

RODRIGO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Experimentos mentales y filosofías de sillón*, Santiago, Bravo y Allende Editores, 2017 (274 pp.).

El texto reúne un conjunto de 12 artículos de filósofos contemporáneos acerca de lo que se denomina hoy “filosofía de sillón” y su relación con los experimentos mentales. Figuran pensadores del ámbito filosófico analítico actual como son J. Norton, I. Hacking, D. Dennett, T. Williamson y R. Gale, y el mismo Rodrigo González, quien, además, coordina y compila. El libro está organizado en dos partes: la primera reúne los textos que se refieren a los alcances del concepto de experimento mental y su conexión con el giro “filosofía de sillón”. La segunda parte contiene una pregunta que acude a un concepto central en la epistemología contemporánea: la cuestión del “*fiabilismo*” del experimento mental. La diversidad de problemas, temas y perspectivas que ofrecen estos 12 artículos es muy amplia y compleja. Me quiero referir solamente a tres cuestiones que, me parece, pueden guiar en la comprensión del tema.

El primer asunto tiene que ver con el carácter del libro. Se trata de un texto *discusivo*, en el que los autores participantes exponen críticamente, respecto de los otros, sus posturas. No es, pues, completamente unívoco el concepto de experimento mental, ni su pertinencia para la filosofía es aceptado por todos. Hay mucho debate allí. Pero, además, el libro muestra otro rasgo en este mismo sentido y que ha sido central en la filosofía contemporánea, que ha llegado a ser a la vez problema y esencia del pensamiento contemporáneo: cómo se hace filosofía, cómo procede el filosofar, qué herramientas utiliza. Que los experimentos mentales sean un determinado procedimiento en la filosofía, que sean o no imprescindibles, que definan o no el filosofar parece una cuestión similar a lo que sucede en otras teorías y propuestas contemporáneas. Allí está, por ejemplo, y fuera del ámbito analítico, la fenomenología. La propuesta originaria de Husserl y todos sus desarrollos posteriores no solamente contenía la idea de que la filosofía debía superar la dicotomía epistémica moderna entre idealismo y anti idealismo, entre el sujeto y el objeto de conocimiento, sino que la fenomenología era la manera de proceder de la filosofía, era el camino, *método*, para lograr su cometido. Más atrás, Descartes tal vez signifique lo mismo con su propuesta de su duda radical y sistemática. La tesis de Wittgenstein nos presenta lo mismo: la filosofía como elucidación del lenguaje, como una terapia frente a los engaños de los que somos víctimas del lenguaje ordinario. La dialéctica platónica o la mayéutica socrática o la postura de Epicuro o los cínicos frente a los engaños culturales pueden ser otros casos relevantes de la historia del pensamiento. La cuestión de los experimentos mentales parece tener ese mismo rasgo, esto es, como un modo de acceso, como posibilidad de desentrañar problemas filosóficos. Pero, a la vez, como en los casos anteriores, esa cuestión no es solamente metódica sino que dice cuál es la naturaleza de la filosofía, qué es filosofar. Si los experimentos mentales son pertinentes para la filosofía, la filosofía será A; si no lo son, la naturaleza de la filosofía se la entenderá como B.

La segunda cuestión es interrogativa y requiere una breve descripción de lo que son los experimentos mentales. La idea de inercia, por ejemplo, en el nacimiento de la física moderna, clave para entender el movimiento de los cuerpos, fue concebida

por Galileo mediante un experimento mental. No había otra posibilidad. Imaginando qué es lo que sucedería si a un móvil, a un carro, por ejemplo, se le van restando diversos factores que lo frenan, como el roce de los ejes de las ruedas, el roce de las ruedas contra el suelo, o el viento; lo que sucedería es que, en esa circunstancia ideal, el cuerpo seguiría moviéndose con un movimiento rectilíneo y uniforme. Si es que se detiene es porque no hay fuerzas ejercidas contra él en alguna dirección contraria y con magnitud que deba restarse de la magnitud de la fuerza que hace avanzar al cuerpo. De allí que el cuerpo tiene una fuerza, una inercia, una fuerza de lo inerte. Esto refuta a la tesis de Aristóteles sobre la naturaleza del movimiento y perfecciona, se podría decir a la teoría medieval del *impetus*, antecedente de la inercia. Pero lo de Galileo no fue un experimento *real*; se describe una situación imaginada, sobre la cual se razona.

Pero, en la filosofía también tenemos esta situación de imaginación: por ejemplo, el concepto de *estado de naturaleza*, de Hobbes. Dicha idea (base de las filosofías políticas pactistas) no describe algo directamente observable, como el mismo Rousseau lo reconoció. Tal idea se la creó *filosofando desde el sillón*, sin recursos experimentales reales, pues el estado de naturaleza es un “residuo” teórico, se podría decir, luego de pensar qué sucedería si al estado actual de la sociedad se van restando, como en el caso del carro aquello que lo frena, las instituciones que la componen. El experimento mental, aquel que se hace desde el sillón, puede, entonces, ser un medio para crear una nueva idea o para demostrar una cierta tesis o para indicar caminos nuevos de exploración. Según Kuhn, los experimentos mentales hacen salir a la superficie las tensiones escondidas en la ciencia; según N. Nersessian, son narrativas, procedimientos, (no solo inferencias) que, mediante abstracciones e imaginaciones de lo posible, reemplazan a los experimentos reales. Pero cabe aquí una observación: en los diversos artículos que componen el libro se analiza el concepto de experimento mental tanto en la ciencia como en la filosofía sin que aparezca una distinción respecto de ambos ámbitos (dejemos de lado la cuestión de las disciplinas formales, como la lógica y la matemática, donde pareciera no aplicarse este tema. El argumento por el absurdo, por ejemplo, no sería un experimento, después de todo. Pero, dudas aparecen aquí, que no es ahora el caso de tratar). ¿Es lo mismo, entonces, hablar de experimento mental en una ciencia que en la filosofía? Es interesante explorar una respuesta. Pareciera que en la filosofía el asunto es ineludible, que no queda alternativa más que el sillón, mientras que en las ciencias ello solo se daría en ciertos ámbitos, justamente en aquellas ciencias más teóricas o en situaciones teorizantes. Otra alternativa es la gradualidad, porque en la filosofía también hay reflexiones que parten de situaciones muy concretas y se basan en observaciones directas, o con evidencias históricas, como son las tesis de Foucault o la de los escépticos griegos antiguos. Surge, también, la cuestión de si el experimento mental parte necesariamente de concreciones, pero las soluciones, en cambio, son desde el sillón.

