

# UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA



“FILOSOFÍA EXPERIMENTAL”

## TESIS

Que para obtener el grado de

## MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta

**IGNACIO HUMBERTO HERNÁNDEZ MAGRO MIRANDA**

Director de tesis: Dr. Francisco Vicente Galán Vélez

Lectores:

Dr. Luis Ignacio Guerrero Martínez

Dr. Fernando Álvarez Ortega

Ciudad de México, a 19 de enero del año 2023

## ÍNDICE

	Páginas
<b>Introducción.</b>	<b>2-8</b>
<b>Capítulo I. Filosofía experimental: exposición general.</b>	<b>9-31</b>
<b>A. El punto de partida: método y metodología.</b>	
<b>B. Algunos antecedentes.</b>	
<b>C. Los casos hipotéticos en la filosofía experimental.</b>	
<b>D. Definición descriptiva de la filosofía experimental.</b>	
<b>Capítulo II. Filosofía experimental: dos temas fundamentales.</b>	<b>32-67</b>
<b>A. La filosofía experimental y las intuiciones.</b>	
1. Intuición y creencia.	
<b>B. Filosofía experimental y psicología.</b>	
1. Mecanismos psicológicos e intuición.	
2. Dos yos y la memoria: Kahneman y Ricoeur.	
3. La heurística como intuición.	
<b>Capítulo III. Filosofía experimental: desafíos y conclusiones.</b>	<b>68-110</b>
<b>A. Filosofía experimental y análisis conceptual.</b>	
1. El programa positivo.	
2. El programa negativo.	
3. El programa positivo y el programa negativo: la circularidad.	
4. Programas positivo y negativo: cuatro proyectos sobre la intuición.	
<b>B. Desafío de la diversidad y desafío de la sensibilidad.</b>	
1. Argumento de la diversidad.	
2. Argumento de la sensibilidad.	
3. La respuesta de los expertos.	
<b>C. La analogía como desafío.</b>	
<b>D. Filosofía experimental y filosofía tradicional.</b>	
<b>Capítulo IV. Conclusiones.</b>	<b>111-119</b>
<b>Bibliografía.</b>	<b>120-123</b>

## INTRODUCCIÓN

Aunque la filosofía experimental tiene una historia reciente, hace casi un siglo se estableció uno de sus supuestos más característicos: “Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento.”<sup>1</sup> Ni toda la realidad ni sólo el pensamiento. Así es, la filosofía experimental es heredera de este principio, mucho más acotado y viable con respecto a las pretensiones de otras épocas. Y no sólo Adorno, existen otros autores y escuelas que también han sido menos pretensivos con respecto a plantear preguntas omniabarcantes y racionales, tan características de la filosofía durante muchos siglos. Por ejemplo, José Ortega y Gasset desarrolló la muy conocida distinción entre ideas y creencias,<sup>2</sup> la cual, aunque no se diga expresamente, es análoga a la que décadas más tarde planteó Daniel Kahneman mediante las nociones de pensamiento lento y pensamiento rápido que revisaremos en este trabajo y que son uno de los puntos de partida metodológicos en los inicios de la filosofía experimental.

---

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, p. 73.

<sup>2</sup> “Conviene, pues, que dejemos este término –‘ideas’– para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. [...]. El hombre, en el fondo, es crédulo o, lo que es igual, el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias.” José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, p 239. Al final de esta cita, Ortega pone la siguiente nota a pie de página: “Dejemos intacta la cuestión de si bajo ese estrato más profundo no hay aún algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias.” *Ibid.*, n. 1. Me parece que este sustrato es el que permea muchas de las investigaciones de la filosofía experimental cuando se ocupa, sobre todo, de las intuiciones.

Como estos dos ejemplos, podríamos encontrar otros que comparten la necesidad de estudiar un pensamiento previo a todo desarrollo estrictamente lógico, validado racionalmente; la posibilidad de renunciar desde el inicio a abarcar la “totalidad de lo real” para investigar, al menos como punto de partida, las creencias que señala Ortega y Gasset o el pensamiento rápido de Kahneman. Con otras palabras, partir de las intuiciones que cualquier persona emplea para hacer ciertas afirmaciones cognitivas o determinados juicios o decisiones morales.

Por otro lado, sin que exista lo que podría considerarse una “hostilidad” en contra de la filosofía tradicional, la filosofía experimental emplea ciertas expresiones irónicas en relación a cualquier propuesta filosófica que le sea contraria; es decir, que no tome en serio la posibilidad de salir a buscar información empírica sobre los temas que han sido relevantes en la historia de la filosofía. Por ejemplo, a todo lo que no es filosofía experimental se le llama “armchair philosophy” que, literalmente, significa “filosofía de sillón”. En español de México, por cierto, tal vez sería más acertada la expresión “filosofía de escritorio”; sin embargo, preferí respetar en el resto de mi trabajo la traducción literal. De hecho, la sola palabra “armchair” (sillón) también es empleada para indicar cualquier tipo de filosofía que sea ajena a la filosofía experimental, es decir, que no salga de la especulación, del recinto estrictamente académico, para ir a buscar evidencia empírica que dé soporte al quehacer filosófico. En ese mismo sentido se dice, por ejemplo, “armchair intuitions” (“intuiciones de sillón”), “armchair conceptual analysis” (“análisis conceptual de sillón”), “armchair tradition” (“tradición de sillón”), “armchair methods” (“métodos de sillón”), “traditional armchair philosophy” (“filosofía de sillón tradicional”), entre otras expresiones.

Bajo esta misma perspectiva, me llamó mucho la atención desde que comencé este estudio hasta el final del mismo, ver que no es habitual el conocimiento especializado de algún tema o autor reconocidos en la historia de la filosofía para de ahí generar el escenario hipotético respectivo, proponerlo y analizar (interpretar) los resultados. En lugar de ello, existe un número impresionante de escenarios derivados de esta filosofía experimental, pero que tienen que ver muy poco con el conocimiento pormenorizado de un tema o, sobre todo, de algún autor de la tradición filosófica. Me parece que siempre hay que ser cautelosos con el “afán de novedades”, sobre todo dentro de la filosofía, una disciplina con una historia de más de veinticinco siglos.

Antes de Adorno y Ortega y Gasset, Kant había separado con bastante claridad el reino de lo empírico y de lo racional. En términos no tan sistemáticos, es decir, referidos al quehacer profesional y cotidiano de las personas, tal separación la veía como una necesidad que pudiera evitar caer en un trabajo, digamos, mal hecho, irresponsable (“chapucerías”, dice Kant):

acaso mereciera la pena preguntarse si la filosofía pura no exigiría que cada una de sus partes contase con un especialista propio y no le iría mejor al conjunto de la comunidad científica si quienes, conforme al gusto del público, están acostumbrados a vender lo empírico entremezclado con lo racional según unas variopintas proporciones desconocidas para ellos mismos [...], fuesen advertidos de no cultivar al mismo tiempo dos ocupaciones cuyo tratamiento es absolutamente diverso...<sup>3</sup>

Por supuesto, no es mi interés exponer pormenorizadamente los antecedentes más remotos de la filosofía experimental, sino intentar trazar una ruta que hoy ha

---

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Ak. IV, 388, A VI. (Prólogo).

redundado en una metodología que atiende a esa subjetividad de las personas llamada intuición, mediante la cual se toman decisiones y se hacen juicios que cualquier filósofo (o muchos de ellos) considera relevantes dentro de su reflexión. El riesgo que hay que asumir es muy claro: la posibilidad, siempre latente, de diluir el pensamiento filosófico en cualquier ciencia particular, especialmente la psicología o las neurociencias. No olvidemos, sin embargo, que el propio Adorno dio un criterio bastante claro al respecto para no perdernos en el camino que intenta acercar a la filosofía a los resultados de las ciencias: mientras éstas aceptan sus hallazgos últimos y fundamentales, la filosofía está obligada a descifrar: “El ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación. [...] el espíritu no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real; pero sí de irrumpir en lo pequeño, de hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente.”<sup>4</sup>

También es verdad que el quehacer de interpretación que propone Adorno carece de intencionalidad; sin embargo, en este punto nos alejamos de él y preferimos darle a nuestro trabajo un criterio, no sólo analítico, como corresponde a uno de los ideales de la filosofía experimental sustentado, precisamente, en el análisis conceptual, sino también hermenéutico, en un sentido bastante amplio, es cierto, pero que no olvide dicha intencionalidad. Evidentemente, si nuestro objetivo principal no consiste en hacer filosofía experimental, sino explicar en qué consiste ésta, la pura exposición llana y acrítica, tampoco ha sido una de nuestras intenciones. Es por ello que, haciendo eco del afán filosófico experimental, he

---

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 102.

intentado ser analítico con respecto a diversos conceptos empleados por esta filosofía.

Por otro lado, la filosofía experimental se ha ocupado, con sus propios criterios y sus instrumentos de investigación, de una gran cantidad de temas. Uno de los textos<sup>5</sup> más completos y recientes que hemos revisado para este trabajo trata, entre otros, los siguientes: el libre albedrío y la responsabilidad moral; lógica y suerte moral; metaética; la moral popular; el comportamiento de los filósofos morales; derechos de propiedad; los atributos de la conciencia; acercamientos naturalistas con respecto a la creatividad; el referente en la filosofía del lenguaje; el pragmatismo experimental en lingüística y filosofía; experiencia, metafísica y ciencia cognitiva; filosofía experimental de la ciencia; la explicación dentro de la ciencia; el concepto de lo innato como objeto del preguntar empírico; la lógica filosófico-experimental; la experiencia filosófica; la estabilidad intuitiva; personalidad y sesgo filosófico; la filosofía experimental y la infrarrepresentación de las mujeres.

Mi trabajo, surgió de tres retos principales: acercar la filosofía al trabajo empírico; acercar la filosofía a las personas; lograr que la filosofía no se diluya, no se confunda con alguna otra ciencia.

A partir de estos antecedentes (y otros más), ninguno de los cuales, por supuesto, conoció directamente la filosofía experimental, capté varios desafíos o retos que motivaron el presente trabajo.

El primero consiste en preguntar si realmente la filosofía desarrollada antes y después de la filosofía experimental necesita datos empíricos bien ordenados para

---

<sup>5</sup> Sytsma, Justin y Wesley Buckwalter (eds.), *A companion to experimental philosophy*, Wiley Blackwell, Hoboken, 2016.

sustentar sus afirmaciones. Por supuesto, no se trata de caer en un empirismo ingenuo que pretenda invalidar o desechar cualquier propuesta filosófica que no tenga sustento empírico; pero tampoco de dejar intacto el formalismo lógico, la especulación completamente vacía de datos sensibles, de experimentación e información fáctica. El reto, entonces, es justamente éste: ¿cuándo una propuesta filosófica requiere, y cuándo no, de la filosofía experimental para tener pleno sentido? ¿Qué lugar ocupan, hoy por hoy, aquellas afirmaciones o razones filosóficas que simplemente no pueden ser sometidas a un experimento filosófico, a un experimento mental, que escapen al sustento empírico?

El segundo, voltear a ver a donde casi nunca voltea la filosofía: las personas que no necesariamente son profesionales de esta disciplina. No se trata, por supuesto, de que la filosofía experimental sea una pedagogía que intenta facilitar la comprensión de alguna propuesta filosófica. El reto es, acaso, más sutil. Consiste en averiguar si algo de lo que pasa por la mente de los filósofos también tiene realidad en el resto de las personas. Provocar determinadas intuiciones, como lo hace la filosofía experimental, trata de responder a ese desafío, el cual requiere la “traducción” de una propuesta filosófica a un lenguaje no sólo sencillo, sino en formato de escenario hipotético que genere información válida, capaz de ser ordenada y contrastada hacia adentro (el mismo escenario en diferentes versiones) y hacia afuera (otros escenarios).

Cada uno de los retos o desafíos anteriores, generan uno más: ¿realmente la filosofía experimental con su búsqueda de datos empíricos y acercamiento al modo de intuir de las personas sigue siendo filosofía?

Para intentar responder a cada uno de estos desafíos, he dividido mi trabajo en tres capítulos. En el primero trato los antecedentes que tiene la filosofía experimental. Aclaro desde ahora que tales antecedentes no son, necesariamente, los que exponen los filósofos experimentales. Parece que éstos no dan demasiada importancia a los precedentes históricos y, como cierta obligación académica, refieren algunos de ellos en forma general y dispersa. En lugar de ello, propongo una postura más analítica sobre tales antecedentes y, sobre todo, ser más explícito al respecto. No tanto implicar, sino explicar de dónde viene la filosofía experimental. Para ello, previamente diré una palabra sobre la distinción entre método y metodología, de tal manera que al final de este mismo Capítulo I quede más claro el uso de los escenarios hipotéticos, una de las herramientas metodológicas de la filosofía experimental que es compartida por otras disciplinas.

En el Capítulo II, trato dos temas que me parecen sumamente relevantes en los diferentes textos de la filosofía experimental: las intuiciones y la relación de esta metodología con la psicología.

En el Capítulo III expongo el lugar que ocupa el análisis conceptual en la misma filosofía experimental, especialmente lo que se conoce como el programa positivo y el programa negativo. Así mismo, vuelvo al origen, es decir, a los desafíos que enfrenta la filosofía experimental desde sí misma (*ad intra*), así como desde otras perspectivas (*ad extra*). En el Capítulo IV, expongo en forma resumida lo expuesto a lo largo de este trabajo, con el fin de emplear algunos de estos enunciados como premisas de algunas conclusiones.

## CAPÍTULO I. Filosofía experimental: exposición general.

### A. El punto de partida: método y metodología.

El punto de partida general de las diferentes investigaciones que hace la filosofía experimental es el conocimiento de las posibles intuiciones de la gente, de las personas que no necesariamente son profesionales de la filosofía. La importancia que tiene esta forma de hacer filosofía consiste en un giro a lo concreto, hacia grupos de personas que efectivamente toman decisiones en un escenario específico. Como paráfrasis de la exigencia de Edmund Husserl, “volver a las cosas mismas”, esta filosofía podría decir: “volver a las personas mismas”. Por supuesto, me refiero a una de las intenciones fundamentales de este modo de hacer filosofía; intención que, aunque parezca extraño, no fue fácil llegar a ella y aún dentro de la propia filosofía experimental algunas veces se olvida o, mejor, se pone en entredicho la importancia de conocer cómo deciden, juzgan, intuyen quienes no son filósofos expertos.

Sin embargo, también es cierto que este punto de partida general de la filosofía experimental muestra una cercanía tal con la psicología y con las ciencias sociales, que no pasado desapercibida por algunos de sus críticos:

La idea fundamental y bastante simple detrás de este movimiento es examinar experimentos sobre el pensamiento filosófico por medios científicos, casi siempre tomados de la psicología y de las ciencias sociales, y es precisamente el tipo de idea que a uno le gustaría haber tenido por sí mismo.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Joachim Horvath and Thomas Grundmann, *Experimental Philosophy and its Critics*, p. 1. El original en inglés dice: “The basic and rather simple idea behind this movement is to test philosophical thought experiments by scientific means, mostly taken from psychology and the social sciences, and it is just the kind of idea that one would like to have had oneself.” [La traducción es mía].

En efecto, esta “idea que a cualquier le hubiese gustado haber tenido” consiste en acercarse a quienes no son profesionales de la filosofía para indagar la validez de las intuiciones que estos postulan o dan por hecho en cualquier persona a momento de tomar ciertas decisiones. Es decir, el terreno común entre la filosofía experimental y la psicología y las ciencias sociales es, justamente, eso: un terreno común, pero que no logra definir específicamente el quehacer de la filosofía experimental, sobre todo para que ésta siga siendo considerada como filosofía.

Por ejemplo, podemos recurrir a otro tipo de definiciones de la filosofía experimental que interroguen más directamente sobre su objeto de estudio: las intuiciones filosóficas, no sólo las intuiciones en general. Al respecto, dos filósofos muy representativos de nuestro tema de estudio (Stich y Tobia), sostienen lo siguiente:

... la filosofía experimental es la investigación empírica de intuiciones filosóficas, los factores que las afectan y los mecanismos psicológicos y neurológicos que subyacen a ellas. Esta caracterización de la filosofía experimental inmediatamente pone de relieve un par de preguntas: 1. ¿Qué son las intuiciones filosóficas? 2. ¿Por qué los filósofos experimentales quieren estudiarlas empleando los métodos de la ciencia empírica?<sup>7</sup>

Esta definición pone de relieve la relación de la filosofía experimental con la psicología, la cual es un tema muy constante en las obras de aquélla. Sin embargo, una mirada más atenta a este punto nos revela algo bastante sorprendente: lo que se ha descubierto en la psicología conductual contemporánea pone una serie de

---

<sup>7</sup> S. Stich y K. P. Tobia, “Experimental philosophy and the philosophical tradition”, en *A companion to experimental philosophy...* p. 5. El original en inglés dice: “...experimental philosophy is the empirical investigation of philosophical intuitions, the factors that affect them, and the psychological and neurological mechanisms that underlie them. This characterization of experimental philosophy immediately raises a pair of questions: 1 What are philosophical intuitions? 2 Why do experimental philosophers want to study them using the methods of empirical science?” [La traducción es mía].

interrogantes que obligan al filósofo experimental a tomarlas en cuenta, y no sólo tomar el quehacer empírico de otras disciplinas para llevar a cabo su propio quehacer. De hecho, los mecanismos psicológicos atienden más a lo que se conoce como heurísticas, que pueden ser un tipo de intuición, pero no estoy seguro que, necesariamente, se refieran a “intuiciones filosóficas”, como se afirma en esta definición descriptiva. En todo caso, será importante en nuestro trabajo poder descubrir si podemos hablar, no sólo de intuiciones en general sino de diferentes heurísticas (tipos de intuición), donde cabría la “intuición filosófica”.

Al respecto, cabe hacer una distinción adicional aún más precisa entre filosofía empírica y filosofía experimental, tal como lo indica Anand J. Vaidya:

...la filosofía empírica pretende usar resultados científicos pre-elaborados de la neurociencia, la lingüística, la biología evolutiva, la psicología, la economía conductual y otras áreas de las ciencias sociales y/o naturales para apoyar o refutar teorías filosóficas. [...]. La filosofía experimental, en contraste con la filosofía empírica, pretende conducir sus propios experimentos.<sup>8</sup>

En efecto, mientras más se acentúa el aspecto empírico de la filosofía experimental, más cerca se está de pretender refutar o poner en duda alguna teoría filosófica (lo que tradicionalmente se conoce como la “parte destructiva” de la filosofía); en cambio, si se insiste en los experimentos que específicamente se proponen desde la misma filosofía experimental, se tiene la intención de aportar conocimientos

---

<sup>8</sup> Anand J. Vaidya, “Philosophical methodology: the current debate”, en Joachim Horvath and Thomas Grundmann, *op. cit.*, p. 110. El original en inglés dice: “...empirical philosophy aims to use pre-made scientific results from neuroscience, linguistics, evolutionary biology, psychology, behavioral economics, and other areas of social and/or natural sciences to support or refute philosophical theories. [...]. Experimental philosophy, in contrast to empirical philosophy, aims to conduct its own experiments.” [La traducción es mía].

nuevos al quehacer filosófico (lo que tradicionalmente se conoce como la “parte constructiva” de la filosofía).

Otra manera de iluminar en qué consiste la filosofía experimental, consiste en recorrer el camino sobre el modo específico en que procede una disciplina; es decir, distinguir entre su método y su objeto; distinción que, no está de más decirlo, muchas veces se olvida para dar preferencia o énfasis a uno de estos polos: el “qué” o el “cómo”. Actualmente se prefiere hablar de una metodología filosófica, más que de un simple método<sup>9</sup>, toda vez que este último es una noción tan general, tan abstracta, que sólo se refiere al camino o pasos que hay que dar para conocer algo. De hecho, se insiste en una segunda distinción (posterior a método/metodología) para explicar qué es una Metodología Filosófica (con mayúscula) y distinguirla de una metodología filosófica (con minúscula). Con lenguaje de la lógica tradicional, podemos afirmar que esta última es de mayor extensión que aquella y, por la misma razón, con menos características conceptuales o riqueza comprensiva. La Metodología Filosófica es explícita; la metodología filosófica no lo es, necesariamente, y ha existido en las propuestas de diferentes filósofos y escuelas a lo largo de la historia.

La pregunta ‘¿qué es la metodología filosófica?’ da lugar a una interpretación de ‘orden-inferior’ [metodología filosófica], en la cual las respuestas admisibles son *el uso de experimentos del pensamiento para probar el análisis conceptual o comprendernos en nuestros entornos en*

---

<sup>9</sup> También existe, junto con estos términos, la metametodología que, en un sentido muy general corresponde a “preguntas metametodológicas, que son preguntas que se refieren a *algo* referente a la metodología, más que a meramente preguntas que se refieren a la metodología. El uso de la etiqueta ‘meta’ también es una manera de caracterizar el subcampo de la metodología filosófica...” Herman Cappelen *et al.* (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, p. 3, n. 1. El original en inglés dice: “... metamethodological questions are questions that refer to something referring to methodology, rather than merely questions that refer to methodology. The use of the ‘meta’-label is also a way of characterizing the subfield of philosophical methodology...” [La traducción y las cursivas son mías].

*un modo que conduzca a la prosperidad humana. Pero la misma pregunta da lugar a una lectura de 'orden-superior' [Metodología Filosófica] en la cual las respuestas admisibles son los métodos epistemológicos que distinguen la filosofía de las ciencias naturales (por un lado) y las humanidades (por otro lado) o la persecución de una descripción de la realidad en el nivel más fundamental.<sup>10</sup>*

Claramente esta distinción le da a la Metodología Filosófica un lugar de comparación y contraste frente a otras disciplinas, ante las cuales debe justificar su propio proceder, su propia epistemología. En cambio, según la distinción que comentamos, la metodología filosófica tiene menor comprensión conceptual que la Metodología Filosófica (y mayor extensión que ésta), y da por hecho la posibilidad de tomar lo que aportan otras disciplinas; enfatiza su carácter experimental y el análisis conceptual, además de afirmar un criterio pragmático: la prosperidad humana. La Metodología Filosófica, por su parte, tiene mayor comprensión conceptual (y menor extensión), es más crítica que la anterior y podría aportar más al conocimiento multidisciplinar.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Herman Cappelen *et al.* (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, p. 3. El original en inglés dice: "The question 'What is philosophical methodology?' admits of a 'lower-order' reading, on which admissible answers are *the use of thought experiments to test conceptual analyses, or understanding us and our environments in a way conducive to human flourishing*. But the same question admits of a 'higher-order' reading, on which admissible answers are *the epistemological methods that distinguish philosophy from the natural sciences (on one side) and the humanities (on the other side), or the pursuit of a description of reality at the most fundamental level.*" [La traducción es mía, también lo añadido en español con corchetes].

<sup>11</sup> Como he señalado, interpreto los términos "orden-inferior" y "orden-superior" con criterios de la lógica tradicional. El primero se refiere a un concepto de menor comprensión que el segundo; y por la misma razón tiene mayor extensión que este último. Todo lo que se diga de la metodología filosófica ("orden-inferior": menor comprensión, mayor extensión), se podría decir de la Metodología Filosófica ("orden-superior": mayor comprensión, menor extensión), pero lo que se afirme de ésta no se podrá afirmar, necesariamente, de la primera. Claramente ambos órdenes (inferior y superior) fueron propuestos desde el punto de vista de la comprensión de los conceptos.

Según la distinción que exponen Cappelen y otros autores<sup>12</sup>, la ubicación de la filosofía experimental estaría en una posición intermedia, es decir, entre lo que corresponde más claramente a la Metodología Filosófica (“orden-superior”, que expone la cercanía, o lejanía, de la investigación filosófica con respecto a la investigación en otras disciplinas, tales como la lingüística, la psicología, la lógica y la teoría política) y la metodología filosófica (“orden-inferior”, que examina la tradición filosófica occidental en general, desde los antiguos griegos hasta la filosofía anglosajona moderna). En dicha ubicación intermedia, la filosofía experimental se encuentra junto con un grupo de diversos temas centrales en la metodología filosófica (“orden-inferior”): equilibrio reflexivo; distinciones analítico/sintético y a priori/a posteriori; análisis conceptual; modelación; intuiciones, entre otros.<sup>13</sup> Desde una perspectiva lógico-tradicional, si vamos de mayor a menor extensión conceptual (y de menor a mayor comprensión conceptual), tenemos primero el método, después la metodología filosófica (“orden-inferior”) y, finalmente, la Metodología Filosófica (“orden-superior”).

Por otro lado, hay quienes afirman, no sólo que la filosofía experimental se encuentra entre la filosofía tradicional (llamada simplemente “filosofía”) y la investigación empírica (llamada “ciencia cognitiva”), sino que hace un aporte específico en la medida en que es un modelo para interrogar que aumenta las posibilidades en ambos lados de la ecuación (es decir, entre lo tradicional y lo empírico).<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> Véase K. Mortensen y J. Nagel, “Armchair-Friendly Experimental Philosophy”, en *A companion to experimental philosophy...*, pp. 66.

Con respecto a este último punto, llama la atención que nuestro tema de estudio tiene esta peculiar característica: la filosofía experimental se desarrolla, se genera mediante el uso de métodos tradicionales o de técnicas de otras disciplinas y, en un segundo paso, se le cuestiona críticamente y se le define. Es decir, el camino de su elaboración y desarrollo parte de su practicidad metodológica, de su operación de hecho; y en un segundo momento se le caracteriza y describe. Seguramente esta es una de sus características principales: primero se presentaron sus aportes empíricos en diferentes artículos y textos académicos, en consonancia con otras disciplinas (o derivados de ellas), y después se ha procedido a caracterizarla y definirla.<sup>15</sup>

## **B. Algunos antecedentes.**

La filosofía experimental también se define como “un modo de hacer filosofía. La idea principal es usar los métodos empíricos y las técnicas típicamente asociados con las ciencias para ayudar a investigar las interrogantes filosóficas.”<sup>16</sup>

Esta definición se caracteriza por su amplitud; abarca cualquier tipo de interrogante filosófica y sostiene, además, que la filosofía experimental es un modo de hacer

---

<sup>15</sup> Se afirma que el inicio formal de la filosofía experimental lo consiguieron Jonathan Weinberg, Shaun Nichols y Stephen Stich en su artículo “Normativity and epistemic intuitions”, *Philosophical Topics*, 29, 2001, pp. 429-460. Véase Cappelen, *op cit.*, p.1. En dicho artículo se exponen datos estadísticos que muestran cómo los antecedentes étnicos y socioeconómicos de las personas generan diferentes intuiciones epistémicas. Este artículo va de la mano con lo que posteriormente se desarrolló en la filosofía experimental con el nombre de “programa negativo”, del cual hablaremos en el último capítulo de nuestro trabajo, en contraste con el “programa positivo”. Se le llama “negativo” porque prescinde o no da relevancia al análisis conceptual, como sí lo hace el programa positivo.

<sup>16</sup> Justin Sytsma, Wesley Buckwalter, *A companion to experimental philosophy*, p. 1. El original en inglés dice: “Experimental philosophy is a way of doing philosophy. The basic idea is to use empirical methods and techniques typically associated with the sciences to help investigate philosophical questions.” [La traducción es mía].

filosofía que usa metodologías y técnicas empíricas asociadas con otras ciencias. El carácter pragmático de esta noción es evidente; la observación y la experimentación son herramientas para conducir y provocar las interrogantes filosóficas. Se sostiene, bajo esta perspectiva, que no es algo nuevo que la filosofía pueda beneficiarse del interrogar empírico; por ejemplo, se afirma que Aristóteles es un antecedente importante porque comparó al ser humano en sus elementos biológicos con respecto a los animales no humanos, así como haber intentado encontrar una perspectiva intermedia entre los diferentes puntos de vista sobre algún tema filosófico; o bien, porque buscó un equilibrio en su *Ética a Nicómaco* sobre las diferentes aproximaciones a un asunto filosófico, atendiendo a lo que comúnmente se dice sobre el mismo.

