. Cambridge, MA: Bradford Book.
- Skinner, B. F. (1970). *Ciencia y conducta humana*. Barcelona: Fontanella.
- Snyder, L. J. (2017). *El ojo del observador: Johannes Vermeer, Antoni van Leeuwenhoek y la reivindicación de la mirada*. Barcelona: Acantilado.
- Solís, C. (1991). *La revolución de la física en el siglo XVII*. Madrid: Akal.
- Sosa, E. (2007). Experimental philosophy and philosophical intuition. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 132(1): 99-107.
- Sosa, E., Kim, J., Fanrt, J. y McGrath, M. (Eds.). (2000). *Epistemology: An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Stanley, J. (2005). *Knowledge and Practical Interests*. Oxford: Oxford University Press.
- Steup, M. y E. Sosa (Eds.). (2005). *Contemporary Debates in Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Steward, I. (2009). *Cartas a una joven matemática*. Barcelona: Planeta.
- Stich, S. P. y E. Machery. (2022). Demographic differences in philosophical intuition: A reply to Joshua Knobe. *Review of Philosophy and Psychology* 14: 401-434.
- Strawson, P. F. (1997). *Análisis y metafísica*. Barcelona: Paidós.
- Suárez, M. (2019). *Filosofía de la ciencia. Historia y práctica*. Madrid: Tecnos.

- (2021). *Philosophy of Probability and Statistical Modelling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2024). *Inference and Representation: A Study in Modeling Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sutherland, S. (1996). *Irracionalidad: El enemigo interior*. Madrid: Alianza.
- Swain, S., Alexander, J. y Weinberg, J. (2008). The instability of philosophical intuitions: Running hot and cold on Truetemp. *Philosophy and Phenomenological Research* 76(1): 138-155.
- Sytsma, J. y Machery, E. (2010). Two conceptions of subjective experience. *Philosophical Studies* 151(2): 299-327.
- Sytsma, J. (2014). *Advances in Experimental Philosophy of Mind*. Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Sytsma, J. y Buckwalter, W. (2016). *A Companion to Experimental Philosophy*. Malden, MA: Wiley.
- Sytsma, J. y Livengood, J. (2016). *The Theory and Practice of Experimental Philosophy*. Peterborough, Ontario: Broadview Press.
- Sytsma, J. (2017). Two origin stories for experimental philosophy. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* 36(3): 23-43.
- Tous, J. (1978). *Psicología experimental: Problemas de teoría y método*. Barcelona: Omega.
- Turner, G. L. E. (1990). *Scientific Instruments and Experimental Philosophy, 1550-1850*. Aldershot: Variorum.
- Ursprung, P. (2013). *Allan Kaprow, Robert Smithson, and the Limits to Art*, Los Ángeles, CA: University of California Press.
- Villar, E. (1966). *Elementos de psicología experimental*. Buenos Aires: Aguilar.
- Villoro, L. (Ed.). (1999). *El conocimiento: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Trotta.
- Voltaire. (1915). *Lettres philosophiques*. París: Librairie Hachette.
- Walsh, K. (2018). Experimental philosophy: An introduction. En D. Jalobeanu, *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. Cham: Springer.
- Weinberg, J., Nichols, S. y Stich, S. (2001). Normativity and Epistemic Intuitions. *Philosophical Topics* 29: 429-460.
- Wilkenfeld, D. A., Beebe, J. R. y Samuels, R. (2019). *Advances in Experimental Philosophy of Science*. Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Wittgenstein, L. (2021). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Trotta.
- Woolfolk, R. L. (2013). Experimental Philosophy: A methodological critique. *Metaphilosophy* 44(1/2): 79-87.
- Wootton, D. (2017). *La invención de la ciencia*. Barcelona: Crítica.