El tercer punto puede entenderse como respuestas a lo anterior. Pues, en las discusiones actuales no hay acuerdo acerca de si en la filosofía cabe, y si es lícita, la práctica desde el sillón. Los diversos artículos muestran posturas matizadas sobre esto y algunas francamente contrapuestas. James Brown (“Experimentos mentales”, Primera parte) plantea una clara defensa del concepto al mostrar los numerosos casos que se han

dado en las ciencias y que han permitido establecer teorías exitosas, como el mencionado caso de la inercia. Pero, John Norton (“Sobre los experimentos mentales”, Primera parte) es un crítico de Brown. No se trataría, según el autor, sino de “argumentaciones pintorescas” que no producen conocimiento independiente. Su razón principal: que no son infalibles y que, a menudo, son falsos. Pero, ¿es esa, la del autor, una buena razón? ¿Acaso no fallan las inducciones, las abducciones, los razonamientos probabilísticos? Según Norton, el experimento mental sobre el concepto de inercia sería una inferencia a partir de hechos observables. No habría imaginación ni nada mental propiamente tal. Sin embargo, esta crítica de Norton tampoco parece muy acertada, puesto que para echar a andar el argumento galileano sí que hay que imaginarse situaciones que no se dan como tales en la realidad, esto es, un sistema absolutamente aislado, sobre el cual no actúa fuerza alguna, por mucho que esas situaciones, como el roce, sean, en sí, empíricas. Ian Hacking (“¿Tienen los experimentos mentales vida propia?”, Primera parte), por su parte, esboza una crítica a su vez a Norton, aunque algo exagerada. Afirma que la postura de Norton reduce todo experimento mental a inferencias deductivas. Lo que es cierto, al menos en el contexto del presente libro, es que Norton habla de inferencias (“pintorescas”), pero nunca las reduce a deducciones. Es una condición demasiado fuerte que Norton no hace.

Hay una defensa en otro plano, en el plano de la lógica, de los experimentos mentales, y es la que hace T. Williamson (“Conocimiento de sillón y naturaleza de la filosofía”, Segunda parte). Su tesis es que la distinción entre experimentos mentales y no mentales no es algo que se pueda afirmar de modo tajante. Su argumento es el siguiente: (i) supongamos que p es establecida desde el sillón; supongamos, también, que q es una proposición establecida desde el sillón; (iii) supongamos que $p \vee q = I$ (inclusiva, esto es $p \vee q = IIII$). Entonces, de acuerdo con la introducción de la disyunción (Gentzen), se tiene que (iv) $p \vdash p \vee q$, y también, (iv) $q \vdash p \vee q$, lo que quiere decir que $p \vee q$ puede derivarse tanto desde el sillón como de fuera del sillón. La dicotomía en cuestión, pues, está lejos de ser clara, por lo cual los que atacan la filosofía de sillón pierden fuerza en sus intentos, intentos basados en que la distinción puede hacerse indubitablemente.

Cabe hacer notar que muchos de los que atacan la filosofía de sillón, como S. Stich, por ejemplo, para quien aquella sería algo que “distorsiona el juicio” y “socava la visión” p. 183), propician en cambio una filosofía experimental (que Quine habría iniciado con la “naturalización”), pues no se puede ignorar lo que en el campo del conocimiento hacen las ciencias. Pero eso es confundir las cosas; la filosofía de sillón o el experimento mental es justamente un expediente al que la ciencia ha recurrido siempre que la experiencia directa ya no puede ser el expediente.

Rodrigo González, en su artículo “Bomba de intuición” (segunda parte del texto), analiza, aclara y desarrolla una propuesta de Daniel Dennett: los experimentos mentales, si bien no son argumentos válidos (y hay que decir que muchos argumentos interesantes no lo son, pero ello no les quita la calidad de argumentos ni su utilidad e interés), son expedientes que en la historia de la filosofía han impulsado la meditación creativamente, han abierto senderos reflexivos, han depurado problemas para revelar su cuestión filosófica, como afirma González (p. 233); y ello conduce a “ampliar nuestra visión de lo posible para romper malos hábitos del pensamiento” (Dennett, p. 233). Los

experimentos mentales son, dice Dennett, las herramientas de la filosofía, construidas por el propio filósofo.

Un aporte para el cultivo de la epistemología, la filosofía de las ciencias y, en general, de la filosofía analítica en Chile.

ALEJANDRO RAMÍREZ FIGUEROA
Universidad de Chile