De una manera un tanto extravagante, también se afirma que René Descartes es otro antecedente de la filosofía experimental porque, gracias a la disección de los ojos de un buey, formó su teoría de la percepción visual. También se afirma que David Hume fue otro antecedente relevante, precisamente porque sostuvo que tendríamos mayor éxito en nuestras investigaciones filosóficas si estudiáramos las ciencias que más se acercan a la interioridad de la vida humana. También Issac Newton es considerado un antecedente de la filosofía experimental en razón de haber creado su teoría de los colores mediante la observación de la reflexión, refracción e inflexión de la luz a través de un prisma.<sup>17</sup>

Llama la atención que tales antecedentes son formulados por algunos de los representantes contemporáneos de la filosofía experimental quienes, me parece, no

---

<sup>17</sup> Véase Justin Sytsma, Wesley Buckwalter, *op. cit.*, p. 1.

logran establecer criterios o lineamientos fundamentales para considerar a tales pensadores como precursores de la filosofía que ellos mismos cultivan.<sup>18</sup> En cada uno de estos posibles antecedentes es necesario destacar el siguiente criterio para no caer en generalizaciones o vaguedades: que la filosofía experimental contemporánea elabore experimentos controlados para obtener resultados empíricos, agrupados en forma estadística; no significa que cualquier experimento o interrogante empírica pertenezca a las intenciones de dicha filosofía experimental contemporánea ni mucho menos que podrían ser considerados como sus antecedentes. Ni Descartes ni Newton lo serían por las razones señaladas. Más bien, podríamos poner de relieve una característica del siglo XVII para poder considerar a estos pensadores (sobre todo Descartes y Newton) como posibles antecedentes de la filosofía experimental:

Tradicionalmente la filosofía, a no ser que sea calificada de primera, designa ante todo a la física. El filósofo se distingue poco o nada del sabio; y el sabio, en lugar de aislarse en doctrinas abstractas, aspira a ser útil mediante algún invento: pulimentación de lentes, bombas para la desecación, máquinas de calcular, explotación de la porcelana de Sajonia, nuevos medicamentos... Este esfuerzo científico le conferirá poco a poco un carácter laico.<sup>19</sup>

En esta misma época (siglo XVII, Renacimiento, inicio de la Edad Moderna) se hizo una distinción muy clara entre filosofía y ciencia física; ésta fue llamada filosofía experimental y con ella se realizaron auténticos descubrimientos astronómicos y físicos por personas que hoy no llamaríamos filósofos, sino científicos. Desde entonces, los filósofos británicos tuvieron “un marcado interés por cuestiones

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Véase Yvon Belaval, *Historia de la filosofía. Racionalismo, empirismo, Ilustración*, p. 2.

psicológicas,<sup>20</sup> y también éticas. Llama la atención, sin embargo, que “no hubo realmente un estudio empírico de la psicología en el sentido de una ciencia distinta de las otras ciencias y también de la filosofía.”<sup>21</sup>

Volviendo a Descartes, el lingüista Noam Chomsky encontró en su *Discurso del método* el origen de una de sus ideas centrales: a pesar de la explicación mecanicista que aquél sostenía, el lenguaje era una excepción a dicha explicación. Esta excepción le permitió crear su noción de una gramática humana innata<sup>22</sup>, la cual ha sido considerada en diversas investigaciones de la filosofía experimental.<sup>23</sup> En cualquier caso, los antecedentes históricos de la filosofía experimental deben ser considerados con la precisión lógica que ya anotamos<sup>24</sup>; y para mayor provecho lo más conveniente será incorporar las propuestas de ciertos filósofos, con una interpretación adecuada, para que sean un marco referencial en la investigación filosófico experimental. Por ejemplo, el empirismo inglés que va de Locke y Berkeley hasta Hume, sin duda puede ser (y ha sido en buena medida) muy relevante para la indagatoria filosófico experimental contemporánea. Ninguno de estos pensadores, por cierto, hizo experimentos formalmente hablando para probar sus afirmaciones, pero sí tuvieron una clara intención empírica, de volver a lo particular, en alguna de sus obras. Por ejemplo, nociones como experiencia, percepción

---

<sup>20</sup> Frederick Copleston, *Historia de la filosofía. De la escolástica al empirismo*, p. IV-10.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Véase Noam Chomsky, *Lingüística cartesiana*, citada por Ian Hacking, *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?*, pp. 88 y 89.

<sup>23</sup> Véase, por ejemplo, Alfano, Mark, Loeb, Don and Plakias, Alexandra, "Experimental Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/experimental-moral/>>.

En este artículo se plantean y analizan una serie de analogías entre el conocimiento lingüístico y el conocimiento moral.

<sup>24</sup> Véase *supra*, p. 7. Toda filosofía experimental es empírica; pero no todo lo empírico es filosofía experimental.

sensible o introspección (Hume), así como creencia, opinión y asentimiento (Locke), provienen de dicho empirismo<sup>25</sup> y han llegado, con los matices que se quiera, a la filosofía experimental. Berkeley, por su parte, eliminó la substancia material de Locke y afirmó que el objeto sensible consiste en fenómenos, en las cualidades que percibimos. El racionalismo, sobre todo de Descartes, abandonó las ideas trascendentes al espíritu humano para encontrar la idea verdadera, innata, inmanente al espíritu humano (garantizada por la veracidad divina)<sup>26</sup>.

[Los filósofos experimentales contemporáneos] llevan a cabo experimentos controlados y estudios empíricos en forma más general para explorar tanto fenómenos de interés filosófico, así como aquello que pensamos acerca de ellos. Al hacerlo, emplean un amplio número de técnicas que no eran disponibles para filósofos tales como Aristóteles, Descartes, Newton y Hume.<sup>27</sup>

Llama la atención nuevamente la insistencia de considerar a dichos pensadores como precursores de la filosofía experimental, quienes seguramente tuvieron un afán experimental, pero sin que ello sea suficiente para considerarlos como antecedentes de la filosofía experimental, sobre todo sin dar algún matiz o hacer alguna precisión al respecto, como ya lo comentamos.

Mejor sería señalar como antecedentes de la filosofía experimental, no solo la tradición del empirismo inglés que hemos indicado, sino principalmente el movimiento analítico (Escuela de Cambridge: Moore, Russell y Wittgenstein) y los pensadores neoanalistas de la Escuela de Oxford, “que enlazan con Moore y el

---

<sup>25</sup> Véase, F. Copleston, *op. cit.*, pp. IV 20 y IV 21.

<sup>26</sup> Véase, Y. Belaval, *op. cit.*, p. 6.

<sup>27</sup> Justin Sytsma, Wesley Buckwalter, *op. cit.*, p. 2. El original en inglés dice: [Contemporary experimental philosophers] conduct controlled experiments, and empirical studies more generally, to explore both phenomena of philosophical interest and how we think about those phenomena. In doing so, they use a wide range of techniques that were unavailable to philosophers such as Aristotle, Descartes, Newton, and Hume.” [La traducción es mía].

segundo Wittgenstein y, rechazando el análisis reduccionista del lenguaje del positivismo lógico, vuelven a dar validez al lenguaje común con sus diferentes usos para denotar valores de la realidad.”<sup>28</sup> Sobre todo, no debemos perder de vista que, especialmente estos antecedentes (sobre todo el movimiento analítico y los pensadores neoanalistas)<sup>29</sup> explican en gran medida el surgimiento del llamado programa positivo dentro de la filosofía experimental, precisamente porque tal programa pone énfasis, no sólo en indagar experimentalmente las intuiciones relevantes para la filosofía, sino hacerlo precisamente desde el análisis conceptual. Por otro lado, las “técnicas” a que alude dicha cita, se refieren a la tecnología con la cual disponemos actualmente y que fue desconocida por dichos filósofos analistas y “neoanalistas” (ya no digamos para pensadores mucho más remotos). Son un instrumento inherente a la filosofía experimental. Más aún, sin dichos instrumentos (*Internet*, redes sociales, *Excel*, entre otros) no es posible imaginar los resultados que esta filosofía obtiene mediante la presentación de escenarios hipotéticos a un gran número de personas; considerando variables como edad, lugar, profesión, sexo, país, etc., y obtener resultados estadísticos casi inmediatos. No es exagerado decir, bajo esa consideración, que la filosofía experimental, tal como se ha desarrollado hasta ahora, sigue la suerte (buena o mala) de los instrumentos

---

<sup>28</sup> Teófilo Urdanoz, *Historia de la filosofía*, p. 79. Según esta obra, las dos etapas anteriores de esta filosofía “neoanalista” son, precisamente, “el análisis lógico del lenguaje para clarificar los problemas de la filosofía”, iniciado por Moore y desarrollado por Russell y Wittgenstein (Escuela de Cambridge); y posteriormente el positivismo lógico, con los autores del Círculo de Viena y del Círculo de Berlín, con un claro rechazo hacia “la metafísica y cualquier conocimiento que supere los datos de la ciencia empírica.” La filosofía se convirtió en una “lógica del conocer científico.” La filosofía “neoanalista” es “una tendencia menos dogmática y más abierta a problemas filosóficos e incluso metafísicos.” *Ibid.*, pp. 78 y 79.

<sup>29</sup> Sin duda, el empirismo inglés constituye un antecedente dentro de la filosofía experimental, pero como lo explicamos antes, debemos recalcar que influyó más fuertemente en lo que se conoce como “programa negativo”, el cual considera primordialmente en su investigación la información empírica, no el análisis conceptual. Véase *supra*, nota 10.

tecnológicos que emplea para obtener sus resultados. La filosofía experimental es hija de esta tecnología: éste es su alcance y su gran limitación. De hecho, me parece que existe actualmente en la filosofía experimental una producción cuantitativa enorme de escenarios y experimentos que no corresponde, necesariamente, con el fondo o basamento cualitativo de cada uno de ellos.

### **C. Los casos hipotéticos en la filosofía experimental.**

Otro tema, esta vez de mayor precisión epistemológica, será saber por qué lo que se llama filosofía experimental no se confunde objetiva y metodológicamente con alguna otra disciplina experimental; sobre todo si tomamos en cuenta descripciones como éstas:

Estas técnicas se apropian de los enfoques de estudios empíricos desarrollados en psicología, neurociencia cognitiva, lingüística, economía del comportamiento y ciencias de la computación, entre otros campos. Estos enfoques han utilizado tanto técnicas fundamentales de las ciencias como los últimos desarrollos tecnológicos, tales como la imaginación cerebral, investigaciones *big-data*, estadística avanzada y modelos causales.<sup>30</sup>

Esta definición, más bien de carácter descriptivo, puntualiza sin mayores precisiones y problemas el aspecto “pasivo” de la filosofía experimental: tomar técnicas de otras disciplinas; sin embargo, un acercamiento tan general no nos proporciona algún criterio sobre el uso y pertinencia epistémica de tales herramientas. Es decir, sin el objeto de estudio no podemos comprender el sentido

---

<sup>30</sup> Justin Sytsma y W. Buckwalter, *op cit.*, p. 2. El original en inglés dice: “These techniques borrow from approaches to empirical study developed in psychology, cognitive neuroscience, linguistics, behavioral economics, and computer science, among other fields. These approaches have utilized both basic techniques of science as well as the latest technological developments such as brain imaging, big-data searches, advanced statistics, and causal modeling.” [La traducción es mía].

o alcance de un método en general; en consecuencia, tendríamos que saber, no la generalidad de diversas técnicas por usar o aplicar, sino el fin de las mismas; de manera que tengamos al menos claridad sobre el uso del método respectivo con su correlato objetivo.<sup>31</sup>

Por otro lado, sostener que los filósofos experimentales buscan estudiar, como uno de sus objetos principales, las intuiciones por medio de dichos métodos, tal afirmación logra vincular la filosofía experimental con la tradición filosófica, tal como lo señala la siguiente definición, la cual asume que ciertos casos paradigmáticos podrían suscitar intuiciones filosóficas:

A través de la historia de la filosofía occidental, episodios como el siguiente han jugado un importante papel en la argumentación filosófica. Un filósofo describe una situación, algunas veces real, pero más usualmente imaginaria, y pregunta si alguna de las personas, objetos o sucesos en la situación descrita tienen alguna propiedad o relación filosóficamente interesante...<sup>32</sup>

Realmente dichos episodios no son exclusivos de la filosofía; más bien son supuestos, conjeturas, hipótesis o razonamientos condicionales que se emplean en cualquier disciplina académica o aun en la vida cotidiana. Equivalen a decir, “si suponemos que P, ¿entonces Q”? El planteamiento podría tener diversas

---

<sup>31</sup> Espero que la mención sobre el correlato método-objeto no provoque un malestar por su sentido tan elemental, tan claramente simple. El fondo de lo que afirmo es que no existe ninguna filosofía realmente nueva, al grado de escapar a un estudio con criterios, digamos, tradicionales, evidentes: algo se conoce de un modo (objeto-método); alguien conoce algo (sujeto-objeto). Es oportuno decirlo claramente porque el texto de Justin Sytsma y W. Buckwalter, *op cit.*, a pesar de ser una gran exposición sobre filosofía experimental con sus diferentes perspectivas, parece prescindir de casi toda la tradición filosófica.

<sup>32</sup> S. Stich y K. P. Tobia, *op cit.*, p. 6. El original en inglés dice: “Throughout the history of Western philosophy, episodes like the following have played an important role in philosophical argument. A philosopher describes a situation, sometimes real but more often imaginary, and asks whether some of the people or objects or events in the situation described have some philosophically interesting property or relation,...” [La traducción es mía].

expresiones abstractas y lo que intento resaltar es que no corresponde, necesariamente, a episodios que únicamente podamos encontrar a través de la historia de la filosofía occidental; mucho menos debemos suponer, como lo hacen estos autores, que dichos episodios son los que necesariamente originan una filosofía experimental. Es decir, dichos supuestos siempre han existido como una forma de razonamiento conjetural y, por ello, existen en la filosofía en general y en la filosofía experimental en particular, pero no son la especificidad de esta última. Más bien, uno de sus aportes fundamentales es, precisamente, la información experimental real, no la hipótesis como tal. Por ejemplo, para explicar esta última definición de la filosofía experimental en la cual predominan los elementos intuitivos y los métodos de las ciencias experimentales, se sostiene que dichas situaciones imaginarias o reales, generan preguntas como las siguientes: “¿es la acción descrita *moralmente incorrecta*? ¿La persona descrita *sabe* que no ganará la lotería? Cuando el narrador de la historia usa la palabra “agua”, ¿ésta se refiere al (compuesto) H<sub>2</sub>O? ¿El “Cuarto Chino” muestra una intencionalidad real?”<sup>33</sup>

Es interesante para nuestro trabajo saber en qué consiste el experimento del “Cuarto Chino”, el cual tiene un antecedente muy importante: la prueba de Turing, la cual consiste en que una persona (llamada evaluadora) pueda distinguir una computadora de diferentes personas por las respuestas que dan a diferentes preguntas. Dicho evaluador sabe de antemano que hay una computadora y sólo mediante las respuestas más o menos semejantes a aquellas que dan las personas,

---

<sup>33</sup> Véase S. Stich y K. P. Tobia, *op cit.*, p. 6. El original en inglés de estas interrogantes dice: “Is the action described *morally wrong*? Does the person described *know* that she will not win the lottery? When the speaker in the story uses the word “water” does the word *refer* to H<sub>2</sub>O? Does the “chinese Room” exhibit real *intentionality*?” [La traducción es mía].

tiene que descubrir a la computadora. La semejanza de dichas respuestas con respecto a las que dan usualmente los seres humanos incluye que algunas podrían no ser acertadas o no muy precisas. En caso de que el evaluador no descubriera cuáles eran las respuestas de la computadora, ésta habría “ganado”.

Pues bien, el “Cuarto Chino” se refiere a un experimento desarrollado por primera vez por el filósofo norteamericano John Searle en 1980 y deriva, como hemos dicho, de la prueba de Turing que acabamos de explicar. Concretamente se propuso ver los alcances de la inteligencia artificial (IA) para compararla con el cerebro humano. El experimento consiste haber creado una computadora capaz de “entender” el idioma chino. Una persona que tiene este idioma como lengua materna escribe ciertos signos a los cuales la computadora da una respuesta. Posteriormente, otra persona que no tiene ninguna idea del chino, se introduce en la computadora con manuales y diccionarios de chino; de tal manera que la primera persona, introduce ciertas frases en chino por alguna rendija y la persona que está adentro las interpreta con dichos manuales y diccionarios, de tal manera que puede responder sin saber absolutamente nada de chino. Las preguntas que surgen son varias: ¿cómo se puede explicar que dicha persona tenga la posibilidad de responder si no sabe nada de chino? ¿Se podría decir que los diccionarios y los manuales, así como la persona que los usa, son un sistema que “entiende” chino? El punto de partida de Searle es doble: el cerebro genera el pensamiento; y la sintaxis no es suficiente para satisfacer los requerimientos semánticos. De hecho, los resultados de su experimento dieron lugar a dos interpretaciones: una IA fuerte que afirma que una

computadora *entiende* los estados cognitivos; y una IA débil que sostiene que una computadora sólo *simula* el pensamiento, pero realmente no *entiende*.<sup>34</sup>

Por otro lado, así como afirmamos que toda filosofía experimental se apoya en experimentos, pero no todo experimento pertenece a la filosofía experimental; también podemos sostener que los escenarios hipotéticos son propios de la filosofía experimental, pero tales hipótesis no son exclusivas de dicha filosofía experimental. De hecho, las preguntas y las respuestas a dichas preguntas, por más que se pretenda vincularlas con la tradición filosófica, carecen de lo que actualmente aporta la filosofía experimental: una certeza empírica con soporte estadístico. En ese sentido, llama la atención que el ejemplo que proponen estos autores para destacar las situaciones imaginarias y la expresión de intuiciones, no son una serie de filósofos representativos dentro de la historia de la filosofía occidental, sino que citan a Platón, lo cual es bastante razonable, pero no logran citar a ningún otro filósofo dentro de la tradición filosófica que logre armonizar, no sólo la relación escenario hipotético-intuición, sino sobre todo: escenario hipotético-intuición-resultado empírico. Con otras palabras: no todo escenario hipotético es generador de

---

<sup>34</sup> Véase Larry Hauser, "Chinese Room Argument", en *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Han pasado casi cuarenta años desde que Searle propuso el experimento mental del "Cuarto Chino" y su actualidad es realmente asombrosa. Sobre todo, hoy en día es muy claro que un usuario de Internet deja una huella de cada búsqueda que hace en cada página, en cada red social, en cada "buscador"; a tal punto que hoy es mucho más difícil identificar, bajo las condiciones del Cuarto Chino, si quien responde a nuestros gustos y aficiones es una persona o una computadora. Es un hecho que al ingresar a nuestros propios "espacios" de internet (los que sean), la computadora puede adelantarse, "predecir", "prever", "adivinar" lo que nos agrada e interesa y ofrecernos productos, servicios, música y un sinnúmero de opciones que sólo podría hacer alguien que realmente nos conoce. Entonces, si conocer a una persona es, en buena medida, "adivinarla", es decir, adelantarnos a sus gustos, predecir lo que le agrada, una computadora la "conocerá" mejor que nadie. Aunque no es poca cosa, evidentemente este tipo de "conocimiento" tecnológico requiere algo más para llamar a este acto "conocer a alguien". Seguramente saber, sencillamente, **por qué** le agrada o desagrada algo a una persona determinada, será una pregunta cada vez más relevante para en verdad conocerla.

intuiciones filosóficas y, seguramente, habrá intuiciones filosóficas que no necesariamente se ajustan a las respuestas de un escenario hipotético dado. Este es, precisamente, el matiz que dichos autores, Stich y Tobia, no mencionan.

Por otro lado, el ejemplo que los mismos autores sugieren de Platón como modelo de situación imaginaria o hipotética y respuesta intuitiva, es un pasaje de la República que no debemos pasar por alto:

Hablas con palabras muy bellas, Céfalo –dije-. Ahora bien, en cuanto a esto mismo que has mencionado, la justicia, ¿declararemos, como tú, que en todos los casos consiste en decir la verdad y en devolver lo que se recibe? ¿O bien éstas son cosas que algunas veces se hacen justamente y otras veces injustamente? Me refiero a casos como éste: *si alguien recibiera armas de un amigo que está en su sano juicio, pero si éste enloqueciera y las reclamara, cualquier estaría de acuerdo en que **no se las debe devolver, y que aquel que las devolviese no sería justo, ni tampoco si quisiera decir toda la verdad a quien estuviera en tal estado.***

-Es cierto lo que dices –asintió.

-Por consiguiente, no se puede definir la justicia como el decir la verdad y devolver lo que se ha recibido.

-Sí que se puede, Sócrates [-replicó súbitamente Polemarco-; al menos, si debemos creer a Simónides].<sup>35</sup>

Estos autores afirman que lo indicado en cursivas corresponde a una situación imaginaria y lo anotado en negrillas a un tipo de intuición; ambos, como se han insistido, son característicos de la filosofía occidental en general y de la filosofía

---

<sup>35</sup> Citado por S. Stich y K. P. Tobia, *op. cit.* p. 6. (La edición que citan es muy antigua, de 1892, y no corresponde exactamente con la versión en español que utilizo: Platón, *República*, 331c y 331d, Ed. Gredos. Los corchetes son míos para completar el párrafo. Las cursivas y las negrillas son de los autores. El original en inglés dice: "Well said, Cephalus, I replied: but as concerning justice, what is it? – to speak the truth and to pay your debts – no more than this? And even to this are there not exceptions? *Suppose a friend when in his right mind has deposited arms with me and he asks for them when he is not in his right mind, ought I to give them back to him? **No one would say that I ought or that I should be right in doing so, any more than they would say that I ought always to speak the truth to one who is in his condition.***

You are quite right, he replied.

But then, I said, speaking the truth and paying your debts is not a correct definition of justice. Quite correct, Socrates."

experimental en particular. Sin embargo, insistamos por última vez: una hipótesis no necesariamente genera intuiciones filosóficas; además, las hipótesis no son empleadas únicamente por la filosofía, también se emplean en otras disciplinas.

Más recientemente, afirman dichos autores<sup>36</sup>, existen muchísimos ejemplos de este tipo de razonamientos hipotéticos para suscitar las intuiciones de las personas, sobre todo en la filosofía contemporánea; más concretamente en la filosofía analítica contemporánea.

Sin embargo, para los fines de nuestra exposición, es necesario explicar el paso del enunciado que afirma la existencia de un tipo de razonamiento hipotético común en la historia de la filosofía a la afirmación, más puntual, de su uso en la filosofía analítica contemporánea. Es en ésta donde se ha efectuado dicho uso con mayor solvencia y de forma explícita.

Por otro lado, llama la atención que Platón sea casi el único ejemplo que proponen Stich y Tobia dentro del contexto de la filosofía occidental en general como el pensador que emplea los casos hipotéticos como base del interrogar filosófico y suscitar alguna intuición en las personas involucradas. En cambio, se anota una lista de muy variados ejemplos del uso que actualmente han hecho de este razonamiento hipotético (y de la búsqueda de intuiciones) algunos filósofos contemporáneos, principalmente desde dicha perspectiva analítica. Es decir, no hay muchos ejemplos, por parte de estos autores, que medien entre Platón y la filosofía contemporánea, lo cual deja en duda la certeza del uso con respecto a dicho razonamiento hipotético dentro de la historia de la filosofía en general y, sobre todo,

---

<sup>36</sup> *Ibidem*.

que se utilicen en experimentos mentales. En efecto, dicen estos filósofos experimentales, actualmente dicho razonamiento lo encontramos en metafísica, donde existen debates sobre la identidad personal y se invoca el famoso ejemplo de Locke sobre el príncipe y el zapatero y muchas variedades de casos sobre cerebros trasplantados, memorias y cuerpos completos duplicados y personas que usan la teletransportación de Viaje a las Estrellas. Concretamente, el sencillo pero penetrante ejemplo de Locke se refiere a un príncipe que, una vez muerto, su alma reencarnó en el cuerpo de un zapatero. ¿Qué trato le darían los súbditos: de zapatero o de príncipe? ¿Qué es lo que realmente le daría identidad a este príncipe? Son pregunta de gran actualidad, sobre todo si consideramos todo lo que hoy se cuestiona y sostiene sobre la identidad de las personas.

Por otro lado, según los mismos autores (Stich y Tobia), en ética son estudiadas intuiciones sobre el tranvía, extracción de órganos, circos romanos; en discusiones sobre el libre albedrío, los filósofos invocan intuiciones sobre personas encerradas en prisión, personas con implantes de cerebros controlados por científicos malvados. En epistemología, se apela a intuiciones sobre casos de loterías, casos de falsos graneros, de apuestas, variedades de los casos Gettier. En filosofía del lenguaje, los filósofos confían en las intuiciones acerca de los casos sorites, casos de Tierras gemelas, casos de Gödel, semántica de expresiones filosóficamente importantes; intuiciones sobre lo que implica (o no implica) una oración. En filosofía de la mente, intuiciones sobre espectros invertidos, zombis, Cuartos Chinos; y Mary, la neurocientífica que nunca ha visto el color rojo. En filosofía de la ciencia,

intuiciones sobre la explicación y confirmación juegan un papel central al apoyar o desafiar teorías de la explicación.<sup>37</sup>

La característica común de todos estos ejemplos es que, “si las cosas salen bien,”<sup>38</sup> las respuestas surgen casi siempre en forma inmediata, aunque no se tenga conciencia de ello ni tampoco de existir un razonamiento que las conduzca a tales respuestas.<sup>39</sup>

Bajo esta perspectiva, se afirma que la filosofía experimental emplea intuiciones porque son fundamentales para generar evidencia empírica dentro del análisis conceptual. Es decir, se estarían empleando realmente dos perspectivas (empírica y analítica) con un objeto en común (las intuiciones). Por un lado, tenemos las intuiciones de las personas, que se revelan o manifiestan empíricamente con los casos hipotéticos que se les presentan; y por otro, esas mismas intuiciones, conocidas empíricamente, como objeto de un análisis conceptual.

#### **D. Definición descriptiva de la filosofía experimental.**

Hasta aquí podemos decir que la filosofía experimental es una Metodología Filosófica que investiga en forma empírica o experimental las intuiciones de las personas que no son necesariamente profesionales de la filosofía. Este “volver a las personas mismas” es uno de los grandes desafíos que enfrenta dicha filosofía experimental y, al mismo tiempo, uno de sus grandes riesgos. Como riesgo, podría

---

<sup>37</sup> Todos estos ejemplos fueron tomados y resumidos de S. Stich y Kevin P. Tobia, *op. cit.* p. 7.

<sup>38</sup> *Ibidem*. Es importante indicarlo desde ahora: una metodología tendría que decir cuándo falla, en qué casos ha fracasado. Me parece que esto le da mayor certidumbre en lo que persigue y más claridad en su diseño y aplicación. Sin embargo, no encontré la exposición de algún “experimento fallido” dentro de la filosofía experimental. Supongo, entonces, que usualmente “todo sale bien.”

<sup>39</sup> Véase S. Stich y Kevin P. Tobia, *op. cit.* p.

quedar confundida o diluida en el quehacer de alguna otra disciplina; es decir, la filosofía sería un conocimiento empírico como cualquier otro y no tendría una identidad epistémica propia. Como desafío, promueve la multidisciplinaria mediante el acercamiento a estudios empíricos que corresponden originalmente a la psicología, la sociología y la economía conductual, de las cuales toma información para desarrollar sus propias investigaciones. (En este último supuesto, algunas veces se le llama “filosofía empírica”). La filosofía experimental genera sus propios experimentos para provocar intuiciones relevantes para el saber filosófico y lo hace, principalmente, mediante la elaboración de escenarios hipotéticos para provocar tales intuiciones en quienes responden a las interrogantes de tales escenarios.

Un elemento adicional y fundamental en el quehacer de la filosofía experimental es el análisis conceptual, cuyos representantes están agrupados en lo que se conoce como programa positivo. En cambio, lo que se conoce como programa negativo pone de manifiesto, no el análisis conceptual, sino la diversidad de resultados que se obtienen en los diferentes estudios empíricos que realizan los filósofos experimentales agrupados bajo este rubro.

En los siguientes capítulos estudiaremos con mayor amplitud estos elementos que conforman la filosofía experimental. En el Capítulo II expondremos lo que tradicionalmente se conoce como el objeto y método de estudio de cualquier disciplina; es decir, mostraremos una perspectiva para apreciar la relación entre la filosofía experimental y las intuiciones; así como la relación metodológica entre filosofía experimental y psicología. Sobre todo, debemos considerar que la psicología conductual también constituye un antecedente de la filosofía experimental, de tal suerte que es imprescindible analizar cómo procede aquella en

temas que específicamente se relacionan con la filosofía experimental y así conocer algunas semejanzas y diferencias entre el proceder de los psicólogos y de los filósofos experimentales.

En el último capítulo abordaremos algunos de los desafíos que actualmente enfrenta la filosofía experimental, sobre todo empleando el contraste entre el programa positivo y el programa negativo a que nos hemos referido anteriormente.

## CAPÍTULO II. FILOSOFÍA EXPERIMENTAL: DOS TEMAS FUNDAMENTALES.

### A. La filosofía experimental y las intuiciones.

#### 1. Intuición y creencia.

Para lograr mayor claridad en este tema (las intuiciones), uno de los fundamentales de la filosofía experimental, vamos a dar alguna descripción general de las mismas, sobre todo considerando el análisis filosófico tripartita, el cual tiene como uno de sus elementos primordiales a las creencias y, según varios autores, la intuición puede ser entendida como una creencia o un tipo de creencia: la creencia es el todo, la intuición una de sus partes.

¿Qué es una intuición? De manera negativa (lo que no es), en su formación y su uso, no son juicios perceptuales ni tienen un razonamiento explícito.<sup>40</sup> De manera asertiva (lo que es), una intuición se caracteriza por ser inmediata y particular; es decir, la formamos y la empleamos sin mayores intermediarios. Es aquello que se acepta como verdadero sin mayor examen. Una definición tradicional que agrupa estos elementos y ubica a la intuición dentro de la tradición filosófica sostiene:

el vocablo 'intuición' designa por lo general la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad. Condición para que haya intuición en ambos casos es que no haya elementos intermediarios que se interpongan en la tal 'visión directa'. Ha sido común por ello contraponer pensar intuitivo, nóesis, al pensar discursivo, diánoia, pero varios autores prefieren contraponer la intuición a la deducción (Descartes) o al concepto (Kant).<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> En forma más disyuntiva, pueden ser juicios no-perceptuales o inclinaciones a juzgar. Distinción que tiene una larga tradición en la filosofía desde John Locke, Edmund Burke y otros más. Véase K. Mortensen y J. Nagel, "Armchair-Friendly Experimental Philosophy", en *A companion to experimental philosophy...*, p. 57.

<sup>41</sup> José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, p. 988.

Debido a que la intuición tiene estas características (inmediata, particular, sin intermediarios, sin razonamientos) es posible afirmar que es un tipo de conocimiento que nos ayuda a tomar decisiones al instante sin necesidad de echar mano, en el momento que opera, de una formación especial<sup>42</sup>. Es aquello que explica ciertas decisiones o juicios inmediatos y particulares sobre cuestiones relevantes para la filosofía (desde el punto de vista ético y epistémico); de aquí surge el interés que tiene la filosofía experimental sobre ellas, sobre las intuiciones. Actualmente se les estudia desde un punto de vista más analítico, mediante la presentación de enunciados breves para estudiar su alcance y sentido; una perspectiva que es, además, especialmente importante para un tipo de filosofía experimental<sup>43</sup>, precisamente porque se enfatiza la formulación de proposiciones con sentido para la elaboración de escenarios hipotéticos. Por ejemplo, veamos los siguientes enunciados relativos a la intuición:

Consideremos la afirmación de que una persona completamente racional no cree tanto  $p$  como  $\text{no-}p$ . Muy probablemente, como lo consideramos, la afirmación nos parece verdadera. Algo similar a lo que probablemente ocurre cuando consideramos las siguientes proposiciones:

- I1. Si  $\text{no-}p$ , entonces  $p$ .
- I2. Torturar a un ser sensible por diversión es incorrecto.
- I3. Es imposible que un cuadrado tenga cinco lados.
- I4. Una persona sobreviviría si su cerebro fuera trasplantado a un cuerpo nuevo.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> En el siguiente apartado hablaremos de la intuición como derivada de un pensamiento experto; o bien, de lo que se conoce como heurística. En este apartado únicamente intento dar una comprensión general de la intuición. También es cierto que existe un concepto de intuición que es mucho más el resultado de una serie de razonamientos muy complejos, como ocurre con el idealismo alemán, que utiliza el término “para designar una aprehensión intelectual inmediata de la esencia en su ‘realidad absoluta’ o del absoluto mismo.” Véase Max Müller y Alois Halder, *Breve diccionario de filosofía*, p. 246.

<sup>43</sup> Me refiero al llamado “programa positivo”, del cual hablaré en el último capítulo.

<sup>44</sup> Joel Pust, "Intuition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/intuition/>>. El original en inglés dice: “Consider the claim that a fully rational person does not believe both  $p$  and  $\text{not-}p$ . Very likely, as you considered it, that claim seemed true to you. Something similar probably happens when

El enfoque de las intuiciones en estos casos es considerarlas como “estados o sucesos mentales en los cuales una proposición *parece verdadera en la manera de estas proposiciones* [las citadas anteriormente].”<sup>45</sup>

El tema de la intuición para la filosofía experimental es tan relevante, que los enunciados anteriores merecen algunos comentarios críticos, analíticos; es decir, necesitamos saber qué tan evidentes son por sí mismos. Sobre todo porque, como antes lo explicamos, la manera en que se describen y ejemplifican las intuiciones hace énfasis en la evidencia de las mismas o, más específicamente, en la aparente evidencia de las proposiciones en las cuales son expresadas. Es decir, la forma de dichas proposiciones enunciativas “parece” verdadera en forma absoluta.

Sin embargo, si el análisis conceptual juega un papel tan relevante en la filosofía experimental en general (y en el llamado “programa positivo” en particular), necesitamos señalar que cada proposición tiene un aspecto semántico, pero también uno pragmático o contextual. Considerar ambos aspectos nos puede ayudar a comprender el alcance de las intuiciones. Por ejemplo, la proposición “Si no-no-p, entonces p” (I1) es una proposición absolutamente verdadera que captamos en forma inmediata; de acuerdo. Sin embargo, aunque la verdad de su significado sea incuestionable, el contexto podría decirnos algo diferente o, mejor aún, adicional, pero de mayor relevancia: una persona que niega dos veces lo mismo se contradice. Es decir, si bien es cierto que la doble negación es una afirmación, la

---

you consider the following propositions: “[I1] If not-not-*p*, then *p*. [I2] Torturing a sentient being for fun is wrong. [I3] It is impossible for a square to have five sides. [I4] A person would survive having their brain transplanted into a new body.” [La traducción es mía].

<sup>45</sup> *Ibidem*. El original en inglés dice: “...mental states or events in which a proposition *seems true in the manner of these propositions*.” [La traducción y los corchetes son míos].

doble negación dentro de un contexto determinado podría “interpretarse” como una contradicción. Con otras palabras, la verdad lógicamente absoluta de “Si no-no-p, entonces p” (I1), también es contradictoria dentro de un discurso, como cuando alguien dice: “no vi a Fulano ese día en la calle;” y después sostiene, “realmente no puedo decir que no lo vi.” Queda la duda. Esta última proposición podría entenderse como: “sí vi a Fulano”, o bien, queda la incertidumbre de si vi o no a Fulano.<sup>46</sup>

En la proposición “Torturar a un ser sensible por diversión es incorrecto” (I2), el contexto también es muy importante. Por ejemplo, hoy se afirma que muchos animales amaestrados en parque acuáticos están sometidos a una verdadera tortura para divertir a la gente. Entonces, ¿siempre ha sido evidente que bajo cualquier circunstancia es incorrecto torturar a un ser sensible sólo por diversión? Otro ejemplo, la tortura a dichos seres sensibles, en ciertos cuentos y novelas, no necesariamente es algo incorrecto. El contexto, entonces, es determinante para captar intuitivamente la verdad de “Torturar a un ser sensible por diversión es incorrecto” (I2).

La proposición “Es imposible que un cuadrado tenga cinco lados” (I3) sin duda es verdadera en forma más contundente que las demás; es decir, se trata de una intuición difícilmente controvertible por el uso o el contexto de dicha proposición. Sin embargo, es muy sabido que las geometrías no euclidianas surgieron por cuestionar

---

<sup>46</sup> En el derecho procesal existe una máxima que dice: “quien afirma debe probar su dicho”. En sentido opuesto, quien niega se libra de la carga de la prueba. Esto explica que el abogado del acusado en materia penal intente negar los hechos e imputaciones, mientras que su contraparte, entre varias estrategias, busque alguna doble negación de su contraparte que le obligue a éste a probar su dicho, precisamente porque esa doble negación es una afirmación. Sin duda se confirma la verdad de I1, pero también se pone de manifiesto su posible complejidad contextual, pragmática.

alguno de los axiomas de Euclides, los cuales se consideraban verdades absolutas; y como diríamos actualmente, proposiciones que expresan una intuición, una verdad que se capta en forma inmediata. Concretamente, el axioma que dice, “por un punto fuera de una línea recta sólo es posible trazar una y sólo una paralela”, es perfectamente claro, evidente, siempre y cuando estemos bajo dos dimensiones (largo y ancho, por decirlo coloquialmente); si agregamos una tercera dimensión, es decir, que podamos representar cuerpos geométricos, fuera de ese punto pasarían no una, sino un infinito número de paralelas.

Por supuesto, mi intención no es cuestionar las intuiciones que hemos transcrito sólo por cuestionarlas, sino tomar muy en serio el aspecto no sólo semántico sino, sobre todo, pragmático del análisis conceptual que es punto medular, insisto, de la filosofía experimental en general (y del programa positivo en particular). Sin éstas y otras posibles consideraciones, me parece que no es tan claro por qué algo como las intuiciones son investigadas con tanta insistencia en la filosofía experimental. Es decir, las intuiciones tienen elementos semánticos y, sobre todo, contextuales o pragmáticos de suma importancia que la filosofía experimental considera en sus investigaciones para comprender cómo deciden y generan juicios las personas cada vez que las utilizan.

En cuanto a la proposición “Una persona sobreviviría si su cerebro fuera trasplantado a un cuerpo nuevo” (I4), parecería ser la más claramente intuitiva, sin embargo, se tendrían que hacer algunas aclaraciones para que surja la evidencia; aclaraciones que serían contrarias a todo lo que hemos dichos sobre la intuición (que es inmediata, particular, sin intermediario). Tendríamos que precisar que, en efecto,

una persona sobreviviría si su cerebro fuera trasplantado a un cuerpo nuevo; sin embargo, esto no significa que actualmente se puedan hacer dichos trasplantes ni que sean sencillos ni que la persona pudiera sobrevivir mucho tiempo después de dicho trasplante. Y lo más importante, por el simple hecho de lograr dicho trasplante, se asume que tal persona sobrevivió, de otra manera no hubo trasplante sino cualquier otra cosa. Es claro en este caso que la intuición ya no es tal, al menos para quienes no somos médicos; es decir, no lo es fuera del contexto médico, donde se da por hecho que si hubo trasplante (exitoso), hubo sobrevivencia.

Por otro lado, la intuición también ha sido vista como una especie de opinión o de creencia; por ejemplo, David Lewis sostiene:

nuestras 'intuiciones' son simplemente opiniones; nuestras teorías filosóficas son lo mismo. Algunas son sentido común, algunas son sofisticadas; algunas son particulares; algunas son generales; algunas son más firmemente sostenidas, otras menos. Pero todas son opiniones.<sup>47</sup>

Así mismo, Peter Van Inwagen considera que las intuiciones pueden ser consideradas en algunos casos como orientaciones o tendencias que logran hacer atractivas ciertas creencias, las cuales a su vez nos mueven en cierta dirección sin considerar todos los pormenores de la proposición que las representa.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> David Lewis, *Philosophical Papers: Volume I*, New York: Oxford University Press, 1983. doi:10.1093/0195032047.001.0001. Citado por Joel Pust, *op. cit.* El original en inglés dice: "Our 'intuitions' are simply opinions; our philosophical theories are the same. Some are commonsensical, some are sophisticated; some are particular, some general; some are more firmly held, some less. But they are all opinions..." [La traducción es mía].

<sup>48</sup> Véase Peter van Inwagen, 1997, "Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity", *Philosophical Perspectives*, 1997, p. 309. Citado por Joel Pust, *op. cit.*

Al respecto, existen algunos enunciados interesantes que sintetizan esta concepción de la intuición como un tipo de creencia. Veamos los siguientes (los tres primeros corresponden a Lewis y los dos últimos a Van Inwagen):

[A1] S tiene la intuición que  $p$  si y sólo si S cree que  $p$

[A2] S tiene la intuición que  $p$  si y sólo si S **tiene la creencia manifiesta que  $p$  sin inferirla conscientemente de alguna otra creencia.**

[A3] S tiene la intuición que  $p$  si y sólo si S **tiene la creencia manifiesta que  $p$  únicamente sobre la base de las características de los conceptos envueltos en  $p$ .**

[A4] S tiene la intuición que  $p$  si y sólo si S **está dispuesto a creer que  $p$ .**

[A5] S tiene la intuición que  $p$  si y sólo si S **está dispuesto a creer que  $p$  simplemente sobre la base de entender que  $p$ .**<sup>49</sup>

Estos enunciados, los cuales intentan poner de relieve la afirmación que sostiene que la intuición es un tipo de creencia, requieren algunas distinciones o precisiones para tener pleno sentido. Por ejemplo, la proposición “S tiene la intuición que  $p$  si y sólo si S **tiene la creencia manifiesta que  $p$  sin inferirla conscientemente de alguna otra creencia**” (A2) y la proposición “S tiene la intuición que  $p$  si y sólo si S **tiene la creencia manifiesta que  $p$  únicamente sobre la base de las características de los conceptos envueltos en  $p$** ” (A3), matizan lo que se refiere a la creencia para poder afirmar que una intuición es un tipo de creencia (es decir, si tiene esos matices). En cambio, la proposición “S tiene la intuición que  $p$  si y sólo si S **está dispuesto a creer que  $p$** ” (A4) y la proposición “S tiene la intuición que  $p$  si y sólo si S **está dispuesto a creer que  $p$  simplemente sobre la base de entender que  $p$** ” (A5), resaltan la

---

<sup>49</sup> Joel Pust, *op. cit.* El original en inglés dice: “[A1] S has the intuition that  $p$  if and only if S believes that  $p$ .” “[A2] S has the intuition that  $p$  if and only if S forms the occurrent belief that  $p$  without consciously inferring it from some other belief.” “[A3] S has the intuition that  $p$  if and only if S forms the occurrent belief that  $p$  solely on the basis of competence with the concepts involved in  $p$ .” “[A4] S has the intuition that  $p$  if and only if S is disposed to believe  $p$ .” “[A5] S has the intuition that  $p$  if and only if S is disposed to believe  $p$  merely on the basis of understanding  $p$ .” [La traducción y las **negritas** son mías].

disposición<sup>50</sup> que necesita una persona para tener una creencia y así poder identificar una intuición con dicha creencia.

Por otro lado, podemos observar, además, lo siguiente: es muy notable que todos están estructurados bajo una inferencia bicondicional, es decir, se puede intercambiar el sujeto por el predicado sin alterar la validez de dicho bicondicional. Por ejemplo, afirmar que “S tiene la intuición que  $p$  si y sólo si S cree que  $p$ ” (A1), equivale a decir, “S cree que  $p$ , si y sólo si S tiene la intuición que  $p$ .” Esto logra vincular de manera más clara la intuición con un tipo de creencia. Mientras más se precise la creencia (su contenido o la disposición de la persona con respecto a tal creencia), más fácilmente podrá identificarse la intuición con dicha creencia y la creencia con la intuición. De hecho, como afirmamos anteriormente, las intuiciones serían una especie de creencia, donde ésta es el todo y las intuiciones una de sus partes; el todo de las creencias es matizado en cada caso para que las intuiciones puedan ser consideradas como un tipo de creencia<sup>51</sup>. Es tanto como decir (y así resumo el contenido de todos los enunciados A2, A3, A4 y A5): S tiene la intuición que  $p$  si y solo si S cree, *con el matiz respectivo*, que  $p$ . Precisamente los enunciados del A2 al A5 expresan tales matices o acotamientos (con respecto al

---

<sup>50</sup> Se comprende que una persona tenga disposición o esté “dispuesta a creer”; en cambio no es tan claro que una persona tenga disposición o esté “dispuesta a intuir”. Por tal razón la disposición se afirma de la creencia, no de la intuición en dichos enunciados A4 y A5. De hecho, la disposición es un tema muy importante vinculado a la creencia (no a la intuición) y admite, al menos, dos interpretaciones: “puede considerarse como la probabilidad de que, dados ciertos estímulos, se den ciertos comportamientos, sin que la disposición tenga una existencia propia fuera de esa relación; o bien puede verse como un estado interno del sujeto, que tiene una existencia propia, aparte de los estímulos y las respuestas.” Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, p. 37. Se entiende que A4 y A5 se refieren a esta segunda interpretación con respecto a la creencia; es confuso, en cambio, hablar de “estar dispuesto a intuir”.

<sup>51</sup> Tales matices fueron resaltados por mí con **negrillas** en los cinco enunciados (A1-A5).

concepto de creencia o con respecto a la disposición que tiene una persona frente a una creencia).

En suma, existen varias implicaciones cada vez que afirmamos que las intuiciones son un tema central dentro de la filosofía experimental. Por un lado, la afirmación que concibe a las intuiciones como un tipo de creencia se convierte, en muchos casos, el tema más relevante a considerar en dicha filosofía; por otro lado, los matices de significado de la creencia y, sobre todo, con respecto a la disposición que necesita una persona para que sus creencias tengan el alcance de una intuición, proporcionan dos ejes muy importantes en la investigación filosófica experimental. Estas implicaciones corresponden, ni más ni menos, a la semántica y a la pragmática (contexto) de la creencia, temas medulares en las diversas investigaciones que hacen los filósofos experimentales. Precisamente bajo esta perspectiva se comprende el alcance de los enunciados bicondicionales transcritos anteriormente.

Ahora bien, podemos pasar de esta “síntesis” entre intuición y creencia, a un análisis que nos permita, precisamente, separar a la creencia, para atender a un tema muy importante dentro de la misma filosofía experimental; el cual se puede encontrar en forma implícita y también explícitamente como objeto de estudio, tal como lo hace el llamado “análisis tripartita del conocimiento”, en el cual ya no se habla tanto de intuiciones como de creencias<sup>52</sup>. Dicho análisis, por supuesto, es históricamente anterior a la filosofía experimental, pero también un referente sumamente

---

<sup>52</sup> De hecho, Joel Pust, *op. cit.*, desarrolla otras cuatro proposiciones que ya no hablan de creencia, sino de “parecer”, lo cual rebasa el alcance de este trabajo y no son relevantes para el análisis tripartita del conocimiento (casos Gettier) que enseguida explicaremos.

importante dentro de esta metodología filosófica, gracias a su claridad y distinción conceptual ¿En qué consiste este análisis?

Hay tres componentes en el análisis ('tripartita') tradicional del conocimiento. De acuerdo con este análisis, la creencia verdadera justificada es necesaria y suficiente para el conocimiento. [En] el análisis tripartita del conocimiento: S sabe que  $p$  si y sólo si:

- i.  $p$  es verdadera;
- ii. S cree que  $p$ ;
- iii. S está justificado en creer que  $p$ .<sup>53</sup>

Este análisis tripartita del conocimiento<sup>54</sup> ha sido tomado como punto de partida en mucha de la bibliografía filosófica del siglo XX; sin embargo, existen epistemólogos contemporáneos que sostienen que el conocimiento no es susceptible de ser analizado.

El aspecto interesante para nuestra exposición de la filosofía experimental consiste en que, gracias a este punto de partida analítico, se introduce el tema de la verdad del conocimiento. Me parece que es importante destacar este hecho: mientras más se enfatiza el estudio de la intuición dentro de la filosofía experimental, más se atiende a un criterio de decisiones y juicios que la gente tiene de facto, es decir, susceptibles de errores, sesgos, equivocaciones, criterios exagerados, recuerdos muy limitados y una serie de restricciones que no son, necesariamente, los temas

---

<sup>53</sup> Jonathan Jenkins Ichikawa and Matthias Steup, "The Analysis of Knowledge", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/>>. El original en inglés dice: "There are three components to the traditional ("tripartite") analysis of knowledge. According to this analysis, justified, true belief is necessary and sufficient for knowledge. The Tripartite Analysis of Knowledge:

S knows that  $p$  iff i.  $p$  is true; ii. S believes that  $p$ ; iii. S is justified in believing that  $p$ ." [La traducción es mía].

<sup>54</sup> Conocido por sus siglas en inglés como JTB: *justified true belief* (creencia verdadera justificada).

que trata la filosofía, digamos, tradicional. Sin embargo, los filósofos experimentales aportan datos empíricos, el “hecho de la intuición” tal como opera en las personas, lo cual puede ser un punto de partida bastante novedoso para la reflexión filosófica en general. Por otro lado, mientras más se enfatiza la posibilidad del análisis tripartita del conocimiento, sin duda también se atiende al conocimiento de la verdad, pero en este caso se descuida el elemento fáctico que usualmente se busca en la filosofía experimental y, en su lugar, se da mayor relevancia al aspecto más bien “normativo” o “prescriptivo” de las decisiones y los juicios.

Cabe destacar, además, que dicho análisis tripartita del conocimiento ha sido muy empleado dentro de la filosofía experimental, no sólo para destacar los tres elementos que hemos mencionado (el conocimiento es una creencia verdadera justificada), sino principalmente como herramienta crítica; es decir, para poner de relieve que dichos elementos son necesarios para el conocimiento, pero no son suficientes. Veamos el siguiente ejemplo:

Imaginemos que estamos buscando agua en un día caluroso. De repente vemos agua, o eso creemos. De hecho, no estamos viendo agua sino un espejismo, pero cuando llegamos al lugar, tenemos suerte y encontramos agua ahí, justo debajo de una piedra. ¿Podemos decir que tuvimos un genuino conocimiento del agua? La respuesta parece ser negativa, porque sólo tuvimos suerte.<sup>55</sup>

En efecto, podemos acertar en algunos juicios por pura suerte, es decir, donde la creencia verdadera justificada está desvinculada de los hechos. Esta posibilidad es

---

<sup>55</sup> Citado por George B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*, Albany, NY: SUNY Press, 1997, p. 292, en Jonathan Jenkins Ichikawa y Matthias Steup, *op cit.* El original en inglés dice: “Imagine that we are seeking water on a hot day. We suddenly see water, or so we think. In fact, we are not seeing water but a mirage, but when we reach the spot, we are lucky and find water right there under a rock. Can we say that we had genuine knowledge of water? The answer seems to be negative, for we were just lucky. [La traducción es mía].

un dato que usualmente había quedado fuera de la reflexión filosófica tradicional y quien ha puesto de relieve esta posibilidad (la suerte en los juicios) es Edmund Gettier con su conocido ensayo<sup>56</sup>. Hay casos, según Gettier, en los cuales los tres elementos del conocimiento auténtico no son suficientes para afirmar que se sabe algo. Precisamente de aquí surgió la noción de agregar un cuarto elemento a la propuesta analítica de este autor y llamarla: “creencia verdadera justificada e incontrovertida”, o bien, simplemente llamar a la justificación, como lo hizo Ernest Sosa, “justificación objetiva”.<sup>57</sup>

Es imprescindible no perder de vista que cada una de las consideraciones y explicaciones que hemos desarrollado hasta aquí, tienen la intención de nutrir, descriptivamente, el objeto fundamental de la filosofía experimental, es decir, las intuiciones. Consecuentemente, en el último apartado vamos a exponer diferentes heurísticas, bajo el supuesto de que cada una de ellas es un tipo de intuición. Antes, desarrollaremos la relación que existe entre la filosofía experimental y la psicología, precisamente para darle mayor solidez al tema de la heurística como un tipo de intuición.

## **B. Filosofía experimental y psicología.**

### **1. Mecanismos psicológicos e intuición.**

La gran insistencia en afirmar la relación que existe entre la filosofía experimental y la psicología, nos obliga a poner de relieve, específicamente, esta pregunta, ¿cuáles

---

<sup>56</sup> “Is Justified True Belief Knowledge?”, en *Analysis*, 23(6): 121–123, 1963.

<sup>57</sup> Véase Luis Villoro, *op. cit.*, p. 157.

son algunos de esos mecanismos psicológicos que subyacen a las intuiciones<sup>58</sup>, conocidos en la psicología como heurísticas? Algunos de ellos son el pensamiento rápido y el pensamiento lento<sup>59</sup> (también llamados Sistema 1 y Sistema 2, respectivamente); se trata, precisamente, de mecanismos que explican ciertos juicios y decisiones, cuya importancia consiste, sobre todo, en estar contrapuestos a dos características o afirmaciones sobre la naturaleza humana muy características en la década de 1970: las personas (se decía en esta época) son generalmente racionales en sus pensamientos y las emociones (miedo, afecto, odio) explican la mayoría de las situaciones en la cuales se alejan de dicha racionalidad. Sin embargo, la distinción entre pensamiento rápido y pensamiento lento, cambió casi por completo esta percepción y, desde entonces, se sostiene que existen “errores en el diseño de la maquinaria de cognición más que en la alteración del pensamiento por la emoción.”<sup>60</sup> En efecto, nos equivocamos, no sólo por anteponer las emociones al juicio que caracteriza a un agente o sujeto racional, sino también porque decidimos con el sistema llamado “pensamiento rápido”, que se caracteriza por dar respuestas instantáneas, poco o nada analíticas, y guiadas por sesgos que generan errores en más ocasiones de las que imaginamos; lo cual ocurre, no sólo

---

<sup>58</sup> Algunas veces en la filosofía experimental se habla, no de intuiciones en general, sino de intuiciones filosóficas. Este adjetivo, sin embargo, se refiere casi siempre a las intuiciones que se estudian específicamente en la filosofía experimental para distinguirlas de intuiciones estudiadas en otras disciplinas, tales como la psicología o la economía.

<sup>59</sup> Véase Daniel Kahneman, *Pensar rápido y pensar despacio*. Véase *ibid.*, Apéndice A, Amos Tversky y Daniel Kahneman, “El juicio bajo incertidumbre: heurísticas y sesgos”, publicado originalmente en *Science*, vol. 185, (1974). Véase *ibid.*, Apéndice B, Daniel Kahneman y Amos Tversky, “Elecciones, valores y marcos”, publicado originalmente en *American Psychologist*, vol. 34, (1984).

<sup>60</sup> Daniel Kahneman, *op. cit.*, p. 20.

con respecto a la cognición, sino también con respecto a los juicios y a la toma de decisiones.

Con diferentes experimentos, se han podido establecer diversas características, sobre todo, de este pensamiento rápido. Por ejemplo, opera de manera automática, con poco o ningún esfuerzo, sin sensación de control voluntario; orienta a una persona sobre un sonido repentino; completa frases conocidas como “pan y...”; detecta la hostilidad de una voz; responde a  $2+2=$ . Responde a un estereotipo profesional, entre otras características. Tales características fueron reconocidas en múltiples experimentos que precedieron a la filosofía experimental y que ésta asume (o puede asumir) cada vez que se hace mención de tales mecanismos psicológicos como aquellos que subyacen a ciertas decisiones y juicios que estudia la misma filosofía experimental. Anoto uno muy característico:

Un individuo fue descrito por un vecino suyo de la siguiente manera: ‘Steve es muy tímido y retraído, siempre servicial, pero poco interesado por la gente o por el mundo real. De carácter disciplinado y metódico, necesita ordenarlo y organizarlo todo, y tiene obsesión por el detalle’. ¿es probable que Steve sea un bibliotecario o un agricultor?<sup>61</sup>

Steve fue seleccionado al azar de una muestra representativa. Después de llevar a cabo este experimento, el autor aclara que por cada veinte agricultores hay un bibliotecario; dato que ignoran las personas cuando responden a este ejercicio y, en cambio, juzgan conforme a ciertos estereotipos y afirman: “es un bibliotecario”. Precisamente éste es el mecanismo llamado pensamiento rápido y algo que llama la atención es la manera como prescinde del llamado juicio por analogía; es decir,

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 18.

se soslayan los datos estadísticos relevantes y se confía, muchas veces en forma errónea, en la semejanza de una situación presente con una pasada.

Es importante tener presente, por un lado, la distinción que hicimos en el capítulo anterior entre filosofía experimental y filosofía empírica, en el sentido de que aquella se caracteriza frente a ésta por hacer sus propios experimentos; y, por otro lado, es importante considerar algo que indicamos en ese mismo capítulo en forma general, pero ahora desarrollaremos con mayor precisión: el origen de la misma filosofía experimental se encuentra estrechamente vinculado a la psicología conductual, especialmente a los descubrimientos de Kahneman y Tversky sobre el pensamiento rápido y el pensamiento lento; autores que en muchas ocasiones son referencia en los textos de la disciplina que nos ocupa. Con otras palabras, aunque la filosofía experimental lleva a cabo sus propios experimentos, en muchas ocasiones considera especialmente los descubrimientos de estos psicólogos, precisamente por su relevancia empírica en la investigación de las intuiciones.

Nuestro “diseño cognitivo”, como lo llaman estos autores y otros psicólogos que hablan de estos mecanismos, tiende a sobreestimar el estereotipo, la imagen, la semejanza (la analogía, en sentido amplio) y despreciar el azar (nuestra estadística personal). “Somos propensos a sobrestimar lo que entendemos del mundo y a subestimar el papel del azar en los acontecimientos”<sup>62</sup>. De hecho, el pensamiento rápido se caracteriza por concentrarse en lo inmediato, en lo puesto ante los ojos y se olvida con facilidad de la evidencia ausente. Su criterio más claro es: “lo que ves

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 27.

es todo lo que hay”.<sup>63</sup> Es clara, entonces, la gran importancia de tal mecanismo psicológico para la filosofía experimental; sobre todo, como lo he mencionado, porque aquí encontramos las respuestas intuitivas de las personas, tanto con aciertos como con errores.

La búsqueda espontánea de una solución intuitiva a veces fracasa: no nos viene a la mente ni una solución experta, ni una respuesta heurística. En estos casos es frecuente que nos pasemos a una forma más lenta, meditada y esforzada de pensar. Este es el pensamiento lento que evoca el título del libro. El pensamiento rápido incluye las dos variantes del pensamiento intuitivo -el experto y el heurístico-, así como las actividades mentales puramente automáticas de la percepción y la memoria, las operaciones que nos permiten saber que hay una lámpara en el sillón o recordar el nombre de la capital de Rusia.<sup>64</sup>

Dicho pensamiento lento es capaz de dudar, centra su atención en actividades mentales esforzadas, como cálculos complejos. Sus operaciones están usualmente asociadas con la experiencia subjetiva para actuar, elegir y concentrarse. Por ejemplo, busca en la memoria identificar un ruido sorprendente; ayuda a caminar un paso más rápido de lo que es natural; observa un comportamiento adecuado en una situación social; proporciona un número telefónico; ayuda a estacionarse en un espacio estrecho a cualquier persona, excepto al empleado de un estacionamiento.<sup>65</sup> Esta excepción del experto para estacionarse es muy importante, aunque el autor no insista mucho en ello. Se está afirmando que, algunas veces, el pensamiento lento puede convertirse en pensamiento rápido gracias al aprendizaje y la práctica reiterada. Esto explica, a su vez, que la intuición

---

<sup>63</sup> La expresión en inglés dice: “What you see is all there is”, y es abreviada como WYSIATI. Véase Daniel Kahneman, *op. cit.*, pp. 142 y 143.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>65</sup> Véase *ibid.*, pp. 35 y 37.

o pensamiento rápido tenga esas dos variantes: el pensamiento experto y la heurística.<sup>66</sup>

De hecho, la filosofía experimental, que considera como parte de su objeto de estudio los mecanismos psicológicos de las intuiciones, usualmente no considera (o nunca considera) el pensamiento lento dentro de sus escenarios hipotéticos. Es decir, si lo que estudia la filosofía experimental es la intuición (o, como se precisa algunas veces, las “intuiciones filosóficas”) tenemos que resaltar al menos dos puntos: por un lado el pensamiento rápido, al cual pertenecen las intuiciones psicológicas, puede ser producto de un aprendizaje (acertado o no); y por otro, no estaría de más considerar el estudio del llamado pensamiento lento (Sistema 2) dentro de la filosofía experimental, sobre todo por su relación con el pensamiento rápido y porque en ambos es posible equivocarse, no sólo acertar.<sup>67</sup> En tal sentido, llama la atención que en diversos escenarios hipotéticos que utiliza la filosofía experimental, se emplean normalmente respuestas cerradas, sin considerar respuestas abiertas, que podrían revelar cómo actúa el pensamiento lento. Las preguntas cerradas, además, no toman en cuenta algunas respuestas muy importantes como: “No sé”, lo cual deja a tales escenarios sin la posibilidad de una duda o escepticismo reales, que existen efectivamente en nuestras vidas y que no

---

<sup>66</sup> Desarrollaremos más ampliamente el tema de la heurística en el último apartado de este capítulo. Aquí únicamente diremos que, en general, la heurística es un método para encontrar conocimientos o descubrir algo nuevo. Es la manera de buscar la solución de un problema mediante métodos no rigurosos, como por tanteo.

<sup>67</sup> Por ejemplo, el conocido escenario del tranvía tiene una versión con personas reales (muy pocas, es cierto). Ante la situación que se les hizo creer como real para activar la palanca y desviar el tranvía contra una persona en lugar de dejarlo avanzar contra cinco, los participantes se quedaron paralizados, no supieron qué hacer. Véase el video <https://youtu.be/1sl5KJ69qiA>

necesariamente son producidos por el pensamiento rápido, sino que pueden ser respuestas del pensamiento lento.

## **2. Dos yos y la memoria: Kahneman y Ricoeur.**

La relación que existe entre la psicología conductual y la filosofía experimental, también la encontraremos si atendemos a la distinción que ha hecho aquella disciplina con respecto al yo que experimenta y el yo que recuerda;<sup>68</sup> sobre todo si consideramos que esta distinción también corresponde a uno de los mecanismos psicológicos que subyacen a las intuiciones en general y a las intuiciones filosóficas en particular. De hecho, la comprensión de este mecanismo explica muchas de nuestras decisiones equivocadas, no sólo acertadas. Por ejemplo, después de haber realizado varios experimentos con respecto al dolor provocado por una inyección, las conclusiones son dignas de tomarse en cuenta para el trabajo de la filosofía experimental: el dolor que se experimenta no corresponde, necesariamente, con el dolor que se recuerda. Este último (en un experimento controlado) las personas se guían mucho más por el dolor más intenso (“regla del pico final”), y por el recuerdo más reciente, que por lo realmente experimentado dentro de una secuencia temporal. “El olvido de la duración, combinado con la regla del pico final, crea un sesgo que favorece un período breve e intenso frente a un período largo de felicidad moderada.”<sup>69</sup> Por ejemplo, en un experimento se preguntó a las personas por qué pagarían más, si por reducir de 6 a 4 las inyecciones o si lo harían por reducir las de 20 a 18. Las personas prefirieron pagar por reducir de 6 a

---

<sup>68</sup> Véase Daniel Kahneman, *op. cit.*, pp. 491 y ss.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 532.

4 que de 20 a 18, sin embargo, la diferencia no tiene sentido. “Si el dolor no cambia ningún día, ¿qué justificaría asignar utilidades diferentes a una reducción de la cantidad total de dolor en dos inyecciones, dependiendo del número de inyecciones previas?”<sup>70</sup> En efecto, para nuestro trabajo es muy importante afirmar algo que apenas se insinúa por el autor citado: se forma una falsa analogía, o una analogía que no es aplicable, y se piensa que reducir de 6 a 4 equivale a un tercio; mientras que la reducción de 20 a 18 es sólo un décimo. Sin embargo, es falsa tal analogía porque, si bien es cierto que las proporciones matemáticas (las analogías) son correctas (un tercio contra un décimo), la reducción en términos absolutos es exactamente la misma: una reducción de dos inyecciones. Estos y muchos otros experimentos hacen que el autor afirme esta conclusión, sumamente relevante para comprender el alcance de la filosofía experimental cuando ésta toma los mecanismos psicológicos como aquellos que subyacen a las intuiciones en general y a las filosóficas en particular:

Los gustos y las decisiones están modelados por los recuerdos, y los recuerdos pueden ser falsos. La evidencia presenta un desafío radical a la idea de que los humanos tenemos preferencias consistentes y sabemos cómo maximizarlas, que es la piedra angular del modelo del agente racional. En el diseño de nuestras mentes hay una inconsistencia. Tenemos preferencias inequívocas respecto a la duración de nuestras experiencias de dolor y placer. Queremos que el dolor sea breve y el placer dure. Pero nuestra memoria, una función del Sistema 1, ha evolucionado para representar el momento más intenso de un episodio de dolor o de placer (el pico) y las sensaciones que tenemos cuando el episodio concluye. Una memoria que olvida la duración no prestará un buen servicio a nuestra preferencia por el placer duradero y el dolor breve.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 492.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 500 y 501.

Para la comprensión de nuestro tema podemos hacer siguientes precisiones: la memoria que aquí se expone corresponde a lo que se conoce como Sistema 1, el cual es instantáneo y puede ser fruto del aprendizaje (aunque, de hecho, muchas veces no es así); es decir, es deseable que tal memoria del Sistema 1 haya sido estimulada y aprendida por el Sistema 2, el pensamiento lento que brevemente explicamos en el apartado anterior. Por otro lado, se debe enfatizar que, según lo que sostiene Kahneman, las proporciones (la analogía es un tipo de proporción) surgen del pensamiento rápido (Sistema 1), donde se “representan conjuntos en forma de promedios, normas y prototipos, no de sumas.”<sup>72</sup> Es decir, según Kahneman, tendemos a ver números relativos, porcentajes o proporciones, cuando se trata de ver números absolutos. Finalmente, es muy importante recordar que la memoria instantánea o del Sistema 1 que aquí se expone, es un tipo de mecanismo psicológico que muchas veces sesga o dirige equivocadamente a las intuiciones; sin embargo, existe al menos otro tipo de memoria que no se menciona y que podría ser fundamental, si no en el estudio de las intuiciones, sí en la comprensión del recuerdo, el cual a su vez, puede introducirse en las investigaciones filosófico experimentales.

... los griegos tenían dos palabras, *mneme* y *anamnesis*, para designar, por una parte, el recuerdo como algo que aparece, algo pasivo, en definitiva, hasta el punto de caracterizar como afección *-pathos-* su llegada a la mente, y por otra parte, el recuerdo como objeto de una búsqueda llamada, de ordinario, rememoración, recolección. El recuerdo, encontrado y buscado de modo alternativo, se sitúa así en la encrucijada de la semántica y de la pragmática. Acordarse es tener un recuerdo o ir en su búsqueda.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 499.

<sup>73</sup> Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 19 y 20.

Si tomamos en cuenta que el análisis conceptual es fundamental en un tipo de filosofía experimental,<sup>74</sup> la distinción que aquí hace Paul Ricoeur será muy luminosa para enriquecer dicho análisis: el “qué” de la memoria se refiere al significado, es decir, a la semántica que opera con el recuerdo. El “quién” atiende al contexto, a la pragmática de dicha memoria, llamada memoria reflexiva. Entre ambas, en forma alternativa, tenemos la reminiscencia, el cómo del recuerdo instantáneo y la memoria que busca, que recolecta.

Para Paul Ricoeur existe una memoria comúnmente asociada a la imagen y ésta, a su vez, vinculada tradicionalmente con el nivel más bajo de conocimiento. Es lo que viene de inmediato cuando opera la memoria (no el recuerdo, que es buscado, generado por el sujeto). Ahora bien, la memoria, desde el punto de vista de la fenomenología del mismo Ricoeur, tendría que ser iluminada para su comprensión desde la propuesta de Aristóteles: “la memoria es *del* pasado”<sup>75</sup>. Y todo esto, ¿tiene alguna relación con lo que hemos explicado sobre el yo que recuerda y el yo que experimenta? Sí, tiene una gran relación: la propuesta de Kahneman (que distingue entre estos dos yos) apunta claramente a preguntar cómo opera, cómo decide, el yo que recuerda, sin embargo, el descubrimiento de este hecho se refiere a una memoria instantánea, no a una memoria anclada, “situada” en el pasado. El hecho es, precisamente éste, uno de los mecanismos descubiertos por la psicología y del mayor interés para la filosofía experimental es, precisamente, el yo que recuerda

---

<sup>74</sup> El llamado “programa positivo”, como lo explicaremos más adelante, antepone el análisis conceptual en cada una de sus investigaciones.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 22. Esta frase -la memoria es *del* pasado- tan clara y sintética al estilo de Paul Ricoeur, es completada con la siguiente intención: “se convertirá en la estrella guía en el desarrollo de nuestra investigación.” *Ibidem*.

(frente al yo que experimenta); sin embargo, este hecho muestra el olvido, valga la paradoja, de una memoria que toma su objeto, su “qué”, del tiempo, no del instante ni de la inmediatez. Esta memoria expuesta por Ricoeur, entonces, tendría que ser valorada, no necesariamente como un mecanismo psicológico que opera de hecho (y muchas veces en forma equivocada), sino como una posibilidad de contrastarla con la imaginación. Con otras palabras, mientras el mecanismo psicológico podría referirse únicamente a la imaginación que acude como lo “fantástico, la ficción, lo irreal, lo posible, lo utópico”<sup>76</sup>, siempre se refiere a lo que acude a la mente en forma pasiva, inmediata, instantánea. Más aún, dicha imaginación podría corresponder a una imagen real, pero en la perspectiva de Kahneman, además, se equivoca al decidir. Necesitamos reconocer, entonces, que si bien es cierto que la imaginación es separada de la memoria para su estudio (Ricoeur), también es cierto que puede corresponder a la imagen de un recuerdo real (una catástrofe real, un sufrimiento real, una vivencia real), pero que muchas veces no nos ayuda a decidir correctamente; se trataría de la imagen de un recuerdo real que no es “adecuada” para la decisión que se toma (como lo explicamos anteriormente en relación a la propuesta de Kahneman).

Me parece que hay una gran enseñanza en todo esto: la filosofía experimental que atienda al mecanismo del yo que recuerda y el yo que experimenta será un medio de enorme valor para crear, precisamente, una pedagogía del recuerdo de algo, de la memoria de alguien y sobre la “reminiscencia” de un cómo. Cada escenario hipotético que elabore la filosofía experimental será de mayor provecho si se

---

<sup>76</sup> Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 22.

establece en forma expresa qué es lo que busca el filósofo experimental cuando pregunta a las personas. En la medida en que la memoria pregunte por lo inmediato (Kahneman), podrá existir un recuerdo incierto, pero instantáneo, sin pasado. Así mismo, en la medida en que la memoria pregunte por el pasado, podrá existir un recuerdo cierto confiado en lo único que tenemos, dice Ricoeur, la “fidelidad en la función veritativa de la memoria. Y sin embargo... Y, sin embargo [*sic*], no tenemos nada mejor que la memoria para garantizar que algo ocurrió antes de que nos formásemos el recuerdo de ella. [...] el referente último de la memoria sigue siendo el pasado...”<sup>77</sup>

Por otro lado, desde el punto de vista de la psicología que tanto atrae a los filósofos experimentales, recordemos la actividad del yo que experimenta en su relación con el yo que recuerda. Según el mismo Kahneman:

Confundir la experiencia con la memoria de la misma es una poderosa ilusión cognitiva, y lo que nos hace creer que una experiencia transcurrida puede resultar arruinada es la sustitución. El yo que experimenta no tiene voz. El yo que recuerda a veces se equivoca, pero es el único que registra y ordena lo que aprendemos de la vida, y el único también que toma decisiones. Lo que aprendemos del pasado es a maximizar las cualidades de nuestros futuros recuerdos, no necesariamente de nuestra futura experiencia. Tal es la tiranía del yo que recuerda.<sup>78</sup>

Recordemos que esta afirmación de Kahneman corresponde a estudios efectivamente realizados con personas concretas y documentados en la obra citada<sup>79</sup>; sin embargo, así como ampliamos la noción de memoria (con Ricoeur) con respecto al yo que recuerda (de Kahneman), podemos enriquecer la noción de

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 22 y 23.

<sup>78</sup> Daniel Kahneman, *op. cit.*, p. 496.

<sup>79</sup> *Pensar rápido, pensar lento.*

experiencia con el fin de darle un matiz primordial en los estudios de la filosofía experimental, sobre todo si consideramos que ésta estudia, como lo hemos venido explicando, las intuiciones, no las experiencias, necesariamente; sin embargo (y a pesar de lo que diga la filosofía experimental y la psicología) el yo que recuerda y el yo que experimenta no sólo se ocupan de intuiciones, sino, también, de experiencias. De hecho, la experiencia de cada persona es un pre-supuesto<sup>80</sup> fundamental en la filosofía experimental para estudiar las intuiciones.

Por supuesto, no me refiero a la experiencia entendida como la aprehensión que lleva a cabo una persona con respecto a cierta realidad antes de todo juicio formulado sobre lo aprehendido. Tampoco me refiero a la experiencia como la aprehensión por medio de los sentidos de la realidad externa, antes de toda reflexión y, como diría Husserl, pre-predicativamente; sino más bien a la experiencia como aprendizaje adquirido con la práctica; como cuando se dice “la experiencia en un oficio”, “la experiencia de la vida”, la “vida vivida”. Así mismo, me refiero a la experiencia como el hecho de soportar, padecer o “sufrir” algo, como cuando se dice que se “experimenta un dolor, una alegría.”<sup>81</sup>

Dicha experiencia es la que describe claramente Palmer dentro de un contexto de filosofía hermenéutica:

la naturaleza de la experiencia no es un dato no lingüístico para el que uno posteriormente, mediante un acto reflexivo, encuentra palabras. La experiencia, el pensamiento y la comprensión son lingüísticas hasta la médula, y al formular una afirmación uno sólo emplea las palabras que ya pertenecen a la situación. La invención de palabras para describir la experiencia no es ningún acto fortuito sino una conformación a las demandas de la experiencia.

---

<sup>80</sup> Es un supuesto implícito, sin mayores consideraciones. No es, usualmente, un supuesto claro, expreso, manifiesto.

<sup>81</sup> Véase Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 618.

La formación de palabras, por tanto, no es producto de la reflexión, sino de la experiencia. No es una expresión del espíritu o de la mente, sino de la situación y del ser. 'El pensamiento que busca una expresión no se está relacionando con la 'mente' sino con el hecho, el asunto'.<sup>82</sup>

Esta cita se refiere de la experiencia como "vida vivida" y, sobre todo, se pone de relieve el carácter lingüístico de la misma; elementos que deben ser retomados por la filosofía experimental, sobre todo cuando ésta atiende exclusivamente al yo que recuerda, pero olvida (paradójicamente) al yo que experimenta.

La enseñanza para la filosofía experimental, entonces, consiste en afirmar que la experiencia de las personas es un elemento fundamental en la propuesta de escenarios para investigar las intuiciones que tienen las personas cuando deciden o formulan un juicio. Dicha experiencia no corresponde, necesariamente, a la respuesta inmediata del yo que recuerda, como insiste el mismo Kahneman, sino que se sustenta, precisamente, en el yo que experimenta, que vive; es decir, aquél que fue definido por el mismo Kahneman como totalmente subordinado al yo que recuerda porque aquél, según dijo este autor, no tiene voz. En cambio, el yo que experimenta, desde la perspectiva de Palmer, articula la comprensión, el lenguaje, el significado, mediante los cuales la filosofía experimental podría interpretar un escenario determinado (real, pero también hipotético). Recordamos porque comprendemos y comprendemos porque recordamos: he aquí el supuesto que no debería olvidar la filosofía experimental ni la psicología del "yo que recuerda" y del "yo que experimenta" que propone Kahneman.

---

<sup>82</sup> Richard E. Palmer, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 252.

### 3. La heurística como intuición.

En términos generales, el término heurística, del griego εὐρίσκειν (heurískein) reúne dos actividades que usualmente están separadas en el habla coloquial: hallar o descubrir, e inventar. Así mismo, también se refiere con más precisión a la técnica o camino de la indagación y del descubrimiento; a la búsqueda o investigación de documentos o fuentes históricas. En algunas disciplinas consiste en “la manera de buscar la solución de un problema mediante métodos no rigurosos, como por tanteo, reglas empíricas.”<sup>83</sup>

En este apartado es importante tener presente dicha definición general para poder generar ciertos matices muy importantes en nuestro trabajo. Sobre todo si anteriormente afirmamos que toda heurística es un tipo de intuición y la filosofía experimental estudia las intuiciones, es importante considerar al menos cinco tipos de heurísticas. Cada una es un tipo de intuición que, como tal, debería pertenecer al pensamiento rápido (Sistema 1), sin embargo, no necesariamente es así. Si bien es cierto que una heurística (psicológica) es un tipo de intuición, hay heurísticas que podrían tener características del pensamiento lento (Sistema 2).

Entonces, además de la psicológica, existe la heurística matemática, la heurística falaz, la heurística filosófica y la heurística hermenéutica.

Dentro de la psicología hay dos tipos principales de heurística, la judicativa y la que se refiere a nuestras elecciones. A su vez, existen tres tipos de heurísticas judicativas dentro de la psicología, según Kahneman: el juicio basado en la representatividad, consiste en la semejanza de las situaciones y nos muestra lo

---

<sup>83</sup> Véase *Diccionario de la lengua española*, Real Academia española, 23ª edición, 2014.

difícil que es juzgar certeramente por analogía. El juicio basado en la disponibilidad, consiste en la facilidad con la cual los ejemplos acuden a la mente, sobre todo los más recientes o los más significativos para cada persona. Y, finalmente, el juicio por ajuste y anclaje, en el cual se hacen estimaciones por un valor inicial ajustado a producir la respuesta final; por ejemplo, al arrojar una moneda, una persona tiende a pensar que, si ya cayó tres veces “águila”, es más probable que la cuarta sea “Sol”, lo cual no es correcto desde un punto de vista de la probabilidad, pero sí un juicio muy usual entre las personas<sup>84</sup>. “Estas heurísticas son muy económicas y, por lo general, efectivas, pero conducen a errores sistemáticos y predecibles. Una mejor comprensión de estas heurísticas, y de los sesgos a que conducen, podría mejorar juicios y decisiones en situaciones de incertidumbre.”<sup>85</sup>

Las heurísticas relativas a las decisiones se refieren a que éstas se toman, muchas veces, en contra de los conocimientos básicos de probabilidad; las personas atienden más al modo en que se presentan los escenarios que al verdadero fondo en las probabilidades que se presentan. Es decir, dos escenarios con los mismos valores de probabilidad son elegidos de manera completamente asimétrica por el hecho de estar presentados en forma diferente.

Los problemas de decisión pueden describirse o enmarcarse de múltiples maneras que dan lugar a diferentes preferencias, contrariamente al criterio de invariancia de la elección racional. El proceso de llevar una contabilidad mental, en la que los individuos organizan los resultados de transacciones, explica algunas anomalías del comportamiento del consumidor.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Amos Tversky y Daniel Kahneman, “El juicio bajo incertidumbre: heurísticas y sesgos”, en Daniel Kahneman, *op. cit.*, pp. 545-567, (Apéndice A).

<sup>85</sup> Daniel Kahneman, *op. cit.*, p. 565.

<sup>86</sup> Daniel Kahneman y Amos Tversky, “Elecciones, valores y marcos”, en Daniel Kahneman, *op. cit.*, p. 569, (Apéndice B).

La heurística matemática, en cambio, consiste en un procedimiento prescriptivo o normativo para resolver problemas matemáticos (sobre todo de geometría). Se atiende a la experiencia previa en la resolución de algún problema para poder resolver otro. En tal sentido, es una labor analógica entre uno y otro problema que hace las siguientes preguntas: “¿Cuál es la incógnita? ¿Cuáles son los datos? ¿Cuál es la condición?”<sup>87</sup> Dichas preguntas son previamente explicadas bajo ese punto de partida: recordar algún problema matemático semejante. La intención, desarrollo y alcance de este tipo de heurística matemática pueden agruparse desde el punto de vista del pensamiento rápido cuando ya se ha adquirido cierta destreza, pero original y naturalmente se encuentran dentro del pensamiento lento (Sistema 2). En cambio, la heurística psicológica que busca cambiar una pregunta difícil por una más fácil, pertenece al Sistema 1, al pensamiento rápido, y no es reflexionada ni elegida<sup>88</sup> ni se detiene usualmente la persona a hacer ninguna de estas preguntas; se trataría de una “analogía inmediata” y, con mucha frecuencia, errática. Es importante insistir en el valor que se le da a la analogía en esta heurística matemática; aquélla es el método, ésta su comprensión:

La analogía ocupa todo nuestro modo de pensar [...]. Todo género de analogía puede jugar un papel en el descubrimiento de la solución, por ello no debemos descuidar ninguno... Debemos considerarnos felices cuando, tratando de resolver un problema, logramos descubrir un *problema análogo más sencillo*.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> George Polya, *¿Cómo plantear y resolver problemas?*, p. 29. Por supuesto hay muchas variantes de estas preguntas, por ejemplo: ¿por dónde debo empezar? ¿Qué puedo hacer? ¿Qué gano haciendo esto? ¿Qué puedo encontrar? ¿Cómo puede ser útil una idea? ¿Qué puedo hacer con una idea incompleta? ¿Qué gano haciendo esto nuevamente? Véase *ibid.*, pp. 51-53.

<sup>88</sup> Véase Daniel Kahneman, *op. cit.*, p. 133.

<sup>89</sup> George Polya, *op. cit.*, p. 58.

En efecto, como lo indicamos anteriormente, si la analogía es el método general, la comprensión del mismo sería la heurística.

[La heurística] trata de comprender el método que conduce a la solución de problemas, en particular, las operaciones mentales típicamente útiles en este proceso. [...] Un estudio serio de la heurística debe tener en cuenta el trasfondo tanto lógico, como psicológico; no deben descuidarse las aportaciones al tema hechas por autores tales como Pappus, Descartes, Leibniz y Bolzano.<sup>90</sup>

La heurística también puede ser considerada como una falacia en el ámbito de la lógica. Se origina cuando se recuerda una situación atípica, un recuerdo de un acontecimiento dramático (aun cuando se sepa que es atípico), y de ahí se deriva una conclusión falaz con la consecuente decisión. Es un modo específico de la falacia llamada “confirmación del sesgo”<sup>91</sup>. Por ejemplo, cuando una persona dice: “Acabo de ver un video de una mujer muriendo por el fuego en un accidente automovilístico porque fue incapaz de desabrochar su cinturón de seguridad en cuanto las llamas aumentaron de intensidad. Así es que estoy decidido a no volver a usar el cinturón de seguridad cuando maneje.”<sup>92</sup> La falacia de la disposición heurística se comente en este ejemplo porque se toma un acontecimiento atípico como si fuera lo que ocurre normalmente, lo cual es erróneo. Lo cierto es que se salvan más vidas usando el cinturón de seguridad que si no se usara. La causa de tal falacia es traer a la mente un ejemplo atípico del cual dispone el recuerdo en el momento de tomar la decisión que resulta equivocada. Cabe destacar que la heurística en este sentido es muy semejante a la heurística de la psicología que

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 102. De hecho, esta obra tiene un “Breve diccionario de heurística” (muy enfocado en las matemáticas, por supuesto). La cita transcrita corresponde a la definición de “heurística moderna” que propone Poyla. [Los corchetes son míos].

<sup>91</sup> Véase Bradley Dowden, “Availability heuristic” en *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>92</sup> Bradley Dowden, *op. cit.* El original en inglés dice: “I just saw a video of a woman dying by fire in a car crash because she was unable to unbuckle her seat belt as the flames increased in intensity. So, I am deciding today no longer to wear a seat belt when I drive.” [La traducción es mía].

explicamos líneas anteriores: la heurística judicativa basada en la disponibilidad. Ambas toman los ejemplos que vienen a la mente al momento de decidir; pero esta última podría no ser falaz y acertar en su juicio. En cambio, la falacia heurística siempre toma ejemplos completamente atípicos y exagera las probabilidades de actualizarse.<sup>93</sup>

También existe la heurística filosófica<sup>94</sup>, que no debemos confundir con la “intuición filosófica” que analizamos en el capítulo anterior. La heurística filosófica que ahora explicamos, junto con la lógica, es parte del instrumental intelectual con el cual cuenta la filosofía, sólo que aquella no se estudia ni se enseña. Y del mismo modo en que existen filósofos que se preguntan por la biología, la física o las matemáticas, es necesario que otros se dediquen a lo que hoy se conoce como “metafilosofía”, es decir, al estudio de los modelos o ciertas constantes que se encuentran en la historia de la filosofía. Si cualquier actividad con cierto grado de complejidad (incluida la ciencia, la fotografía y la gimnasia) tiene su propia heurística, no es extraño que la filosofía tenga la suya; es decir, que cuente con ciertas estrategias y modelos intelectuales (además de la lógica) cada vez que desarrolla algún pensamiento o discurso filosófico. El punto interesante es que, recientemente, sólo

---

<sup>93</sup> ¿Qué podemos hacer cuando una población, una ciudad, un país, cometen decisiones incorrectas o falaces por el recuerdo de alguna tragedia o un acontecimiento inusual (falacia de la disponibilidad heurística)? La respuesta ha sido de una enorme importancia porque condiciona, en cada caso, el diseño de políticas públicas o estrategias gubernamentales. No se puede ignorar a toda una población en sus temores porque estos son infundados. Por ejemplo, después de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, la gente prefirió usar el automóvil para viajar, en lugar de hacerlo por avión. La falacia heurística era evidente: el recuerdo de esa tragedia no les permitió pensar que es mucho más probable tener un accidente en automóvil que en avión. El presidente Bush no exhibió la falacia ante la población y optó por una estrategia consistente en subrayar que “volar era un acto patriótico, una manera de procurar que los terroristas no saliesen ganando”. Véase Carr R. Sunstein, *Riesgo y razón. Seguridad, ley y medio ambiente*, p. 113 y ss.

<sup>94</sup> Véase Alan Hájek, “Philosophical heuristics and philosophical methodology”, en Cappelen *et. al.*, *op. cit.*, pp. 348 y ss.

algunos filósofos se han dedicado a hacer explícita la metodología de la filosofía (la metafilosofía), con lo cual se logra, precisamente, comprender qué es lo que hacen los grandes filósofos y poder aprender de ellos. “Algunas son heurísticas exclusivamente filosóficas, mientras otras son heurísticas con propósitos más generales para conducir los pensamientos que se encuentran en otras partes. Y otras más no son heurísticas en el sentido estricto, sino fértiles modelos de pensamiento.”<sup>95</sup> Hájek insiste en que estas “fértiles estrategias filosóficas” merecen un mejor nombre que “heurística” y, de hecho, nos advierte que emplea este término en forma un tanto diferente a Kahneman<sup>96</sup>. En efecto, más que un sesgo o un prejuicio, la heurística para él es una auténtica estrategia de pensamiento; y entre cientos que ha encontrado el mismo Hájek se encuentran: revisar casos extremos o casi extremos; distinguir entre reflexividad/autorreferencia; autocrítica de los puntos de vista; generar nuevos argumentos a partir de los antiguos; ensayo y error, entre muchas otras.<sup>97</sup>

Las heurísticas filosóficas entendidas como auténticas estrategias de pensamiento que usualmente no son conscientes en los filósofos, dice el mismo Hájek, son de una gran relevancia no sólo para comprender a cada pensador, sino también para tomarlas como referentes o inspiración para nosotros mismos.

Finalmente, también podemos mencionar la heurística hermenéutica; o mejor, la heurística que puede ayudar a recorrer tanto un camino metodológico, el de la

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 349. El original en inglés dice: “Some are exclusively philosophical heuristics, while others are more general-purpose heuristics for conducting one’s thoughts that one finds employed elsewhere. And still others are not so much ‘heuristics’ in a narrow sense, but fruitful patterns of thinking.” [La traducción es mía].

<sup>96</sup> *Ibidem*, n. 2.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

filosofía experimental; como, el de una hermenéutica que nos ayude a interpretar el texto del escenario que se propone a las personas, así como las respuestas que éstas dan a cada uno de ellos. En tal sentido, recordemos que “‘heurística’ viene de ‘heu’ y ‘rein’, lo cual significa en griego ‘correr bien’; es aledaño al método, que es ‘meta-hodos’, es decir, atravesar un camino. La heurística ayuda a recorrer bien el camino metodológico, enseña a discurrir bien.”<sup>98</sup> Es claro desde esta primera aproximación semántica que la heurística tiene una acepción que es menos una decisión o juicio instantáneo, un sesgo ni, mucho menos, una falacia. Se acerca más a un Sistema 2, a un pensamiento que deja lugar para la duda, para la indagación y, sobre todo, para la creatividad.

[La heurística] parece identificarse con el método, pero tiene una significación que la distingue de él. La heurística es una parte del método: la que lleva a cabo el descubrimiento, más que a la demostración de lo descubierto. En cambio, el método tiene las dos partes: la inventiva y la demostrativa. La parte inventiva de la hermenéutica será su heurística, y la parte demostrativa o probativa será un tipo de argumentación orientada por la retórica (en el sentido de Perelman)...<sup>99</sup>

Es decir, si bien es cierto que todo lo que he hemos dicho hasta aquí sobre la heurística parte de la afirmación que dice: “la heurística es un tipo de intuición”, también necesitamos aclarar que es algo más que eso. La heurística asociada al método hermenéutico es una herramienta fundamental que debería considerar

---

<sup>98</sup> Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, pp. 105 y 106.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 106. Si la heurística es la parte del método que lleva al descubrimiento y la parte inventiva de la hermenéutica es su heurística, para Perelman la retórica es la parte argumentativa de la hermenéutica. La retórica abarca la tópica o dialéctica, así como la retórica en sentido estricto y “en todo caso, siempre es una recuperación del antiguo ideal de una argumentación viva”. *Ibid.*, p. 119.

seriamente la filosofía experimental, tanto en la elaboración de escenarios o situaciones hipotéticas, como en el tipo de respuestas que se proponen.<sup>100</sup>

En la escolástica medieval, la heurística hermenéutica se centró mucho en la búsqueda de la definición y en la búsqueda del término medio del silogismo, tanto inductivo como deductivo, tanto teórico como práctico; elementos indispensables dentro del análisis conceptual que, actualmente, serían de enorme valor para muchos filósofos experimentales que ven en dicho análisis el punto de partida de sus propias investigaciones. De hecho, me parece que uno de los elementos más importantes de la heurística hermenéutica para la filosofía experimental es la posibilidad de buscar creativamente el vínculo de la interpretación subjetiva y aún estadística que realizan estos filósofos experimentales con una tradición filosófica común<sup>101</sup>, con algún texto o filosofía anteriormente elaborada en la historia del pensamiento. Para ello, se necesita romper el esquema “lineal” de la filosofía experimental, que insiste en la elaboración de un escenario con sus respectivas respuestas cerradas y, en su lugar, anteponer la fuente originaria de tal situación hipotética, es decir, darle sustento y solidez argumentativa mediante el conocimiento claro de un texto, filósofo, escuela o corriente filosófica. En suma, la heurística hermenéutica daría al quehacer filosófico experimental la posibilidad de crear una investigación que ponga de frente lo que han sostenido filósofos de otros

---

<sup>100</sup> Con otras palabras, la heurística hermenéutica no sólo es un objeto de estudio, también podría ser un instrumento de interpretación de resultados, los cuales no tendrían que ser exclusivamente cuantitativos, sino precisamente cualitativos, divergentes, flexibles: buscar conocimientos nuevos en forma inductiva. Esta posibilidad existe en la medida en que la filosofía experimental no son puros datos estadísticos, sino que éstos provienen de un escenario hipotético definido bajo ciertos supuestos éticos o epistémicos que se pretende conocer; articulados mediante un lenguaje determinado.

<sup>101</sup> Véase Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 116.

tiempos frente a personas que no son, necesariamente, profesionales de la filosofía. Por supuesto, no todo será “traducible” a una filosofía experimental, pero sí una importante cantidad de enunciados, razonamientos, dilemas, supuestos y nociones propias del pensamiento filosófico tradicional.

Por otro lado, es muy paradójico, por ejemplo, que una fuente enorme de conocimiento como podría ser el error, la incertidumbre, el equívoco en algún “experimento” cualquiera de la filosofía experimental, no sea tema de estudio por parte de los expertos de esta filosofía. Con otras palabras, parecería que los filósofos experimentales siempre tienen éxito en sus indagatorias desde el momento en que no exhiben ni muestran con toda claridad dichas fallas como una fuente enorme de experiencia y conocimiento. Es decir, es imprescindible reconocer que hay “hipótesis interpretativas que después serán probadas como correctas o incorrectas.”<sup>102</sup> Por ejemplo, se podría sostener una afirmación así: “tal experimento fue un fracaso porque buscábamos la comprensión de tal o cual intuición para tomar decisiones y la gente se fue completamente por otro camino”, y analizar las causas de tal “desvío” o cambio de perspectiva. Por supuesto, esta posibilidad supone dar mucha libertad a quien participa en alguno de estos “experimentos”, e. g., mediante respuestas abiertas o que las personas digan cosas tan sencillas y cotidianas como: “no entiendo la pregunta”; “prefiero no responder”; “no sé”; “el texto está mal planteado”; sobre todo si tenemos presente que el texto propuesto, el escenario hipotético, siempre tendrá sus propias limitaciones.

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 110.

Es necesario insistir en que la filosofía experimental es, esencialmente, un razonamiento inductivo y gracias a la heurística hermenéutica, se puede evitar, no sólo una interpretación muy rígida, casi positivista<sup>103</sup>, sino también es posible rastrear, innovar; descifrar el texto desde un contexto; percibir lo universal en lo particular. En una palabra, cultivar la “sutileza interpretativa: la capacidad de sistematizar varios y divergentes significados de un texto sin abandonar la conciencia de no lograr la perfecta sistematicidad; pero al mismo tiempo, sin caer en lo completamente asistemático. Captar el significado implícito y explicitarlo.”<sup>104</sup>

De conformidad con lo expuesto en este apartado, podemos dar el siguiente resumen sistemático, lo cual permite ser más precisos, más analíticos, cada vez que en la filosofía experimental se hable de las intuiciones y, sobre todo, de la heurística como un tipo de intuición.

---

<sup>103</sup> Véase *ibid.*, p. 118.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 112.

<b>Tipo de heurística</b>	<b>Tipo de Sistema</b>	<b>Operación</b>	<b>Característica</b>
Psicológica	Pensamiento rápido	Opera de facto	De juicio y de decisión. Puede acertar o errar
Matemática	Pensamiento lento	Opera prescriptivamente	Resolución de problemas matemáticos (geométricos). Siempre acierta.
Falaz	Pensamiento rápido	Opera de facto	De juicio y/o decisión. Siempre se equivoca como juicio; a veces acierta como decisión.
Filosófica	Pensamiento rápido	Opera de facto	De juicio y/o decisión, opera junto con la lógica. Acierta desde la lógica formal.
Hermenéutica	Pensamiento lento	Opera prescriptivamente	De juicio y/o decisión. Acierta y comete errores que reconoce.

Finalmente, después de haber expuesto estos dos elementos esenciales de la filosofía experimental (las intuiciones como su objeto y las características de su metodología en relación con otras disciplinas, especialmente la psicología), es indispensable agregar otro más: el análisis conceptual como uno de sus puntos de partida o una de sus pretensiones más consistentes. Para ello, es primordial comparar en el siguiente capítulo al programa positivo de la filosofía experimental (donde se encuentra inscrito dicho análisis conceptual) con el programa negativo, el cual enfatiza el carácter cambiante y diverso de las intuiciones que estudia la misma filosofía experimental.

## Capítulo III. Filosofía experimental: desafíos.

### A. Filosofía experimental y análisis conceptual.

#### 1. El programa positivo.

Knobe y muchos filósofos experimentales que han seguido sus pasos en lo que ha sido señalado como 'el programa positivo' de la filosofía experimental, están movidos a explorar experimentalmente las intuiciones porque piensan que de este modo pueden hacer un mejor trabajo de análisis conceptual. [...]. Al recolectar las intuiciones de un número relevante de no-filósofos, Knobe mantiene que podríamos descubrir importantes hechos acerca de conceptos ordinarios que han pasado desapercibidos por los filósofos que usan métodos más tradicionales de análisis conceptual.<sup>105</sup>

Esta cita merece varios comentarios. En primer lugar, el llamado programa positivo no provoca empíricamente intuiciones sólo por tener intuiciones, sino por su aportación al análisis conceptual que, empleado en forma tradicional, no aporta los resultados que sí logra la filosofía experimental, sobre todo con respecto a conceptos ordinarios. Me parece que ésta es una de las grandes diferencias entre la filosofía experimental y otros estudios semejantes, por ejemplo, la psicología experimental o la economía conductual: el trasfondo analítico del programa positivo dentro de la filosofía experimental. Por supuesto, si los fines son diferentes para ésta y aquellas disciplinas, los escenarios o casos hipotéticos también lo son. El objeto determina el fondo de la metodología. En efecto, en este punto cobran pleno sentido las distinciones y explicaciones que hemos desarrollado en los apartados

---

<sup>105</sup> S. Stich y K. P. Tobia, *op. cit.*, p. 10. El original en inglés dice: "Knobe, and many experimental philosophers who have followed in his footsteps, in what has been dubbed 'the positive program' of experimental philosophy, are motivated to explore intuitions experimentally because they think that by doing so they can do a better job of conceptual analysis. [...]. By collecting the intuitions of a substantial number of nonphilosophers, Knobe maintains, we may discover important facts about ordinary concepts that have gone unnoticed by philosophers using more traditional methods of conceptual analysis." [La traducción es mía].

anteriores. Por ejemplo, la filosofía experimental debe distinguir el tipo de intuición que va a estudiar; es decir, si se refiere a una intuición experta o a un tipo de heurística<sup>106</sup>. Necesita aclarar si se habla de una filosofía experimental en sentido estricto o de una filosofía empírica. Debe precisar si habrá de estudiar la intuición como un tipo de creencia o alguna creencia en particular separada de la intuición. En suma, una filosofía experimental siempre requiere alimentar su comprensión lógica para poder precisar o puntualizar su propia extensión conceptual.

Recordemos, por otro lado, que el análisis de conceptos es una característica de la filosofía occidental en general, desde Platón hasta nuestros días. Es cierto, sin embargo, que las intenciones, los métodos, y los alcances de tales métodos, en cada pensador o en cada época han sido diferentes, pero existe desde Platón (por ejemplo, en el diálogo *Cratilo*) hasta el análisis conceptual contemporáneo, iniciado por la trilogía Moore-Russell-Wittgenstein. Más aún, en filósofos de corte más tradicional, también existe un afán analítico conceptual.

¿Cuántas palabras pronunciamos sin decir 'es', 'a causa de', 'a fin de'? Tras estas palabras comunes e inteligibles ocúltanse no obstante los tres grandes problemas metafísicos del ser, de la causalidad y de la finalidad. Limitándonos a la primera de estas palabras, ni el verbo 'ser', ni el nombre 'el ser' son términos sabios inventados por los filósofos para expresar un concepto técnico; ambos fueron encontrados en la lengua común por los primeros metafísicos...<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> En el apartado anterior tomamos como punto de partida esta distinción entre intuición experta y heurística que hace Kahneman. No sobra decir que en dicho apartado, algunas de las heurísticas que desarrollamos también podrían ser consideradas como intuiciones expertas, como la heurística matemática y la heurística hermenéutica.

<sup>107</sup> Etienne Gilson, *El ser y la esencia*, p. 12. Más adelante dice Gilson: "si la reflexión metafísica ha de partir del lenguaje, también debe tomar la forma de una crítica del lenguaje. No es seguro en primer lugar ni que el lenguaje contenga elementos de conocimiento filosófico, ni que deje de contenerlos; pero lo seguro es que, si los contiene, la tarea del metafísico consiste en saberlos extraer de él." P.13.

Lo que trato de explicar es que el análisis del lenguaje en general y de algunos conceptos en particular siempre ha sido una tarea de la filosofía: “El análisis siempre ha estado en el corazón del método filosófico, pero ha sido entendido y practicado de muchas diferentes maneras.”<sup>108</sup>

En efecto, el programa positivo retoma esta tradición analítica; a veces en un sentido amplio y otras en un sentido más restringido. Por influencia de este último, retoma el análisis con respecto al lenguaje común, a la intuición de ciertos conceptos ordinarios, no-técnicos que usa la gente. Muy especialmente la intuición es estudiada cuando hace presencia en ciertos juicios o conductas relevantes para la filosofía en general y que son puestos de manifiesto por la filosofía experimental. Por supuesto, no estamos diciendo que todo mundo sepa definir formalmente qué es una intuición y cuáles son las más relevantes, sino que todas las personas asumen de hecho ciertas intuiciones en sus juicios, decisiones y preferencias. Precisamente éste es uno de los grandes supuestos de la filosofía experimental; la cual pretende emplear la evidencia empírica para tener mejores resultados en su quehacer analítico con respecto a ciertos tipos de intuición u otros conceptos relevantes; análisis que es un fin en sí mismo, al menos para el programa positivo. La síntesis de estas tres importantes nociones: intuición, análisis conceptual y métodos empíricos, es expresada por el mismo Knobe quien es, como ya dijimos,

---

<sup>108</sup> Michael Beaney, "Analysis", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/analysis/>>. El original en inglés dice: El original en inglés dice: “Analysis has always been at the heart of philosophical method, but it has been understood and practiced in many different ways.” [La traducción es mía].

uno de los representantes más reconocidos del programa positivo que hemos descrito en este apartado:

[Knobe] responde la pregunta [¿Por qué los filósofos experimentales quieren estudiar las intuiciones filosóficas usando los métodos de las ciencias empíricas?] al notar que, de una forma u otra, el análisis conceptual siempre ha jugado un papel central en la filosofía, y las intuiciones son invocadas típicamente como una importante fuente de evidencia a favor o en contra de un análisis conceptual propuesto.<sup>109</sup>

## 2. El programa negativo.

Por otro lado, Ernst Sosa, quien es uno de los pensadores más reconocidos del programa negativo, sostiene que ni siquiera todos los filósofos analíticos afirmarían que el análisis de conceptos es la tarea principal de la filosofía. En todo caso, tales filósofos voltearían a ver dentro de la filosofía el trabajo de los epistemólogos y los filósofos morales y políticos quienes, dice Sosa, no están interesados, por ejemplo, en el concepto del conocimiento o en el concepto de la justicia que tiene una persona o un grupo de personas, respectivamente, sino en lo que realmente son tanto el conocimiento como la justicia, con independencia del concepto exacto.<sup>110</sup>

Es decir, según Sosa, ni siquiera todos los filósofos analíticos podrían afirmar que la filosofía se dedica principalmente al análisis de conceptos como un fin en sí mismo. Se entiende que hay en dicha afirmación algo muy cierto: la filosofía analítica se puede referir a conceptos, a definiciones, es cierto; pero también puede analizar, distinguir, separar, aquello que llamamos con la palabra “conocimiento”. A

---

<sup>109</sup> S. Stich y K. P. Tobia, *op. cit.*, p. 9. El original en inglés dice: “Joshua Knobe...answers the question [Why do experimental philosophers want to study philosophical intuitions using the methods of empirical science?] by noting that, in one guise or another, conceptual analysis has always played a central role in philosophy, and that intuitions are typically invoked as an important source of evidence for (or against) a proposed conceptual analysis.” [La traducción y los corchetes son míos].

<sup>110</sup> Véase *ibid.*, p. 12.

Sosa le parece que la ambigüedad que provoca una palabra como “conocimiento”, no genera ninguna modificación o “corrección” sobre aquello que afirma la filosofía cuando sostiene que el conocimiento es esto o aquello. Exactamente dice Sosa:

“No puedo ver cómo la ambigüedad de alguna palabra, incluida la palabra ‘conocimiento’ y sus derivadas, podría importar para la exactitud de nuestras afirmaciones de filósofos de que el conocimiento es F, o para nuestra propia afirmación de que el conocimiento es F cuando estamos de acuerdo con él. El conocimiento podría ser F a pesar de lo que sea o no sea verdad de la palabra conocimiento, o quien más la use o no con cualquier otro significado.”<sup>111</sup>

Por supuesto, no encontramos en Sosa un relativismo simplista con esa afirmación, sino varias afirmaciones a considerar con atención. Por ejemplo, por más que existan diversos significados sobre un término de uso común como “conocimiento”, no existe una diferencia tan radical que las personas estuvieran hablando de realidades completamente diferentes cuando lo emplean; sin duda existen diferencias en el significado (semántica) y en el uso de esta palabra dentro de un contexto determinado (pragmática), pero la realidad del conocimiento no cambia por tal significado o uso cambiante. Tal vez la mejor prueba de ello es que nos entendemos cuando nos referimos a él, al conocimiento, a pesar de todas las diferencias posibles. En consecuencia, el análisis conceptual no puede ser el fin que subyace a toda filosofía experimental, según el programa negativo. De lo que se trata, según este representante del programa negativo, es de partir de la

---

<sup>111</sup> Ernest Sosa, “Intuitions and meaning divergence”, en *Experimental Philosophy and its critics*, p. 143. El original en inglés dice: “I fail to see how the ambiguity of any word, including the word ‘knowledge’ and its cognates, could matter to the correctness of our philosopher’s affirmation that knowledge is F, or to our own affirmation that knowledge is F, when we agree with him. Knowledge could be F regardless of what is or is not true of the word ‘knowledge’, or who else does or does not use it with whatever meaning.” [La traducción es mía].

naturaleza de lo que se pretende investigar y no de su definición, no del concepto que alguna persona o grupo de personas tienen de ello.

### **3. El programa positivo y el programa negativo: la circularidad.**

Al respecto podemos afirmar que ninguna de ambas posturas (programa positivo y programa negativo) parece caer en la cuenta de lo que se encuentra como punto de unión entre ellas: la circularidad del conocimiento. En efecto, si bien Sosa parece afirmar que primero debemos indagar antes que partir de un concepto dado (programa negativo); en el otro extremo se pretende partir del concepto para poder averiguar su uso en algún grupo (programa positivo). Realmente investigamos para definir y definimos para investigar. Este círculo es especialmente importante en la historia de la filosofía y, sin pretender hacer una exposición exhaustiva, sí podemos decir que es un tema fundamental desde los tiempos de Platón, específicamente en el diálogo *Menón*, donde se establece claramente esta circularidad del conocimiento:

“Menón.- ¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es esa que buscas, desde el momento que no la conocías?

Sócrates.- Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretener: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe - puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda-, ni tampoco lo que no sabe -puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar-

.”<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Platón, *Menón*, 80d, 80e.

Según este argumento, los filósofos empeñados en definir y poner como punto de partida el análisis conceptual para poder indagarlo experimentalmente (programa positivo), realmente estarían buscando lo que ya saben. En el otro extremo, los filósofos que indagan lo que no han definido con precisión y anteponen la búsqueda experimental precisamente para ver en qué consiste (programa negativo), no sabrían qué están buscando y, por lo mismo, no podrían reconocerlo si lo encuentran.

Por supuesto, éste es un sentido que puede tener dicha circularidad del conocimiento, la cual en el mismo diálogo de Platón, toma un aspecto casi místico,<sup>113</sup> poco convincente para cualquier filósofo experimental. Sin embargo, la filosofía contemporánea nos ayuda a tener una visión de mayor provecho de esta circularidad para la filosofía experimental, gracias a un principio o “regla hermenéutica de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo. Es una regla que procede de la antigua retórica y que la hermenéutica moderna ha trasladado del arte de hablar al arte de comprender Aquí como allá subyace una relación circular.”<sup>114</sup>

En suma, la filosofía experimental ha generado un debate entre los filósofos que se ocupan de ella: por un lado, forma el círculo del conocimiento conocido desde Platón

---

<sup>113</sup> En ese mismo diálogo y en referencia tal razonamiento circular, Sócrates sostiene que éste no le parece correcto, pero lo ha oído de “hombres y mujeres sabios en asuntos divinos.” De aquí pasa a hablar de este círculo del conocimiento refiriéndolo a “sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de justificar el objeto de su ministerio.” Y, finalmente, menciona la contemplación de las ideas: “El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía.” Toda esta exposición es de origen órfico, según W. K. C. Guthrie. Véase *ibid.*, 80e y n. 28, respectivamente.

<sup>114</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 360.

hasta la hermenéutica contemporánea, pero sin que los filósofos experimentales caigan en la cuenta de ello. El afán de primero definir para indagar después (uno de los extremos de dicho círculo), pertenecen a la tradición filosófica más antigua. Asimismo, en el otro extremo (Sosa) se dice: primero hay que investigar para poder definir.

Como dijimos, hay filósofos experimentales que no sólo afirman emplear el análisis conceptual como un fin en sí mismo, sino que toman a las intuiciones como algo que se puede definir de antemano, es decir, como conceptos que no tienen, en cuanto conceptos, mayores variantes. Sin embargo, desde el otro extremo (Ernst Sosa), se afirma lo contrario: se niega el análisis conceptual como un fin en sí mismo, pero se sostiene, además, que las intuiciones son cambiantes. (Por supuesto, parece más ingenua esta última postura, precisamente porque habla de aquello que cambia sin antes definirlo). De hecho, es muy conocida en la filosofía experimental la llamada “defensa de los expertos”<sup>115</sup> que propone el programa positivo frente al programa negativo. Dicha defensa sostiene que no existe tal variante entre quienes son personas con preparación filosófica.

Seguramente es posible que las intuiciones de los filósofos profesionales sean mucho menos susceptibles de influencias irrelevantes que las intuiciones de otras personas. Pero sea *verdad* o no, claramente es una cuestión empírica y hasta ahora los partidarios de la defensa de los expertos no han ofrecido evidencia empírica. Más bien han apoyado su exposición con especulaciones y analogías. Hasta ahora los críticos de la defensa de los expertos no lo han hecho mejor.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Comentaremos esta respuesta con más detalle en el siguiente capítulo.

<sup>116</sup> S. Stich y K. P. Tobia, *op cit.*, p. 15. El original en inglés dice: “It is surely possible that the intuitions of professional philosophers are much less susceptible to irrelevant influences than the intuitions of other people. But whether or not it is *true* is clearly an empirical question, and thus far the advocates of the expertise defense have offered no empirical evidence. Rather, they have supported their claim with speculation and analogies. Until recently, the critics of the expertise defense had not done much better.” [La traducción es mía].

En efecto, ambas posturas extremas necesitan, en el contexto de la filosofía experimental que estamos definiendo, aportar la evidencia empírica de aquello que sostienen; sin embargo, no lo han hecho con ese talante esperado, sobre todo si suponemos que los filósofos expertos podrían no ser tan influenciables como la gente común. Por ejemplo, los defensores de la experiencia de los profesionales de la filosofía afirman que los resultados son influidos por factores irrelevantes cuando se trata de participantes erróneos; cuando se trata de expertos, profesionales, no existe tal influencia. Sin embargo, la evidencia empírica mostró lo contrario: los expertos también fueron influidos en, al menos, tres ejercicios diferentes que les fueron propuestos en el contexto de la filosofía experimental.

Los escenarios fueron presentados por Eric Schwitzgebel y Fiery Cushman<sup>117</sup> mediante una encuesta en línea, cuyos contenidos se referían a tres temas ampliamente conocidos y discutidos en la bibliografía filosófica: la doctrina del doble efecto; la distinción entre acción y omisión, y el fenómeno de la suerte moral. Brevemente diremos que el primero se refiere a saber distinguir entre los efectos negativos de un acto y el acto mismo que realiza una persona; ésta no es necesariamente responsable en igual medida por unos y el otro, sino que existe una diferencia fundamental entre aquello que se hace y lo que sólo se prevé o se debe prever. El segundo es claramente un ataque al utilitarismo, el cual centra sus razonamientos en la acción y se olvida de la omisión como una posibilidad de la

---

<sup>117</sup> Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers. *Mind and Language* 27(2), 2012, pp. 135–153. DOI:10.1111/j.1468-0017.2012.01438.x. Citado por S. Stich y K. P. Tobia, *op. cit.*, p. 15.

conducta moral. El tercero, la suerte moral, que consiste en evaluar a una persona favorablemente por razones que no tuvieron que ver en el actuar de ésta, con su intención original, sino por circunstancias, fenómenos o eventos totalmente azarosos, que no dependieron de ella. En estos tres tipos de escenarios no se parte, por supuesto, de reglas absolutas de conducta, sino más bien de distinciones analíticas, conceptuales, que usualmente no toman en cuenta las personas, pero que se esperaría lo contrario en profesionales de la filosofía.

En una encuesta que se cambió el orden de los escenarios propuestos para ver la posibilidad de generar algún sesgo, los filósofos no redujeron significativamente los efectos por el orden de los escenarios dados en relación a personas no expertas. En otra encuesta se provocaron cambios en las circunstancias físicas en que se presentaron los escenarios y resultó ser un error predecir que los filósofos profesionales serían menos susceptibles que la gente común.<sup>118</sup> Cabe señalar que los participantes fueron filósofos académicos que tenían terminada una maestría o doctorado en filosofía (muchos de ellos tenían la ética como área de especialización o área de competencia); otros eran académicos no-filósofos y el resto personas que no eran académicas.

En suma, dichos resultados contradicen lo que originalmente argumentó Sosa con respecto a que tales expertos serían las personas indicadas para indagar empíricamente y con certeza sobre el empleo correcto de las intuiciones que se consideran relevantes para la filosofía.

---

<sup>118</sup> Véase *ibidem*.

#### **4. Programas positivo y negativo: cuatro proyectos sobre la intuición.**

La distinción entre programa positivo y programa negativo en los estudios de la filosofía experimental, da lugar a pensar, no sólo en sus diferencias, sino en sus posibles puntos en común, entre ellos, la investigación sobre la intuición como punto de partida metodológico. Otro punto de coincidencia es investigar tales intuiciones, principalmente, en la gente común, en los no-profesionales de la filosofía. Ahora bien, si hacemos énfasis en dicho objeto de estudio (las intuiciones) podemos destacar cuatro proyectos de investigación circunscritos, a su vez, en la filosofía experimental, los cuales propongo vincular a cada uno de dichos programas (positivo y negativo) y así tener una mejor comprensión tanto de éstos como del alcance que se le puede dar a las intuiciones como objeto de estudio en cada uno de ellos.

Tenemos el proyecto de la psicología, el proyecto de las fuentes, el proyecto de la verificación y el proyecto de la variación. Me parece que los dos primeros se encuentran más claramente dentro del programa positivo de la filosofía experimental; en cambio, los dos últimos, son más característicos del programa negativo.<sup>119</sup>

El proyecto de la psicología sostiene que las interrogantes de la filosofía tradicional (desde la antigüedad hasta nuestros días) se pueden atender mejor si se investigan las intuiciones de la gente común mediante la psicológica moderna. Por su parte, el proyecto de las fuentes, por su parte, busca descubrir los mecanismos psicológicos o los procesos que producen las intuiciones de las personas que no necesariamente

---

<sup>119</sup> Véase Joel Pust, *op. cit.*

son profesionales de la filosofía. Se trata de saber si la información empírica podría poner en entredicho las creencias que se basan en tales fuentes o mecanismos; o bien, saber si una mejor comprensión de dichas fuentes y del carácter de la intuición moral ayudará a esclarecer si tienen y cuándo un papel de legitimación en los argumentos morales. Las investigaciones, dentro del contexto del proyecto de las fuentes, estudian el papel que “juega el afecto en los juicios con respecto a la compatibilidad del determinismo y la responsabilidad moral.”<sup>120</sup> Estos dos proyectos ponen el énfasis en aquello que permanece, que se mantiene en las intuiciones a pesar de que éstas pudieran ser erradas; es decir, pone de relieve o bien los mecanismos psicológicos o bien la investigación psicológica moderna y empírica frente al interrogar de la filosofía tradicional. Lo empírico sobre lo histórico.

Por otro lado, el proyecto de verificación consiste, precisamente, en constatar si aquello que es intuitivo o que es parte del sentido común para los filósofos, también lo es para los no-filósofos. En cambio, el proyecto de la variación<sup>121</sup> consiste, precisamente, en generar diversidad en las intuiciones en razón de la cultura, de los efectos de orden en la presentación de los escenarios hipotéticos o en razón del género (estudios transversales).<sup>122</sup> Ambos proyectos tienden más a acentuar el aspecto cambiante de las intuiciones en razón de la formación de las personas o de las circunstancias específicas de ellas. El contexto y las personas generan una pragmática de la intuición.

---

<sup>120</sup> *Ibidem*. El original en inglés dice: “... the role of affect on judgments regarding the compatibility of determinism and moral responsibility.” [La traducción es mía].

<sup>121</sup> En el siguiente capítulo analizaremos con más detalle el desafío de la variación o de la diversidad, así como el de la sensibilidad.

<sup>122</sup> Véase Joel Pust, *op. cit.*

Ahora bien, me parece importante insistir aquí en los proyectos sobre la intuición correspondientes al programa positivo, el cual se caracteriza, como lo hemos dicho, por tener el análisis conceptual como un fin en sí mismo, lo cual supone, además, cierta permanencia y generalidad de los conceptos que se usan para ser estudiados por la filosofía experimental.<sup>123</sup> Por ejemplo, veamos el siguiente escenario propuesto por uno de los representantes del programa positivo:

El vicepresidente de una empresa fue con el presidente de la Junta (de Consejo) y le dijo: 'Pensamos comenzar un nuevo programa. Nos ayudará a aumentar las ganancias, pero también dañará el medio ambiente. El presidente de la Junta (de Consejo) respondió, "no me importa en lo absoluto el daño al medio ambiente. Sólo quiero obtener tantas ganancias como sea posible. Comencemos el nuevo programa. Comenzaron el nuevo programa. Evidentemente el ambiente fue dañado."<sup>124</sup>

Este escenario fue presentado a un grupo de personas. Posteriormente se hizo lo mismo con un grupo diferente, sólo que esta vez se cambió la palabra "daño" y sus derivadas por la palabra "ayuda" y las que derivan de ésta. Así quedó el nuevo escenario:

El vicepresidente de una empresa fue con el presidente de la Junta (de Consejo) y le dijo: 'Pensamos comenzar un nuevo programa. Nos ayudará a aumentar las ganancias, pero también ayudará al medio ambiente. El presidente de la Junta (de Consejo) respondió, "no me importa en lo absoluto la ayuda al medio ambiente. Sólo quiero obtener tantas ganancias como sea posible. Comencemos el nuevo programa. Comenzaron el nuevo programa. Evidentemente se ayudó al medio ambiente."<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> En el siguiente capítulo desarrollaremos lo correspondiente al programa negativo, sobre todo porque éste se entiende más claramente como una propuesta que agrupa diversos desafíos a la filosofía experimental en general y al programa positivo en particular.

<sup>124</sup> S. Stich y K. P. Tobia, *op. cit.*, p. 10. El original en inglés dice: "The vice-president of a company went to the chairman of the board and said, 'We are thinking of starting a new program. It will help us increase profits, but it will also harm the environment.' The chairman of the board answered, 'I don't care at all about harming the environment. I just want to make as much profit as I can. Let's start the new program.' They started the new program. Sure enough, the environment was harmed." [La traducción es mía].

<sup>125</sup> No hay cita exacta porque sólo se dieron las instrucciones *ibidem* de cambiar la palabra "daño" por "ayuda", pero no se hizo expresamente ese cambio en dicha obra, tal como lo hago en mi trabajo.

En el primer caso (“daño”) se preguntó a las personas qué tanta culpa merece el presidente de la Junta (en una escala del 0 al 6) y si dañó intencionalmente el medio ambiente. En el segundo escenario (“ayuda”), se les preguntó a los participantes qué tanto elogio merece el presidente de la Junta (en una escala del 0 al 6) y si ayudó intencionalmente al medio ambiente. Los resultados fueron los siguientes: en el primer caso (daño), el 82% dijo que el presidente de la Junta produjo intencionalmente el efecto, el daño. Y en el segundo caso, el de la ayuda, el 77% dijo que el presidente de la junta no ocasionó intencionalmente el efecto, la ayuda al medio ambiente.<sup>126</sup>

En este escenario, propuesto originalmente por Knobe y conocido en inglés como *side-effect*, podemos ir más lejos y afirmar que las consecuencias negativas de alguna decisión, usualmente son consideradas como intencionales (aunque no lo sean); y las consecuencias positivas de alguna decisión usualmente no son consideradas como intencionales (aunque puedan serlo). Por supuesto, si tomamos la palabra a los filósofos experimentales y afirmamos con ellos que la metodología que emplean (escenarios hipotéticos, principalmente) puede ayudar a replantear nuevas preguntas que se han hecho en la tradición filosófica (y no sólo quedarnos con los resultados estadísticos de sus hallazgos en diversos escenarios hipotéticos), podríamos preguntar: ¿en qué situaciones un juicio moral negativo nos lleva a afirmar que existen decisiones intencionales cuando no necesariamente hubo tal intención con una acción aceptada? O bien, ¿en cuántas otras situaciones o juicios morales damos por hecho que existe una intención por el hecho de ver

---

<sup>126</sup> Véase, *ibid.*, p. 11.

resultados negativos, adversos, sólo por tales efectos o resultados? ¿En qué situaciones no se alcanza a percibir que hubo una intención deliberada por el hecho de existir un resultado positivo? O mejor aún, ¿en qué situaciones no vinculamos o no relacionamos los hechos positivos, encomiables, a una intención sólo por ser positivos o encomiables? Me parece que éstas son sólo algunas de las preguntas que se derivan de este par de escenarios de la filosofía experimental, las cuales son de enorme relevancia para diferentes disciplinas o procesos sociales, entre ellos, el déficit lingüístico que normalmente vemos en la narrativa de derechos humanos, en la cual rara vez se capta una intención deliberada de respetarlos, sino todo lo contrario, una constante denuncia en razón de la violación intencional de los mismos.

Los mismos autores (Stich y Tobia) que explican el programa positivo apuntan dos conclusiones sobre dicho programa: comparte con la filosofía tradicional lo referente al análisis de conceptos filosóficamente relevantes; asimismo, comparte con la tradición filosófica que “las intuiciones sobre casos reales e hipotéticos proporcionan una importante, aunque controvertible, fuente de evidencia para el análisis conceptual.”<sup>127</sup>

El programa positivo asume que toda filosofía es un tipo de análisis, su objeto principal es la intuición y su búsqueda consiste en obtener evidencias empíricas sobre tales intuiciones que redunden, al final, en un mejor análisis. En cambio, el programa negativo sostiene, por un lado, que el análisis no es, necesariamente, lo que caracteriza a toda filosofía (antigua, medieval, moderna o contemporánea), sino

---

<sup>127</sup> *Ibidem*. El original en inglés dice: “...intuitions about real and hypothetical cases provide an important, though defeasible source of evidence for conceptual analyses.” [La traducción es mía].

que existen diversas metodologías. Por otro, acepta estudiar las intuiciones como objeto principal de la filosofía experimental; sin embargo, lo hace (como veremos en el siguiente apartado) bajo diversos desafíos o cuestionamientos. Comparte con el programa positivo, por supuesto, el afán de encontrar evidencia empírica sobre dichas intuiciones.

### **B. Desafío de la diversidad y desafío de la sensibilidad.**

Hemos afirmado que el programa negativo comparte con el programa positivo las intuiciones como objeto de estudio, sin embargo, los filósofos de aquel programa insisten en que el análisis conceptual no es imprescindible para el estudio de las intuiciones dentro de la filosofía experimental. Es decir, ambos programas surgen de la filosofía experimental, comparten las intuiciones como objeto de estudio, pero se separan en lo que corresponde al análisis conceptual. De hecho, además de la objeción de Ernest Sosa que hemos indicado en el capítulo anterior, existen en el programa negativo varios argumentos considerados como desafíos para el programa positivo y, aunque ya mencionamos algunos de ellos en dicho capítulo, es conveniente retomarlos, no sólo por su importancia, sino para presentarlos bajo una perspectiva diferente, más analítica.

En forma genérica, dicha objeción consiste en afirmar que existen diversos factores, tanto demográficos como de circunstancias físicas, que hacen a las intuiciones vulnerables, cambiantes, no aptas para un estudio que pretenda dar algunas indicaciones confiables y generales sobre ellas ni sobre las decisiones y consecuencias que generan. Específicamente, vamos a analizar dos tipos de

argumentos: el de la diversidad y el de la sensibilidad de las personas. Posteriormente expondremos, brevemente, las respuestas a dichos argumentos: la correspondiente a Knobe y Shaun, quienes sólo ven los argumentos del programa negativo como desafíos por enfrentar y no objeciones de fondo, como originalmente fueron presentados; y distinguen, para dar su propia interpretación de tales desafíos, entre los conceptos de intuición, categoría y proyecto filosófico tradicional. Así mismo, expondremos la respuesta del programa positivo que se conoce como “la defensa de los expertos”; respuesta que por sí misma, nos parece, realmente traiciona el corazón de la filosofía experimental: volver a las personas mismas, según indicamos al principio de nuestro estudio. Finalmente distinguiremos entre la univocidad del programa positivo, la equivocidad del programa negativo y la posible vía intermedia: la analogía. Por supuesto, el uso de estas categorías (univocidad, equivocidad, analogía) tiene una historia larga<sup>128</sup>. La identificación específica de ellas en cada programa, es una propuesta que hago en este trabajo, precisamente para poder interpretar con mayor riqueza la propuesta de la filosofía experimental en general y los programas positivo y negativo en particular.

### **1. Argumento de la diversidad.**

Con respecto al argumento de la diversidad tenemos que:

un desafío surge de la posibilidad de la diversidad sistemática en cómo poblaciones diferentes de personas piensan sobre cuestiones filosóficas. La posibilidad de tal diversidad ha sido puesta de manifiesto antes (e. g., Stich1990), pero los filósofos experimentales han buscado proporcionar evidencia de tal diversidad. Por ejemplo, un estudio reciente reportó diferencias

---

<sup>128</sup> Véase, Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM-Itaca, México, 4ª ed. 2009.

entre estudiantes asiáticos orientales y estudiantes occidentales sobre casos famosos de epistemología (Weinberg et al. 2001).<sup>129</sup>

La diversidad cultural parece ser un desafío incuestionable a la filosofía experimental que toma el análisis conceptual como uno de sus fines, precisamente porque el carácter permanente que presume dicho análisis únicamente aceptaría agregar ciertos elementos a la intuición conceptual original, por ejemplo, sobre lo que es el conocimiento, pero no los cambios de una cultura a otra. Es decir, la diversidad muestra, como lo sostiene el programa negativo, que realmente un grupo de personas tiene un contenido con respecto a dicha intuición y otro grupo tiene otro contenido. No se logra sostener ningún tipo de permanencia conceptual sobre la cual hacer una propuesta epistemológica sólida, consistente. La pluralidad sería la muestra, no de la falta de intuiciones, sino la ineficacia del análisis conceptual dentro de la filosofía experimental, según lo sostiene el programa negativo. Al respecto, sin embargo, es importante hacer varias precisiones, como de hecho las hace uno de los representantes más citados en el programa positivo, Joshua Knobe. Una cosa es el acto de la intuición acerca de una categoría filosófica, la cual varía de un grupo a otro; y otra cosa es una categoría en particular, por ejemplo, la de conocimiento, que tiene una naturaleza única, que no es diferente de una cultura a otra. La diversidad de las intuiciones no significa eliminar unas y quedarse con otras, es

---

<sup>129</sup> Joshua Knobe and Nichols Shaun, "Experimental Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/>>.

El original en inglés dice: "One challenge arises from the prospect of systematic diversity in how different populations of people think about philosophical questions. The possibility of such diversity had been raised before (e.g., Stich 1990), but experimental philosophers have sought to provide evidence of such diversity. For instance, an early study reported differences between East Asian students and Western students on famous cases from epistemology (Weinberg et al. 2001)." [La traducción es mía].

decir, privilegiando las de un grupo con respecto a otro.<sup>130</sup> Específicamente, Knobe y Nichols resumen en los siguientes cuatro enunciados los problemas que surgen del argumento de la diversidad con respecto al proyecto filosófico tradicional (el cual siempre tiene un carácter analítico, según el programa positivo). Es decir, debemos entender que dichos enunciados necesitarían ser compatibles (no contradictorios) con los desafíos de la diversidad, lo cual al parecer no ocurre.

D1. La tradición filosófica utiliza intuiciones considerando filosóficamente importantes categorías o tipos como *conocimiento*, en un esfuerzo por determinar la naturaleza de esas categorías.

D2. *El conocimiento* (como muchas otras categorías filosóficas) tiene una sola naturaleza. No es el caso que el conocimiento sea una cosa en Atenas y otra cosa en Esparta.

D3. Las intuiciones sobre categorías filosóficas sistemáticamente varían entre las poblaciones (por la cultura, por ejemplo).

D4. La diversidad en la intuición no puede ser descartada por privilegiar las intuiciones de una población.<sup>131</sup>

Knobe y Shaun intentan resolver cada una de estas exigencias derivadas tanto de la filosofía tradicional como del argumento de la diversidad, e insisten en que los filósofos no confían o no deberían confiar en las intuiciones de las personas que no son profesionales de dicha disciplina (D1) y, sobre todo, que ciertos grupos (los filósofos profesionales), por el contrario, sí son más confiables para tener dichas intuiciones (D4). Asimismo, dichos autores sostienen que se podría tener un pluralismo que no asuma que el conocimiento tiene una naturaleza única, sino

---

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *Ibidem*. El original en inglés dice: “D1.The philosophical tradition uses intuitions regarding philosophically important categories or kinds like *knowledge* in an effort to determine the nature of those categories. D2. *Knowledge* (like many other philosophical categories) has a single nature. It’s not the case that knowledge is one thing in Athens and another thing in Sparta. D3.Intuitions about philosophical categories systematically vary between populations (by culture, for instance). D4.The diversity in intuition cannot be dismissed by privileging the intuitions of one population.” [La traducción es mía].

diferentes nociones epistémicas en diferentes grupos sociales (D2); o bien, podríamos sostener, dicen, una respuesta más conservadora y asumir que las personas interpretaron los escenarios que se les presentaron de diferentes maneras. Es decir, de una manera que realmente parece poco convincente, Knobe y Stich ponen de relieve que el argumento de la diversidad, realmente, no contradice ni socava lo que tradicionalmente se conoce como el programa positivo dentro de la filosofía experimental. Se refieren al uso de las intuiciones que la tradición filosófica ha hecho para mantener las categorías filosóficamente importantes como la de “conocimiento”, precisamente para lograr determinar la naturaleza de las mismas. Esta afirmación les permite a estos autores hablar de dos posturas para interpretar el desafío de la diversidad: una pluralista, la cual sostiene que la diversidad empírica no contradice los métodos filosóficos tradicionales, sino que revela elementos epistémicos importantes que antes no se habían considerado. La otra más bien conservadora, afirma que las personas interpretaron de diferente manera los escenarios que se les presentaron. También sostienen, como crítica al método empleado, que los hallazgos originales no fueron replicados, lo cual es una omisión relevante en estudios empíricos o experimentales. Se entiende, siguiendo a dichos autores en sus razonamientos contra el desafío de la diversidad que enfrentan, que replicar un ejercicio o escenario cualquiera es de suma importancia para llegar a conclusiones relevantes.

Por otro lado, los casos de Gettier fueron aplicados y contrastados en culturas muy diferentes (Brasil, India, Japón y Estados Unidos). Estos casos corresponden al análisis tripartita del conocimiento que explicamos en el capítulo anterior; es decir, se define el conocimiento como una *creencia verdadera justificada* y lo que se trata

de averiguar es si se requiere o no algo más para tener un auténtico conocimiento. Veamos un par de ejemplos de casos Gettier para comprender mejor las respuestas de Knobe y Shaun al desafío de la diversidad en dichos casos: Pedro solicita un trabajo, pero tiene la siguiente creencia justificada: “Juan conseguirá el trabajo”. También tiene la creencia justificada siguiente: “Juan tiene una fotografía en su cartera”. Por lo tanto, Pedro concluye justificadamente: “el hombre que consiga el trabajo tiene una fotografía en su cartera”. Al final, Juan no consigue el trabajo, se lo dan a Pedro. Sin embargo, Pedro descubre al abrir su cartera que tiene una fotografía. Así que su creencia de que “el hombre que consiga el trabajo tiene una fotografía en su cartera” estaba justificada y es verdadera.

Otro ejemplo: una persona ve a lo lejos, dentro de una granja, algo que parece exactamente una oveja. Así que cree justificadamente que hay una oveja en la granja. Sin embargo, resulta que realmente era un perro que el granjero había camuflado para hacerlo pasar por oveja. A pesar de todo, tras una cerca se encontraba una oveja; de manera que su creencia estaba justificada y era verdadera.

En ambos casos, a pesar de existir una “creencia verdadera justificada”, no se podría decir que el protagonista de tales ejemplos tenía realmente un conocimiento y, precisamente, eso se trata de hacer ver en los casos Gettier. Pues bien, en ejercicios semejantes aplicados por representantes del desafío de la diversidad, dicen Knobe y Shaun, hubo la tendencia a negar el conocimiento para el protagonista de dichos casos Gettier; es decir, hubo consenso en afirmar que no es suficiente el planteamiento tripartita del conocimiento (creencia verdadera justificada). Finalmente, Knobe y Shaun sostienen que existe una “epistemología

popular de corazón universal”<sup>132</sup> y que, en cualquier caso, hay menos diversidad de la que se había sugerido.

Ahora bien, de los cuatro enunciados que hemos transcrito, necesitamos hacer varias precisiones conceptuales que dichos autores dan por hecho, no las ponen de relieve a pesar de su importancia, no sólo para el programa negativo, sino para la filosofía experimental en general; me refiero al uso de las intuiciones, así como a las categorías en cuanto contenido de dichas intuiciones y, finalmente, la naturaleza del objeto o actividad al cual se refieren dichas categorías. Intuición, categoría y objeto son elementos epistémicos fundamentales, no sólo para comprender los cuestionamientos que se le hacen a la filosofía experimental, sino también para situarla dentro de un contexto más amplio: la tradición filosófica occidental.

“Podemos llamar ‘conceptos epistémicos’ a una familia de nociones que se refieren a las actividades de conocimiento y sirven para describirlas.”<sup>133</sup> El análisis y clarificación de tales conceptos epistémicos es lo que conocemos como una teoría del conocimiento<sup>134</sup>. Con tal noción nos parece manifiesto el punto de vista, digamos, tradicional del programa positivo para responder a los cuestionamientos de su contraparte.

Es decir, algo que debemos entender en estas respuestas al desafío de la diversidad (y que no dicen expresamente los expositores del programa positivo) es que el análisis conceptual es un método que se inscribe en el “proyecto filosófico tradicional”. Lo que se dice de este todo, se dice de aquella parte. Es importante

---

<sup>132</sup> En inglés: “universal core folk epistemology”. [La traducción es mía].

<sup>133</sup> Luis Villoro, *op. cit.*, p. 20.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 20 y 21.

resaltarlo porque todo parece indicar que el programa positivo pretende ampliar sus alcances y reforzar su propuesta mediante el reconocimiento de las diversas metodologías que se han empleado en la tradición filosófica. Por supuesto, no debemos perder de vista que la filosofía experimental puede y debe partir de lo que encontramos en las personas no profesionales de la filosofía, de otra manera, la reflexión filosófica pierde su relevancia, al menos, desde esta nueva metodología, la filosofía experimental, la cual pretende, como lo dijimos desde el inicio de nuestro trabajo, examinar las intuiciones de la gente común (en inglés, *folk people*). Al respecto, Villoro afirma:

Tema de una teoría del conocimiento son los conceptos epistémicos tal como se aplican en la vida diaria, referidos a actividades cognoscitivas que están en íntima relación con acciones propositivas; sujeto de conocimiento no es sólo el sujeto 'puro' de la ciencia, sino los hombres reales, concretos, miembros de comunidades de conocimiento socialmente condicionadas.<sup>135</sup>

Es importante subrayar, sin embargo, que el análisis de lo que piensan las personas concretas que no son profesionales de la filosofía, pertenece cuando mucho a un deseo dentro de la tradición filosófica (por ejemplo, Sócrates preguntaba a la gente común sobre “asuntos” de filosofía), pero no ha sido un hecho constante dentro de esta tradición. Lo que sí se ha buscado es analizar el uso del lenguaje ordinario, pero no el hecho, por ejemplo, de saber qué y cómo deciden las personas en general, qué intuiciones usan cuando toman una decisión. Veamos nuevamente lo que nos dice Villoro:

La filosofía ha consistido siempre en un examen de los conceptos a partir de sus múltiples usos en el lenguaje ordinario. Desde Sócrates hasta Wittgenstein el material de la reflexión filosófica, donde puede iniciar su búsqueda incesante

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 22.

de claridad y distinción, es el riquísimo mundo del pensamiento humano ordinario, tal como se expresa en el lenguaje común.<sup>136</sup>

## 2. El argumento de la sensibilidad.

Por otro lado, si el argumento de la diversidad enfatizó las diferencias entre poblaciones, “los filósofos experimentales del programa negativo también han empleado la diversidad intra-individual para socavar los métodos filosóficos tradicionales”<sup>137</sup>; el argumento de la sensibilidad pone de relieve que diferentes factores considerados como irrelevantes logran que una misma persona tenga diferentes respuestas sólo por causa de tales factores; por ejemplo, las emociones o la manera en que se describe el desenlace de un escenario. Aunque estos desafíos de la sensibilidad y de la diversidad asumen el papel que han jugado las intuiciones en la filosofía tradicional, cada uno tiene sus matices. Al respecto, veamos los siguientes enunciados, que resaltan dicho papel de las intuiciones y la respuesta del programa positivo al argumento de la sensibilidad:

S1. La tradición filosófica utiliza intuiciones considerando filosóficamente importantes categorías o tipos como *conocimiento* en un esfuerzo por determinar la naturaleza de esas categorías.

S2. Los juicios de una persona sobre casos filosóficos son sensibles a factores contextuales como el orden o la presentación.

S3. La sensibilidad a esos factores es epistémicamente inapropiada.

S4. Esta sensibilidad inapropiada no puede ser desestimada por privilegiar las intuiciones de una población (e. g., los filósofos).

S5. No podemos decir, desde la filosofía de sillón, cuáles de nuestros juicios son sensibles inapropiadamente de esa manera.<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> Joshua Knobe and Nichols Shaun, *op. cit.* El original en inglés dice: “experimental philosophers in the negative program have also used intra-individual diversity to undermine traditional philosophical methods.” [La traducción es mía].

<sup>138</sup> *Ibidem*. El original en inglés dice: “S1.The philosophical tradition uses intuitions regarding philosophically important categories or kinds like *knowledge* in an effort to determine the nature of those categories. S2. A person’s judgments about philosophical cases are sensitive to contextual factors like the order of presentation. S3.Sensitivity to these factors is epistemically inappropriate.

En síntesis, estos enunciados ponen de relieve lo que ha buscado la filosofía tradicional, es decir, lo permanente, la naturaleza o contenido de las categorías tales como el “conocimiento”. Sin embargo, la sensibilidad de quienes responden a dichos escenarios influye para lograr captar lo permanente de tales categorías. Dichos factores, llamados en otros contextos “arquitectura de las decisiones”<sup>139</sup>, logran que los conceptos epistémicos que indicamos (y que son asumidos por la filosofía experimental, aunque no necesariamente se les dé este nombre) sean inapropiados para la filosofía experimental en su vertiente positiva, precisamente porque las respuestas cambian según dichos factores. De lo anterior se desprenden dos conclusiones muy claras: por un lado, no debemos prescindir del argumento de la sensibilidad anteponiendo algún tipo de grupo o población determinada (por ejemplo, de filósofos); y por otro, la filosofía tradicional (la filosofía no-empírica) nunca podría saber qué juicios o afirmaciones son inapropiados desde el punto de vista de la sensibilidad de las personas, precisamente porque nunca se ocupa de tal sensibilidad.

Aun cuando los filósofos profesionales fueron susceptibles de influencias inapropiadas epistemológicamente, dicha influencia parece ser en cualquier caso muy pequeña para desconfiar en la práctica de sus intuiciones.<sup>140</sup> A pesar de que ciertos factores de contexto pudieron lograr efectos más pronunciados, como los

---

S4. This inappropriate sensitivity cannot be dismissed by privileging the intuitions of one population (e.g., philosophers). S5. We can't tell, from the armchair, which of our judgments are inappropriately sensitive in this way.” [La traducción es mía].

<sup>139</sup> Véase Cass R. Sunstein & Richard H. Thaler, *Un pequeño empujón*, pp. 26-28. El carácter de esta expresión es eminentemente práctico, relacionado con temas de mercadotecnia y políticas públicas, entre otros. Se resume así: un entorno genera decisiones (u omisiones) sobre determinadas opciones; otro entorno genera otras decisiones (u omisiones), aunque sean las mismas opciones. El entorno define, impulsa, “empuja” (*nudge*, en inglés) la decisión.

<sup>140</sup> Véase *ibidem*.

juicios en dilemas morales y de casos epistémicos que fueron modificados en razón de los casos previamente vistos, podemos decir que tales cambios en dichos juicios se debieron a que “las diferencias contextuales realmente proporcionaron una base epistémicamente apropiada para cambiar el juicio de alguien. Por ejemplo, en los estudios del efecto-orden, viendo un caso se puede proporcionar *evidencia* acerca de la respuesta apropiada sobre otro caso.”<sup>141</sup> Es decir, según esta postura que combate el argumento de la sensibilidad, tales cambios no fueron en razón de sentimientos, emociones o preferencias personales, sino debidos a una mejor base epistémica en los cambios que se efectuaron en los escenarios: a mejor diseño de escenarios, mejores respuestas<sup>142</sup>. Los cambios en los juicios muestran, más que la influencia de la sensibilidad o el sentimiento, un criterio o recurso interno que nos permite distinguir juicios que tienen consistencia o estabilidad epistémicamente hablando. Es suma, estos autores (Knobe y Shaun) han intentado revertir el llamado argumento de la sensibilidad anteponiendo un criterio epistémico que reconoce y genera cambios en los juicios en razón de dicho criterio, en oposición a explicaciones de vulnerabilidad sensible o emocional.

---

<sup>141</sup> *Ibidem*. El original en inglés dice: “the contextual differences actually provide an epistemically appropriate basis for changing one’s judgment. For instance, in the order effect studies, seeing one case can provide *evidence* about the appropriate response on another case.” [La traducción es mía. La expresión *order effect* la traduje por “efecto-orden” para dar la idea general del efecto que se pretende lograr al cambiar el orden de presentación de los escenarios a los participantes].

<sup>142</sup> Véase Cass R. Sunstein & Richard H. Thaler, *op. cit.* De hecho toda esta obra explica el modo como cambian las decisiones (buenas o malas; útiles o no) en razón, no de los sentimientos, sino del cambio con respecto al entorno, a los escenarios, a la arquitectura de las decisiones, las cuales generan el impulso el “pequeño empujón” (*nudge*) necesario para optar en uno u otro sentido.

### 3. La respuesta de los expertos.

Los diferentes argumentos y desafíos en contra del programa positivo han generado, además, una respuesta explícita que se conoce como la “defensa de los expertos,”<sup>143</sup> la cual analizaremos brevemente bajo tres investigaciones de la filosofía experimental: una encuesta en línea, el efecto de las palabras enfocado en el sesgo actor/observador y el efecto de las circunstancias físicas.

Con respecto a las encuestas en línea que tenían como intención principal ver si los profesionales de la filosofía se veían influenciados en sus decisiones al hacer un cambio de orden en la presentación de escenarios que se les propusieron, los resultados fueron realmente notables. Los grupos se integraron así: uno compuesto por académicos de la filosofía (maestría o doctorado; algunos especialistas en ética); otro de académicos de otras disciplinas y otro de personas no académicas.

No es sorprendente, los no-filósofos mostraron significativos efectos-orden para los tres tipos de escenarios. Pero, ¿qué tal los filósofos? Schwitzgebel y Cushman reportan que ‘en nuestra medida global de los efectos-orden a través de todos los juicios de escenarios, los doctores en filosofía y en ética tuvieron una tendencia marginalmente más alta que los grupos de comparación’.<sup>144</sup>

Es decir, los filósofos se comportaron casi igual que los otros grupos; de hecho, fueron ligeramente más influidos que éstos. Por otro lado, también se aplicó el escenario denominado el sesgo del actor/observador, que ha tenido una gran

---

<sup>143</sup> En inglés: “*expertise defense*”. [La traducción es mía].

<sup>144</sup> S. Stich y K. P. Tobia, *op. cit.*, p. 15. El original en inglés dice: “Not surprisingly, the nonphilosophers showed significant order effects for all three types of scenario. But what about the philosophers? Schwitzgebel and Cushman report that ‘in our summary measure of order effects across all scenario judgments, philosophers and ethics PhDs trended marginally higher than the comparison groups.’” [La traducción es mía]. Para comprender el “efecto-orden”, véase mi nota *supra* a pie de página.

relevancia en la filosofía experimental. Por su importancia, hago un resumen<sup>145</sup> del mismo para saber qué respondieron los profesionales de la filosofía:

Usted se encuentra en el zócalo de un pequeño pueblo de Sudamérica. Contra la pared hay veinte nativos, la mayoría se ven terroríficos y algunos desafiantes, frente a los cuales hay algunos hombres armados y con uniformes. Un hombre corpulento se dirige al capitán a cargo y, después de enterarse que usted se encuentra ahí accidentalmente por una expedición botánica, le explica que dichos nativos son un grupo de rebeldes de los pobladores quienes, después de actos de protesta contra el gobierno, serán eliminados para recordar a posibles rebeldes sobre las ventajas de no protestar. Sin embargo, usted es un visitante de honor que viene de otras tierras y el capitán está feliz de ofrecerle el privilegio de eliminar por usted mismo a uno de los nativos. Si usted acepta, como una distinción especial, el resto de los nativos serán liberados. Por supuesto, si no acepta, no habrá tal distinción especial y Pedro hará lo que iba a hacer cuando usted llegó: eliminarlos a todos. Por algún recuerdo infantiloides usted imagina que podría salir bien librado de esta situación, sometiendo al capitán, a Pedro y al resto de los soldados, pero es muy claro que tales circunstancias por ningún motivo van a funcionar: cualquier intento de este tipo significaría que usted será eliminado con todos los nativos. Los hombres contra la

---

<sup>145</sup> Este escenario fue originalmente propuesto hace casi medio siglo; véase Smart, J. J. C., and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, 1973. Actualmente es difícil pensar, por razones de equidad y respeto a cada cultura de nuestro planeta, que pudiera emplearse un escenario con esta referencia a personas sudamericanas (“terroríficas y desafiantes”). Sin embargo, también es un hecho que la referencia a estos pueblos o a cualquier otro (por ejemplo, México) probablemente generaría respuestas mucho más radicales en nuestro tiempo si dicho escenario se presenta en lugares donde predominen los prejuicios racistas, excluyentes y xenófobos.

pared y los otros aldeanos, comprenden la situación y está obviamente implorando que usted acepte. ¿Qué debería hacer?<sup>146</sup>

A la mitad de los participantes se les preguntó si creían que estaban moralmente obligados a disparar y eliminar a un nativo con el fin de salvar al resto. El escenario presentado al resto de los participantes, se cambió la palabra “usted” por la palabra “Jim” con los cambios gramaticales necesarios. Los resultados fueron los siguientes:<sup>147</sup>

	Usted está obligado moralmente	Jim está obligado moralmente
Participantes de licenciatura	19%	53%
Filósofos profesionales	53%	19%

Es importante aclarar en este punto que los autores que lo presentan, únicamente dan los porcentajes para los participantes de licenciatura (*undergraduate*), pero en el caso de los filósofos profesionales (*Professional philosophers*) no dan explícitamente resultados numéricos, simplemente dicen que también “mostraron un gran efecto actor/observador, pero en la dirección contraria.” Se entiende, entonces, que los porcentajes fueron inversos con respecto al primer resultado.<sup>148</sup>

La conclusión es clara, ningún grupo tuvo el criterio para ver que la obligación moral es idéntica en una u otra persona (se entiende que este es el criterio que fue vulnerado). Es decir, mayoritariamente los universitarios no-filósofos afirman que la obligación moral es de un tercero (Jim), no de ellos. En cambio, los filósofos

<sup>146</sup> Para el escenario detallado en su versión original en inglés véase S. Stich y K. P. Tobia, *op. cit.*, pp. 15 y 16.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>148</sup> Véase *ibidem*. El original en inglés dice: “Professional philosophers also showed a large actor-observer effect, though it was in the opposite direction”. [La traducción es mía].

profesionales sostuvieron mayoritariamente que la obligación moral es de ellos, no de un tercero (Jim).<sup>149</sup>

Finalmente, también se llevaron a cabo algunos experimentos para observar el efecto de circunstancias físicas con respecto a intuiciones morales, tanto de filósofos como de no filósofos. En ellos se entregaron físicamente cuestionarios impregnados de diferentes sustancias (agua destilada, desinfectante bacterial). En todos los casos hubo efectos significativos en los juicios, tanto en los estudiantes que participaron como en los filósofos profesionales.

En conclusión, la respuesta de los expertos hacia los desafíos del programa negativo, pretendía mostrar que las respuestas de los profesionales de la filosofía no eran vulnerables ni cambiantes (como las de los no-profesionales) con respecto a las alteraciones de orden en que se presentaron los escenarios ni por los intercambios de palabras (actor/observador) ni por las modificaciones en las circunstancias físicas. Sin embargo, dicha pretensión no fue probada, según lo que hemos expuesto, y los filósofos profesionales resultaron ser tan influenciables como, en general, lo es cualquier persona.

Si el punto de partida que indicamos al principio del Capítulo I es una característica y aporte real de la filosofía experimental (“volver a las personas mismas”), debemos poner de relieve que la sola intención de acudir a los expertos en filosofía para combatir los argumentos o desafíos del programa negativo frente al programa positivo, es contraria a tal punto de partida. Si la respuesta experta no dio resultados en los términos esperados se mantiene el punto de partida original: “volver a las

---

<sup>149</sup> Entiendo que la respuesta más “equilibrada”, es decir, aquella que parte de la igualdad de la responsabilidad para uno mismo y para cualquier tercero, tendría que ser 50% en todos los casos.

personas mismas.” Los filósofos profesionales se parecen más a quienes no son filósofos profesionales de lo que usualmente suponen.

### **C. La analogía como desafío.**

El análisis conceptual al que se refieren los programas positivo y negativo (aquél como un fin en sí mismo, éste para cuestionar dicho fin) no es ajeno, por supuesto, a la tradición analítica contemporánea. No existe, también es verdad, una identidad entre tales programas y dicha tradición en cuanto a lo que se entiende por “análisis conceptual.” Sin embargo, esta tradición tiene pensadores que podrían ayudarnos a comprender un poco más la pretensión o el talante analítico de la filosofía experimental en general, así como lo que se entiende por análisis conceptual dentro de dichos programas positivo y negativo en particular.

era predecible que Russell y Wittgenstein, debido a su aceptación común del análisis, tuvieran que enfrentarse al siguiente dilema: o buscamos pureza lógica, pero entonces habremos de olvidarnos de toda posible explicación o de análisis reales (mantenemos tan sólo un esquema y efectuamos inferencias tomándolo como base) u optamos por explicaciones concretas, pero entonces abandonamos el ideal de pureza o perfección lógica. Wittgenstein optó por la primera posibilidad, Russell por la segunda.<sup>150</sup>

Aclaremos desde ahora que se trata del primer Wittgenstein, el del *Tractatus*; y con respecto a Russell, quien también tuvo alguna evolución en su pensamiento, se trata del pensador que sostuvo “lo incómodo que sería tener un lenguaje no ambiguo.”<sup>151</sup> Ahora bien, me parece que el programa positivo correspondería más a la pretensión del primer Wittgenstein, precisamente porque éste enfatiza la estructura lógica del

<sup>150</sup> Alejandro Tomasini Bassols, *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, p. 24.

<sup>151</sup> Bertrand Russell, *Logic and Knowledge*, pp. 195-196, citado por Ian Hacking, *op. cit.* pp. 99 y 100.

lenguaje, la semántica rígida de los conceptos, de las definiciones (“el mundo es todo lo que es el caso,” “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”<sup>152</sup>); y el negativo correspondería más bien a Russell, precisamente porque él enfatiza la ambigüedad del lenguaje, el uso de los conceptos. Pone de relieve el contexto, no una semántica rígida, sino una pragmática que por definición es flexible.<sup>153</sup> Insisto en que el paralelismo debe ser tomado como una comparación más bien pedagógica, sin que pretenda identificar plenamente un programa y otro con un pensador determinado. Simplemente se trata de ver ciertas semejanzas de los programas positivo y negativo de la filosofía experimental con respecto a la tradición analítica del siglo pasado.

En el programa positivo se pretende verificar, experimentalmente, el concepto inicial, dando por hecho que dicha verificación, aún con matices, se logra con cada escenario hipotético; y en el programa negativo, curiosamente, se insiste en la diversidad de las personas, en razón de su cultura o entorno inmediato o formación profesional. Digo “curiosamente” porque toda experimentación da por hecho la diversidad y ésta es uno de los argumentos centrales del programa negativo en contra del positivo. Es decir, ¿cómo no habría diversidad (de personas, intenciones, etc.) si se atiende a lo concreto, a lo singular, al contraste de un grupo con otro? De hecho, la verificación de un concepto ha tenido diversos cambios dentro de la propia

---

<sup>152</sup> Véase Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*.

<sup>153</sup> “Cuando una persona usa una palabra no significa la misma cosa que otra persona significa con la misma palabra. He oído decir, a menudo, que esta situación es poco afortunada. Esto es un error. Sería realmente fatal si la gente significara las mismas cosas mediante sus palabras. Ello haría imposible toda relación y haría del lenguaje la cosa más inútil e incurable que se pudiera imaginar, [...]”. *Ibidem*.

filosofía analítica, aun cuando ésta apunte más a lo fijo o permanente; con mayor razón si se atiende a lo diverso.

... los modelos científicos de la filosofía analítica han cambiado en cuanto a la exigencia de verificación. Esto nos indica que la verificabilidad no es tan clara y unívoca, que la verificación es necesaria en la medida en que lo permita la naturaleza del objeto de la ciencia en cuestión. No se puede exigir el mismo nivel de verificabilidad a todas las disciplinas de manera unívoca.<sup>154</sup>

En efecto, la “naturaleza del objeto” también puede ser un punto de vista a considerar en la filosofía experimental, sin que ésta tenga pretensiones analítico conceptuales (como insiste el programa positivo) y, más bien, que atienda a la diversidad de aquello que se estudia: las intuiciones epistémicas y morales de las personas que no tienen formación filosófico profesional.

Por otro lado, podemos notar que el programa positivo se puede identificar con cierto rigor conceptual en el uso de los conceptos o en el entendimiento de ciertas intuiciones; en cambio, el programa negativo tiende más a la diversidad de significados cuando atiende a un tipo u otro de intuición. Es decir, el primero corresponde más a una intención *unívoca*, en cambio el segundo es más claramente *equivoco*. Una propuesta intermedia entre ambos programas muy bien podría tener un criterio *analógico*, bien sea para la intención inicial en la creación de algún escenario o para la interpretación del mismo. La filosofía experimental adolece de este instrumental metodológico, a pesar de que dicha distinción (unívoco, equivoco, análogo) no se reduce a una época, escuela o autor determinados, sino que se encuentran en la tradición filosófica occidental desde Pitágoras, Platón y

---

<sup>154</sup> Mauricio Beuchot, “Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis según Ricoeur”, en Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, página 202.

Aristóteles<sup>155</sup> hasta Gadamer, Derrida y Vattimo.<sup>156</sup> Insisto en que tales conceptos podrían ser empleados, no sólo en la interpretación de los resultados de un experimento o escenario hipotético al modo de la filosofía experimental, la cual tiene una clara tendencia a la pura interpretación numérica (unívoca), sino también a la creación y punto de partida de tales escenarios y propuestas de experimentación. Por supuesto, no es mi intención desarrollar exhaustivamente dicha distinción conceptual, sino únicamente ponerla de relieve por las razones que he mencionado. Por ejemplo, ¿en qué consiste cada uno de estos conceptos que podrían ser de un gran valor para la filosofía experimental? “En la interpretación univocista se defiende la igualdad de sentido; en la equivocista, la diversidad. En cambio, en la analógica se dice que hay un sentido relativamente igual (*secundum quid idem*) pero que es predominante y propiamente diverso (*simpliciter diversus*) para los signos que lo comparten.”<sup>157</sup>

Si consideramos que el debate entre el programa positivo y negativo surge, precisamente, del análisis conceptual como punto de partida en la filosofía experimental, es imprescindible contar con al menos estas herramientas para poder matizar dicho análisis. No es lo mismo partir de nociones rígidas, unívocas, por ejemplo, de la intuición, la creencia, el conocimiento o la obligación moral, que partir de aquellas que atienden a la diversidad y aun a la equivocidad, debido a la

---

<sup>155</sup> Hay matices, por supuesto. Por ejemplo, para José Rubén Sanabria, a diferencia de lo que sostiene Mauricio Beuchot, Aristóteles no defendió la analogía del ser y no conoció la analogía de atribución, pero sí la de proporcionalidad. Véase José Rubén Sanabria, “Analogía y hermenéutica” en *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, pp. 57 y 58.

<sup>156</sup> Véase Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 28.

<sup>157</sup> Mauricio Beuchot *et al.*, *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*, p. 20.

complejidad y multiplicidad de factores externos (culturales, raciales, sociales) como internos (sentimientos, formación profesional). Más aún, entre ambos extremos la analogía podría ser el punto de partida de cualquier escenario hipotético en la medida en que dicho escenario sea previamente interpretado proporcionalmente (análogamente) por quien lo propone. De otra manera, se dan por hecho situaciones que difícilmente podrían tener alguna relación (analogía) con lo que vivimos o experimentamos en nuestras vidas y, en consecuencia, no mostrarían en forma alguna el sentido de nuestras decisiones o el alcance de nuestras intuiciones. Los escenarios usualmente empleados, como los que hemos mencionado en éste y los capítulos anteriores, son situaciones extremas que, según los criterios de la analogía, revelan situaciones inéditas para las personas que participan respondiendo las preguntas que ahí se les plantean. Por ejemplo, el muy famoso escenario del tranvía, con sus múltiples variantes, también corresponde a situaciones extremas, que realmente no tienen correspondencia con nuestra vida cotidiana. Es difícil imaginar a alguien que constantemente tenga que decidir entre privar de la vida, por su propia iniciativa, a una sola persona o dejar que mueran cinco por su no participación, por no tener una conducta proactiva. La pregunta en todo esto es: ¿qué se pretende conocer o descubrir con la filosofía experimental? Además de la respuesta que dimos al inicio de este capítulo, agregaríamos algo que estaba implícito: cualquier cosa que queramos saber o descubrir, lo podemos hacer mediante dos extremos o mediante una situación intermedia. Si partimos de la univocidad, realmente no hay mucho que descubrir en la diversidad empírica. Si partimos de la equivocidad, seguramente estaremos más cerca de atender a la

realidad de lo plural entre las personas, pero nos quedaremos sin ningún criterio unificador.

La univocidad es la pretensión de completa exactitud, de claridad y distinción, lo cual sólo es un ideal regulativo. Y la equivocidad es el derrumbamiento en lo oscuro y confuso, en lo excesivamente abierto y laxo, que se esconde bajo el nombre de relativismo (que es extremo). La analogía se coloca en medio de ambos modos de significar, aunque concede que se acerca más a la equivocidad que a la univocidad, sin caerse, empero en aquélla. Alcanza suficiente claridad y rigor, aun cuando admite también cierto relativismo, uno moderado y que es imposible de negar en nuestro trasiego con las cosas.<sup>158</sup>

En tal sentido, lo más razonable en una filosofía experimental es lo que menos ocurre: partir de una aclaración, si se quiere descriptiva, de aquello que se pretende encontrar en personas no profesionales de la filosofía (y después, si se quiere, en profesionales de esta disciplina). Digo que esto casi nunca ocurre porque los escenarios hipotéticos no fueron diseñados con conceptos explícitos para su elaboración. Me parece que hay muy poca solidez en aquello que pretende sustentar el escenario propuesto. Es decir, si en el escenario X se busca cómo entiende y deciden las personas sobre la *obligación moral*, lo más razonable sería dar una explicación fundamentada, argumentada, de lo que se entiende por dicha noción en una escuela, corriente de pensamiento, en alguna obra filosófica fundamental o algún filósofo relevante en la tradición filosófica. El escenario sería, precisamente, una creación analógica con respecto a dicha noción fundamental, y lo sería en un doble sentido: para generar dicho escenario y para interpretar los resultados. Este instrumento analógico debe equilibrar los extremos de la filosofía experimental: “El lado unívoco es el de la razón, y el equívoco es el de la voluntad,

---

<sup>158</sup> Mauricio Beuchot, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, p. 40.

el deseo.”<sup>159</sup> Esto, sin duda, genera grandes límites a la propuesta experimental de la filosofía: los conceptos deben ser análogos en su origen, pero no todo concepto análogo lo podemos encontrar o reducir a un escenario. La disposición de la vida humana (propia o ajena) no tiene un analogado fácil para la elaboración de un escenario hipotético. Es por ello que en la filosofía experimental se llega a extremos tan claramente fuera de nuestra realidad humana. Es un hecho que lo más importante no se decide todos los días a todas horas. De esto son bastante conscientes los psicólogos experimentales, quienes logran captar con mayor penetración que los filósofos experimentales situaciones cotidianas en las cuales se muestran, no sólo las intuiciones, sino también errores de comprensión, desinformación estadística, tendencia a decidir por lo más reciente que tenemos en la memoria. Al respecto, surge la posibilidad de que aun la analogía presente caminos errados; de hecho, en el Capítulo I hicimos mención de un tipo de analogía que es un sesgo cognitivo que nos induce a errores. Se trata, en ese tipo de analogía, de comparaciones mal hechas, exageradas, apresuradas. Desde la psicología, como lo explicamos en el mismo Capítulo I, es posible apreciar una heurística de la disposición que genera analogías falsas; pero dichas analogías falsas se pueden apreciar, algunas veces, desde otra analogía; es decir, desde un escenario. En efecto, Kahneman menciona dichas analogías falsas en las personas que respondieron a alguno de los escenarios que él mismo planteó; sin embargo, aunque este tipo de analogías existen, también es cierto que su hallazgo lo obtuvo dentro de otra auténtica analogía, es decir, gracias a un escenario hipotético. Una

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 60.

analogía equivocada (heurística de la disposición) pudo ser descubierta desde otra analogía (un escenario hipotético).

#### **D. Filosofía experimental y filosofía tradicional.**

Sin duda existen diferencias entre los métodos en la tradición filosófica y los que emplea la filosofía experimental, pero esto no significa una necesaria incompatibilidad entre unos y otros. De hecho, los métodos experimentales en general, y el de la filosofía experimental en particular, podría fortalecer a la filosofía tradicional, a pesar de o gracias al desafío principal que ésta ha recibido de aquella: la certeza empírica en algunas de sus afirmaciones más importantes. Con otras palabras, la especulación de la filosofía tradicional ahora tiene un nuevo desafío, la búsqueda de una mínima información empírica con respecto a sus argumentos e intuiciones.

Al atacar a la ‘filosofía de sillón’ o ‘filosofía tradicional’, críticos como Stich, Weinber y Machery se han enfocado particularmente sobre el método de casos, el método de emplear escenarios particulares para provocar intuiciones sobre el conocimiento, la libertad, el referente u otros temas de interés filosófico, donde estas intuiciones son reportadas por un filósofo sin estudio empírico sistemático de las intuiciones de otros.<sup>160</sup>

En efecto, el desafío más importante que se le ha puesto a la filosofía tradicional podría formularse en una pregunta: ¿hay evidencia empírica de lo que se afirma? ¿Sí o no? Por supuesto, planteada así, no parece la pregunta más amable, pero

---

<sup>160</sup> K. Mortensen y J. Nagel, “Armchair-Friendly Experimental Philosophy”, en *A companion to experimental philosophy...*, p. 56. El original en inglés dice: “In attacking ‘armchair philosophy’ or ‘traditional philosophy’, critics such as Stich, Weinberg, and Machery have focused in particular on the method of cases, the method of using particular scenarios to elicit intuitions about knowledge, freedom, reference, or other topics of philosophical interest, where these intuitions are reported by a philosopher without systematic empirical study of the intuitions of others.” [La traducción es mía].

pone de relieve lo que pretende aportar la filosofía experimental: la evidencia real, entre las personas, de las intuiciones más importantes y, supuestamente, comunes entre ellas.

De hecho, existen autores<sup>161</sup> que afirman la existencia del método de casos dentro de la tradición de la filosofía occidental y oriental, no sólo en la filosofía actual; sin que dicho método sea, el único existente dentro de los recursos que han empleado dichos filósofos tradicionales. Por ejemplo, existe el método dialéctico de Platón; la introspección que propone Descartes en la *Meditaciones*; el método “sencillo, histórico” que expuso Locke sobre el modo de adquirir conocimientos y emplear las palabras. En tal sentido, estamos de acuerdo con lo que sostienen Mortensen y Nagel. Es un hecho indiscutible que la filosofía tradicional ha empleado diversos métodos en sus investigaciones a lo largo de la historia. El punto que tienen en común los filósofos experimentales y los filósofos tradicionales es, precisamente, el método de casos o, mejor, los razonamientos hipotéticos, tal como lo explicamos en el Capítulo I. Lo que llama la atención es que dicho método de casos pone de relieve algún tipo de intuición; sin embargo, con respecto a la filosofía experimental existe, además, la información empírica de diferentes personas con respecto a cómo respondieron o reaccionaron frente a la intuición provocada; algo que de ninguna manera había existido en la filosofía tradicional. Ahora se confirma que, en “un caso dado,” efectivamente se produce tal intuición. (Esto se debe, en parte y como ya explicamos en dicho Capítulo I, a una razón predominantemente tecnológica: hoy es posible averiguar en forma estadística, en muy poco tiempo, lo que responde un

---

<sup>161</sup> Véase K. Mortensen y J. Nagel, *op. cit.*

grupo importante de personas. Antes de este desarrollo tecnológico no era posible hacerlo).

Por otro lado, según estos mismos autores (Mortensen y Nagel), la filosofía tradicional no sólo se ha dedicado al análisis conceptual, a la intuición del concepto “conocimiento”, por ejemplo, sino también a la búsqueda de la naturaleza del conocimiento. En tal sentido, es muy claro que tanto el programa positivo y como el negativo son compatibles con la tradición filosófica.

...es un error caracterizar a la filosofía de sillón como dedicada estrictamente al análisis conceptual: los filósofos de sillón pueden estar ocupados en el conocimiento mismo (o en la libertad o cualquier otro objetivo en cuestión), en lugar de únicamente en ‘nuestro concepto intuitivo de conocimiento.’ Los filósofos de sillón no están obligados a construir teorías que agrupen o acomoden todas nuestras intuiciones: pueden tomar intuiciones provocadas por el método de casos como una fuente posible de evidencia con respecto a los objetivos últimos de sus interrogantes.<sup>162</sup>

Con respecto a esta cita, es importante aclarar que la expresión en inglés *defeasible source of evidence* es fundamental en la exposición de nuestro tema central, la filosofía experimental. Si se traduce literalmente como “fuente anulable de evidencia”, se estaría dando por hecho una cualidad que no corresponde con el contexto y el sentido de esta y otras referencias. Más bien corresponde a una fuente razonable, relevante de evidencia que usualmente no se considera en la filosofía tradicional, pero exagerar sus alcances podría hacernos caer en un empirismo que

---

<sup>162</sup> K. Mortensen y J. Nagel, *op. cit.*, p.57. El original en inglés dice: “...it is a mistake to characterize armchair philosophy as dedicated strictly to conceptual analysis: armchair philosophers can be concerned with the nature of knowledge (or freedom, or whatever target is at issue) itself, rather than just ‘our intuitive concept of knowledge.’ Armchair philosophers are not obliged to construct theories that will capture or accommodate all our intuitions: they can take intuitions elicited by the case method as a defeasible source of evidence concerning the ultimate targets of their inquiry.” [La traducción es mía].

tampoco corresponde con lo que se pretende decir. Podríamos decir que dicha expresión corresponde a un camino intermedio entre la especulación absoluta de la tradición filosófica, por un lado; y un empirismo experimental, por otro.

Según lo explicado en este apartado, ¿concretamente cuáles son los desafíos que la filosofía experimental pone a la filosofía tradicional? Son tres: el desafío de la diversidad; no ignorar o menospreciar el pensamiento de la gente común y el desafío de la evidencia cuestionable. “Cada uno de estos tres desafíos han amenazado a la filosofía de sillón que necesitaría ser revisada o abandonada, dados ciertos resultados empíricos.”<sup>163</sup>

Aunque los dos primeros de estos desafíos por enfrentar (o cuestionamientos críticos por responder) ya fueron explicados en nuestro trabajo, cabe destacar que en este apartado hablamos de aquellos que pone la filosofía experimental a la filosofía tradicional en general (no exclusivamente a la filosofía analítica contemporánea). En el primer caso (desafío de la diversidad) se trataría de una crítica *ad intra*, interna, a la filosofía tradicional, la cual ha tenido un afán por encontrar lo universal, necesario, lógico, inamovible. En cambio, en el segundo (atender a las decisiones, juicios e intuiciones de las personas) se trata de una crítica *ad extra* (algo que está fuera de su proceder tradicional) de la filosofía experimental contra la filosofía tradicional; es decir, externamente se le estaría proponiendo atender a grupos de personas que normalmente no ha considerado. El tercero (la evidencia cuestionable), también es una crítica *ad extra*, es decir, se le

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, pp. 54-55. El original en inglés dice: Diversity Challenge, Ignorance of Folk Thinking Challenge, Questionable Evidence Challenge. “Each of these three challenges has raised the threat that armchair philosophy would need to be revised or abandoned, given certain empirical results.” [La traducción es mía].

pide a la filosofía tradicional atender a los datos empíricos que se le presentan como desafío a sus propias intuiciones, a sus argumentos y a su punto de partida, los cuales considera muchas veces como formalmente evidentes.

Llama la atención que al hacer una revisión de varios artículos de filosofía experimental<sup>164</sup>, son muy pocos los realmente hostiles hacia la filosofía tradicional o que la consideran incompatible con aquélla. Muchas veces las diferencias entre una y otra están más centradas en el temperamento, énfasis, división del trabajo, que en temas estrictamente metodológicos. En ese sentido, es curioso que el filósofo Joshua Knobe (norteamericano), a quien he venido comentando, propuso con otro autor un *Manifiesto* para la filosofía experimental (entre muchas otras contribuciones), el cual fue completamente ignorado en el manual de metodología escrito por Cappellen y otros<sup>165</sup>, a pesar de que esta obra tiene un capítulo específico sobre filosofía experimental.

Dicho Manifiesto de 2008, Nichols y Knobe proponen tres metas primordiales:

1. Determinar cuáles intuiciones son universalmente compartidas y cuáles varían de acuerdo con la cultura y otras diferencias demográficas.
2. Investigar qué nos lleva a tener las intuiciones que tenemos y si los orígenes psicológicos minusvaloran o no la seguridad [en ellas].
3. Estudiar los modelos de las intuiciones de las personas para mejorar la percepción de cómo piensan ellas mismas.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Véase la “Bibliografía” al final de este trabajo.

<sup>165</sup> Herman Cappellen *et al.*, *op. cit.*

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 65. El original en inglés dice: “(1) determine which intuitions are universally shared and which vary according to culture and other demographic differences; (2) investigate what leads us to have the intuitions we do and whether or not the psychological sources undercut warrant; (3) study patterns in people’s intuitions to gain insight into how people think.” [La traducción y el corchete añadido son míos].

La filosofía experimental también podría ser ubicada entre la filosofía tradicional y el quehacer experimental (ciencias cognitivas) para ampliar las posibilidades del preguntar de ambos extremos, tal como lo explicamos en el Capítulo I al distinguir entre filosofía experimental y filosofía empírica.

Esperamos haber ilustrado un espectro de posibles relaciones entre la teorización de sillón tradicional en filosofía y el trabajo empírico, investigando los modos en que pensamos acerca de los temas filosóficos. Para algunos, éstas son dos regiones autónomas, una llamada filosofía y la otra llamada ciencia cognitiva. Sin embargo, esperamos haber mostrado que la filosofía experimental en sus múltiples formas ofrece un modelo para cuestionar que engrandece las posibilidades en ambos lados de la ecuación.<sup>167</sup>

Se entiende que todo lo experimental es empírico, pero no todo lo empírico es experimental. Lo empírico es, con lenguaje de la lógica tradicional, el género; lo experimental es una de varias especies; la diferencia específica de dicho género para formar la especie llamada: filosofía experimental. Seguramente ésta tendrá límites muy claros si pretende investigar el ego trascendental del que habló Husserl o el espíritu absoluto de Hegel; pero perfectamente podrá diseñar escenarios adecuados para investigar si realmente opera y cómo la falacia naturalista que explicó G. E. Moore, o bien, el sentido e interpretación de la mirada del otro que preocupó a Jean Paul Sartre.

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 66. El original en inglés dice: "We hope to have illustrated a range of possible relationships between traditional armchair theorizing in philosophy and empirical work investigating the ways we think about philosophical topics. For some, these are two autonomous realms, one called philosophy and one called cognitive science. However, we hope to have shown that experimental philosophy in its many forms offers a model of inquiry that enhances what is possible on both sides of the equation." [La traducción es mía].

## Capítulo IV. Conclusiones

A continuación, expongo los siguientes enunciados que intentan ser, no sólo un resumen de lo expuesto en este trabajo, sino también conclusiones que aportan algo más que se desprende de lo analizado y estudiado en los capítulos precedentes.

**A.** Toda filosofía experimental necesita tener al menos un sustento en la filosofía tradicional; en cambio, no toda la filosofía tradicional puede ser “traducida”, adaptada o incluida en algún escenario u objeto propios de la investigación filosófico experimental. Esta afirmación corresponde a lo que nos referimos al final del capítulo anterior cuando dijimos, por ejemplo, que no se ve cómo pudieran crearse escenarios para generar alguna intuición que nos lleve al espíritu absoluto de Hegel o al ego trascendental de Husserl. Con otras palabras, la filosofía experimental necesita tener lugar dentro de la filosofía tradicional para que sea realmente filosofía, pero esto no significa que toda la filosofía tradicional quepa en las intenciones del quehacer filosófico experimental.

Este punto es muy importante porque, al mismo tiempo, distingue a la filosofía experimental de la psicología, precisamente porque aquélla necesita tener su raigambre en las preguntas de la filosofía tradicional para seguir siendo filosofía; no así la psicología, que tiene su propio objeto de estudio. Así mismo, la filosofía experimental requiere tomar el análisis conceptual como uno de sus elementos esenciales para no perder su carácter de auténtica filosofía, tal como insiste, por cierto, el programa positivo que explicamos en nuestro trabajo.

**B.** En todas las investigaciones de la filosofía experimental, siempre es posible emplear las herramientas lógicas que distinguen los conceptos unívocos, equívocos y análogos. Bien sea en la elaboración de un escenario particular o de su interpretación, dichas herramientas son de enorme ayuda para llegar a conclusiones más claramente analíticas de los resultados empíricos. Por supuesto, siempre será necesario saber si tales herramientas son consideradas por los filósofos experimentales como aquello que encontraron de facto o como un punto de partida normativo. En cualquier caso, me parece que son imprescindibles en la investigación filosófico experimental. Con otras palabras, si partimos de que el programa positivo tiene al análisis conceptual como una prioridad metodológica, no se entiende cómo dicho análisis podría llevar a cabo un quehacer sólido y convincente si prescinde de dichas herramientas lógico-conceptuales; es decir, si no dice de antemano cuál sea su pretensión inicial; por ejemplo, encontrar una noción análoga, unívoca o acaso equívoca del conocimiento.

Dichas herramientas armonizan el carácter empírico de la filosofía experimental (el aspecto pragmático de los conceptos en un grupo dado de personas) con el horizonte normativo o más estrictamente semántico de tales conceptos. Esta síntesis es otra característica de la filosofía experimental frente a la psicología experimental o conductual.

**C.** Los criterios cuantitativos que utilice una filosofía experimental, siempre serán de menor relevancia que los criterios cualitativos, hermenéuticos. Esto significa que una filosofía experimental aporta mucho más a la reflexión filosófica, humanista e interdisciplinar si antepone en forma expresa dichos criterios de fondo antes o frente a los criterios estadísticos o matemáticos.

**D.** La filosofía experimental necesita evitar un punto de partida rígido, unilateral. Especialmente en este tipo de estudios debemos asumir la circularidad del conocimiento como un punto de partida que ayuda a la reflexión hermenéutica; sobre todo, a lo que se conoce como hermenéutica analógica.

**E.** La filosofía experimental siempre es un medio para algo más. Si no se tiene claro lo que se busca, el fin para el cual es un medio, es muy fácil sobreestimar o menospreciar sus resultados.

**F.** La filosofía experimental tiene cercanía con otras disciplinas, especialmente con la psicología, de la cual puede tomar información empírica relevante para sus propias investigaciones. Como explicamos en nuestro trabajo, en este caso se habla, más bien, de filosofía empírica. Existe también la posibilidad de que la filosofía experimental genere sus propios escenarios, en tal caso tenemos una filosofía experimental en un sentido más estricto. Es muy importante tener presentes estas dos posibilidades metodológicas cuando se haga filosofía experimental: de un lado una gran cercanía con otros estudios empíricos de los que toma información, principalmente, para llevar a cabo un quehacer crítico (algunas veces llamado “quehacer destructivo”); de otro lado, y con menos riesgo de que la filosofía experimental se confunda con otra disciplina, ésta genera sus propios escenarios.

**G.** Si bien es cierto que existen diversos fines inmediatos en la filosofía experimental (los cuales no dejan de ser medio para alcanzar un fin), el fin mediato que podría indagar es la búsqueda de una pedagogía del recuerdo. Esto se concluye cuando al analizar cada uno de sus posibles fines, por ejemplo, el estudio de las intuiciones, las decisiones, los juicios morales y otros más, el supuesto predominante es el recuerdo que cada persona tiene al momento de responder lo que busca el filósofo

experimental en un escenario determinado. Sin embargo, es un hecho mostrado de diversas maneras por la psicología, que lo “experimentado”, lo vivido por cada persona, tiende a ser “mudo” ante el recuerdo, que es quien habla. Descubrir esta realidad en los diferentes estudios de la filosofía experimental, nos obliga a emplear éstos como un medio para este fin primordial: aprender a recordar para decidir más claramente, con mayor tino o, al menos, con mayor coherencia con respecto a lo que hemos vivido en nuestra propia vida.

**H.** Muchas veces la filosofía experimental se encuentra en algún extremo. Por ejemplo, descubrir los errores, fallos y sesgos que cometen las personas; o bien, en el otro extremo, descubrir criterios de políticas públicas, de mercadotecnia, que podemos calificar como “pragmatismo a ultranza”. Estos extremos son reales como posibles peligros que deben ser previstos mediante una vía media desde el inicio de un escenario hipotético.

**I.** Los escenarios necesitan ser mucho más realistas de lo que usualmente vemos en la filosofía experimental. Es decir, no sólo mucho más anclados en la filosofía tradicional, sino también apegados a situaciones comunes de las personas que participan o responden a dichos escenarios. Lo espectacular en las situaciones que se plantean o la intención de generar un número enorme de escenarios con copiosa información estadística, sólo logrará generar un sesgo bastante predecible en los profesionales y no profesionales de la filosofía: ver a la filosofía experimental como una moda o un pasatiempo, y no como una fuente fundamental de evidencia empírica para preguntas que usualmente se hacen los filósofos.

**J.** Una pregunta que no podemos soslayar en nuestro trabajo se refiere a si la filosofía experimental es o no, realmente, filosofía. Al respecto, considero que puede

haber tres tipos de respuestas que derivan de nuestra exposición. La primera intentaría dar alguna definición de lo que históricamente ha sido la filosofía para poder saber si lo que llamamos filosofía experimental corresponde con tal definición. Por supuesto, este tipo de respuestas tienen mucho sentido, pero también es cierto que caerían en lo que intenta evitar la misma filosofía experimental: un cúmulo de especulaciones probablemente interminables, precisamente generado por el intento de adecuar la filosofía experimental a tal o cual definición de filosofía obtenida de la tradición filosófica; con el riesgo, además, de eliminar su aporte más creativo y puntual.

Un segundo tipo de respuesta, que corresponde a los críticos de la misma filosofía experimental, sostiene que ésta no puede ser llamada filosofía, precisamente porque atiende a lo que es, a los hechos, y no a lo que debe ser, como corresponde al genuino saber filosófico. Es decir, se tendría una noción normativa de la filosofía que, según los críticos de la filosofía experimental, no corresponde con la indagatoria empírica, estadística y fáctica de esta última. Sin embargo, no es fácil aceptar una noción estrictamente normativa que no tenga por sí misma sus propios problemas. Una vez más se caería en la especulación sobre por qué esto o aquello es lo que debe ser el quehacer filosófico. Más aún, ¿es posible tener una noción normativa de la filosofía sin sustento en lo que efectivamente sucede en el mundo fáctico?

Ambos tipos de respuestas, que he resumido bastante, no dejan de tener sentido e importancia con respecto a saber qué es realmente la filosofía experimental; sin embargo, podemos insistir y preguntar directamente: ¿qué valor tiene la filosofía experimental para la filosofía tradicional? ¿Es o no filosofía?

Para responder a esta pregunta, me inclino por una tercera respuesta posible que no necesariamente desestima las anteriores: partir de un filósofo o una propuesta filosófica determinada dentro de la tradición filosófica y preguntar si es posible darle mayor soporte empírico a lo que ahí se sostiene. Es decir, ¿cuánta filosofía experimental podría necesitar realmente esta o aquella sentencia o proposición que hace un filósofo determinado? Esta respuesta corresponde a lo que dijimos en alguna parte de nuestro trabajo, preguntar directamente a un texto de filosofía: ¿se tienen datos empíricos de esta afirmación, sí o no? Si nos ponemos a buscar, habría muchos ejemplos en la historia de la filosofía que podrían ser apoyados por el quehacer de la filosofía experimental. Veamos el siguiente.

Corresponde al filósofo británico R. M. Hare (1922-2002), conocido por su prescriptivismo moral. En la entrevista que le hizo Brian Magee<sup>168</sup> a mediados de los años setenta (antes de ser desarrollada y conocida la filosofía experimental), éste le preguntó sobre el lugar que ocupa la intuición dentro de una filosofía moral; si la rechazaba, si la teníamos que hacer a un lado. Por supuesto, Hare negó que tuviéramos que hacerla a un lado y puso de relieve su importancia en dicha filosofía moral. Sin embargo, aunque él mismo reconoció que hemos sido formados con un sentido intuitivo del bien y el mal, lo cual es muy aceptable, también sostuvo que muchas veces no sabemos, en casos concretos, a qué intuiciones nos referimos ni cómo contrastar una con otra; cuál sería mejor o peor. Es decir, en ciertas situaciones, no tenemos certeza sobre las intuiciones que utiliza la gente para saber cómo decide. En tal sentido, dice Hare, el intuicionismo está perdido para responder

---

<sup>168</sup> *Los hombres detrás de las ideas*, pp. 169 y ss.

dichas preguntas y tenemos que acceder a un nivel “más elevado” de pensamiento, en el cual, no sólo se esclarezcan los conceptos que se usan en ciertas decisiones morales (lo recto y lo justo, por ejemplo), sino también distinguir una cuestión o pregunta de otra; es decir, el filósofo tendría que distinguir la cuestión fáctica mediante métodos de investigación empírica que le toca desarrollar a la ciencia, por un lado; y por otro, emplear la lógica conceptual, que atienden específicamente los filósofos dedicados a la lógica. Con otras palabras, para Hare la investigación empírica la lleva a cabo la ciencia y el filósofo únicamente la separa o distingue (la analiza) de su propio quehacer lógico.

Evidentemente, este pensador no tuvo la posibilidad de ver cómo su metodología lógico-analítica para indagar temas de filosofía moral, se pudo haber enriquecido mediante información empírica obtenida desde su propio quehacer filosófico, tal como lo hace actualmente la filosofía experimental, y generar intuiciones para saber cómo deciden fácticamente las personas en situaciones determinadas.

Años más tarde (un cuarto de siglo), otras personas entrevistaron al mismo filósofo R. M. Hare quien, con mayor contundencia y a pesar de pertenecer a una cultura donde se desarrolló, no sólo el análisis conceptual, sino el empirismo, afirmó lo siguiente con respecto a su propia propuesta de filosofía moral:

Mi teoría se basa en mi comprensión de las palabras morales del inglés, en tanto que hablante nativo de esta lengua, una comprensión que creo que otros hablantes del inglés comparten conmigo. Pero si estuviera equivocado, aun así habría proporcionado una explicación correcta de las cuestiones que planteo. En este punto me remito a G. E. Moore, cuando al comienzo de *Principia Ethica* dice: “Por consiguiente, usaré la palabra (“bueno” o “bien”) en el sentido en que creo se usa esta palabra normalmente; pero al mismo tiempo no estoy ansioso por discutir si tengo razón o no al pensar que se usa así: Yo me ocupo tan sólo

de aquel objeto o idea al cual, en mi opinión, suele referirse esa palabra, tenga o no tenga razón para creerlo así” (§ 6).<sup>169</sup>

Hare, siguiendo a Moore, sostuvo que usará las palabras o categorías morales (bueno o bien) en el sentido que “él cree que se usan normalmente”. Nosotros diríamos, en cambio, que el uso de las palabras no puede ser algo supuesto o imaginado, considerado abstractamente, como lo sugiere Hare siguiendo a Moore, ni mucho menos remitirnos al objeto o idea cada vez que no tenemos certeza del verdadero uso que se le da a una palabra. Justamente en este punto es donde hace uno de sus grandes aportes la filosofía experimental: indagar el uso real, efectivo, que se tiene de un término (en este caso, de carácter moral) para saber si existen cambios en juicios morales determinados por un uso diverso de las palabras o por cambiar una palabra por otra. De hecho, Hare reconoce que existen lenguas distintas al inglés donde se usan otras palabras y que averiguarlo corresponde a una investigación empírica, no filosófica. Sostiene Hare que “uno debe tener clara la distinción que existe entre opiniones morales sustanciales distintas y usos de las palabras morales distintos; un mismo uso puede ser empleado para defender opiniones distintas, para elogiar formas de vida distintas, por ejemplo.”<sup>170</sup>

Probablemente la distinción a la que se refiere este pensador (opinión moral “sustancial” y uso de lenguaje) sea clara para los filósofos, pero ¿también lo es para quienes no son profesionales de la filosofía? ¿Los no-filósofos son conscientes de estos matices en sus decisiones morales, por ejemplo? Hare sostiene que un mismo

---

<sup>169</sup> Josep-María Terricabras y Ioan Vergés Gifra, “Entrevista a R. M. Hare: a propósito de *Ordenando la ética*”, en ISEGORIA, 21 (1999), pp. 204.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

uso podría servir para defender opiniones (morales) distintas. ¿Cómo lo sabe? ¿En qué casos relevantes ocurre esto? O bien, ¿cómo podríamos saber fácticamente que opiniones aparentemente distintas lo son únicamente por el uso distinto del lenguaje? Este tipo de preguntas son las que responde, precisamente, la filosofía experimental y, por supuesto, mi intención es ver la importancia de esta metodología con respecto a una propuesta filosófica específica como la de Hare; no criticar a este pensador por no conocer la aún inexistente filosofía experimental.

Me parece, entonces, que es un hecho innegable el valor de la filosofía experimental frente a determinadas propuestas filosóficas que claramente estuvieron limitadas por su propia circunstancia histórica con respecto a la obtención de evidencia empírica y estadística para fundamentar algunas de sus más relevantes afirmaciones, razonamientos y conclusiones.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Aguiar, Fernando, Antonio Gaitán, y Blanca Rodríguez López, "Filosofía experimental y economía experimental: un enfoque híbrido", en ISEGORÍA, Revista de Filosofía Moral y Política, núm. 51, julio-diciembre, 2014.
2. Adorno, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*, Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1991, (Pensamiento Contemporáneo 18), tradujo del alemán José Luis Arantegui Tamayo.
3. Alfano, Mark, Loeb, Don and Plakias, Alexandra, "Experimental Moral Philosophy", en The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/experimental-moral/>>.
4. Beaney, Michael, "Analysis", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/analysis/>>.
5. Belaval, Yvon (dir.), *Historia de la filosofía*, vol. 6, Racionalismo, empirismo, Ilustración, Siglo XXI Editores, México, 6a. Ed. 1982, trad. del francés Isidro Gómez Romero, Joaquín Sanz Guijarro y Pablo Velasco Martínez.
6. Beuchot, Mauricio *et al.*, *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de hermenéutica*, Universidad Iberoamericana (Cuaderno de Filosofía número 25), México, 1995.
7. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y símbolo*, Herder, México, 2004.
8. Beurchot, Mauricio, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Filosofía), México, 2016.
9. Bunge, Mario, *Evaluando filosofías. Una protesta, una propuesta y respuestas a cuestiones filosóficas descuidadas*, Gedisa Editorial, Serie CLADEMA (Filosofía), Argentina 2015.
10. Bunge, Mario, *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*, Ariel, Barcelona, 2a edición 1985, tradujo del inglés Manuel Sacristán.
11. Cappelen, Herman, Tamar Szabó Gendler and John Hawthorne (eds.), *The Oxford handbook of philosophical methodology*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

12. Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, vol 2, De la Escolástica al empirismo (t. IV De Descartes a Leibniz), Ariel, Barcelona, 2011, trad. del inglés Juan Carlos García Borrón.
13. De Alejandro, José María, *Gnoseología*, Editorial Católica (Colección Biblioteca de Autores Cristianos, BAC; Dios, Hombre y Mundo: Serie monográfica de Filosofía), Madrid, 2a edición 1974.
14. Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía* (dos tomos), Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 5a edición, 1964.
15. Fischer, Eugen, y Collins, John, *Experimental philosophy, rationalism, and naturalism*, Abingdon, Routledge, 2015.
16. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984, tradujeron del alemán Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito.
17. Hacking, Ian, *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1979, tradujo del inglés Eduardo Rabossi.
18. Hartnack, Justus, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona, 2a edición, 1977, prólogo y tracción del inglés y alemán: Juan Muñoz.
19. Horvath, Joachim, y Grundmann, Thomas (eds), *Experimental Philosophy and its Critics*, Abingdon, Routledge, 2012.
20. Ichikawa, Jonathan Jenkins and Steup, Matthias, "The Analysis of Knowledge", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/knowledge-analysis/>>.
21. Janiak, Andrew, "Newton's Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/newton-philosophy/>>.
22. Kahneman, Daniel, *Pensar rápido, pensar despacio*, Debolsillo, México, 2014, tradujo del inglés Joaquín Chamorro Mielke.
23. Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Gredos, Madrid, 2014, (Grandes Pensadores), tradujo del alemán Roberto R. Aramayo.

24. Knobe, Joshua and Nichols, Shaun, "Experimental Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/>>.
25. Knobe, Joshua y Nichols, Shaun, "An experimental philosophy manifesto (uncorrected proof)", en <https://campuspress.yale.edu/joshuaknobe/publications/#9>, marzo 2018.
26. Machery, Edouard, "Semantics, cross-cultural style", en *Cognition*, 92, 2004, pp B1-B12.
27. Magee, Bryan, *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, tradujo del inglés: José A. Robles García.
28. Müller, Max, y Halder, Alois, *Breve diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 3a edición 1986, tradujo del alemán Alejandro Estaban Lator Ros.
29. Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Gredos, Madrid, 2014, (Grandes Pensadores).
30. Palmer, Richard E., *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Arco/Libros, Madrid, 2002, tradujo del inglés Beatriz Domínguez Parra.
31. Platón, *Menón*, Editorial Gredos, Madrid, 2010, (Grandes Pensadores).
32. Platón, *Teeteto*, Editorial Gredos, Madrid, 2011 (Grandes Pensadores).
33. Pust, Joel, "Intuition", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/intuition/>>.
34. Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2a reimposición 2013 de la 2a edición de 2008, tradujo del francés Agustín Neira.
35. Riffard, Pierre, *Filósofos: vida íntima*, Diálogo, Valencia, 2008, tradujo del francés Amparo Salvador Alcober.

36. Sanabria, José Rubén y José María Mardones, (comps.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, Universidad Iberoamericana, México, 1997.
37. Sytsma, Justin y Wesley Buckwalter (eds.), *A companion to experimental philosophy*, Wiley Blackwell, Hoboken, 2016.
38. Terricabras, Josep-María y Ioan Vergés Gifra, "Entrevista a R. M. Hare: a propósito de *Ordenando la ética*", en ISEGORIA, 21 (1999), pp. 203-211.
39. Thaler, Richard H., y Sunstein, Cass R., *Un pequeño empujón (Nudge). El impulso que necesitas para tomar mejores decisiones sobre salud, dinero y felicidad*, Taurus (Pensamiento), México, 2017, tradujo del inglés Belén Urrutia.
40. Tomasini Bassols, Alejandro, *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, UNAM, México, 1986.
41. Urdániz, Teófilo, *Historia de la filosofía. Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica*, volumen VII, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1984.
42. Utz, Arthur, *Entre neoliberalismo y neomarxismo. Filosofía de una vía media*, Herder, Barcelona, 1976, tradujo del alemán Ricardo Duque Hoyos.
43. Villoro, Luis, *Crear, saber, conocer*, Siglo XXI Editores, México, 180 reimpresión 2016, de la 2a edición de 1989.
44. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Gredos, Madrid, 2014, (Grandes Pensadores), tradujeron del alemán Jacobo Muñoz e Isidro Reguera.