

¿Es la filosofía un universal humano? El concepto de ontología intuitiva *

José Ignacio Galparsoro

joseignacio.galparsoro@ehu.es

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea

Departamento de Filosofía

Resumen.

El artículo invita a considerar la conveniencia de analizar la filosofía desde una perspectiva naturalista; es decir, como si se tratara de un objeto cultural más, susceptible de ser estudiado con las herramientas de las que hoy disponemos, y que son proporcionadas por disciplinas tales como la psicología evolucionista o como una antropología orientada por un enfoque marcadamente cognitivista. Un concepto central en el análisis es el de “ontología intuitiva” —estrechamente vinculado a la *folk-philosophy* o manera espontánea (natural) de pensar propia del sentido común—, resultado del proceso evolutivo y fuente de prejuicios metafísicos como el dualismo. Una reflexión metafilosófica como la aquí propuesta concluye el carácter “natural” de una metafísica todavía demasiado cercana de la *folk-philosophy* y la conveniencia de constituir una filosofía naturalizada, plenamente consciente de su carácter “no natural” o “contraintuitivo”.

Palabras clave: universal humano, ontología intuitiva, metafilosofía, *folk-philosophy*, cultura.

Abstract. *Is philosophy a human universal? The concept of intuitive ontology.*

This paper is an invitation to reflect on the advisability of analysing philosophy from a naturalistic perspective. That is, from a perspective that considers philosophy as if it was one more cultural object, which can be studied using the tools that we have available to us today and that are provided by disciplines such as evolutionary psychology or anthropology oriented by a distinctly cognitivist approach. A central concept in the analysis is that of “intuitive ontology”—closely linked to folk-philosophy or the spontaneous, naïve (natural) way of thinking that is associated with common sense—which is a result of the evolutionary process and a source of metaphysical prejudices such as dualism. A metaphilosophical reflection, such as that proposed here, identifies the “natural” character of a metaphysics that is still too close to folk-philosophy, and the interest of constituting a naturalized philosophy that is fully conscious of its “unnatural” or “counterintuitive” character.

Keywords: human universal, intuitive ontology, metaphilosophy, folk-philosophy, culture.

* Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación financiado por la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea “La naturalización de la filosofía: una reflexión metafilosófica en el contexto de la cultura contemporánea” (EHU09/03), del que el autor es el Investigador Principal.

1. Introducción.

Abordar el problema de la universalidad de la filosofía y, más en concreto, dirimir si la filosofía es un universal antropológico implica reflexionar sobre la filosofía desde la filosofía misma y, en esta medida, la reflexión debe desarrollarse en el siempre difícil terreno de la metafilosofía. E implica, asimismo, considerar que la filosofía es, dentro del campo de las producciones humanas (i.e., dentro del campo de lo que se viene a denominar cultura) un producto más. En esta medida, la filosofía debería ser susceptible de ser estudiada con las herramientas de las que hoy disponemos para analizar otros productos culturales, y que son proporcionadas por disciplinas tales como la psicología evolucionista o como una antropología orientada por un enfoque marcadamente cognitivista.

Plantear tal posibilidad parece herir en su orgullo la dignidad de muchos filósofos. Y ello hace que el análisis desde la perspectiva indicada se enfrente a importantes obstáculos, dado el excesivo celo con el que los filósofos tienden a proteger su disciplina. Históricamente, la filosofía ha visto reducirse de manera progresiva su campo de competencias. Teme, pues, que le sea arrebatado el escaso terreno que estima que le corresponde en exclusividad. Cuando sospecha, además, que su territorio es amenazado por disciplinas a las que, de manera más o menos patente, se reconoce su pertenencia a la “ciencia”, tiende a apelar a esa palabra mágica en la que deposita toda su confianza para ahuyentar al enemigo: “reduccionismo”. El progresivo desgajamiento de las disciplinas particulares del tronco común de la filosofía trae como consecuencia el que ésta tenga la sensación de estar rodeada por todas partes, viéndose en la necesidad de adoptar una posición defensiva para salvaguardar a toda costa sus posesiones. Esta actitud hace que buena parte de los filósofos consideren como enemigas —y no ya, lo que sería deseable, como compañeras de viaje— a esas disciplinas que podrían aportar elementos para ayudar a aclarar esos problemas que los filósofos consideran como propios con exclusividad.

Dentro de la filosofía, un denominador común de la inmensa mayoría de las corrientes y autores contemporáneos es su rechazo a considerar relevantes las aportaciones de las disciplinas científicas y, muy concretamente, de las aportaciones provenientes del terreno de la biología evolucionista a la hora de reflexionar sobre la propia filosofía. Hay algo así como una biofobia —que no es exclusiva de la filosofía, sino que está muy extendida entre las ciencias humanas o sociales— que desencadena una automática reacción de rechazo ante cualquier sugerencia de considerar la conveniencia de adoptar un enfoque que, al menos, tenga en cuenta dichas aportaciones.

Un síntoma de esta biofobia es el dominio ejercido durante décadas en el siglo XX por el denominado “Standard Social Science Model” (SSSM). Este modelo considera que las ciencias sociales son un terreno completamente autónomo con respecto a las ciencias naturales. El SSSM ha sido objeto de duras críticas, entre las que destaca la realizada por Tooby y Cosmides (1992). Para éstos, es preciso criticar una de las propuestas centrales

del SSSM, según la cual “la biología está intrínsecamente desconectada del orden social humano” (Tooby & Cosmides 1992, 49). El SSSM propendría la siguiente división del trabajo: los científicos naturales se ocuparían del mundo no humano y de la cara “física” de la vida no humana, mientras que los científicos sociales serían los guardianes de las mentes humanas y de todo el mundo humano mental, moral, político, social y cultural. A los ojos de Tooby y Cosmides, esto no es más que “la resurrección de un apenas disfrazado y arcaico dualismo entre lo físico y lo mental, la materia y el espíritu, la naturaleza y el hombre” (Tooby & Cosmides 1992, 49). Ello habría conducido al SSSM a ignorar la perspectiva evolucionista por considerarla irrelevante para su campo de estudio. Tooby y Cosmides consideran que ha llegado la hora de hacer una revolución en el terreno de las ciencias sociales o humanas: es preciso aplicar el conocimiento de la psicología evolucionista al terreno de la cultura. Y ello tendrá como consecuencia un profundo cambio en la manera de comprender la cultura misma. Será preciso reconocer que el ser humano está dotado de una arquitectura mental producto de la evolución, equipada con una serie de contenidos que condicionan la cultura. Habrá de abandonarse, pues, la idea del SSSM, según la cual la mente sería en su origen una “tabla rasa” completamente maleable que la cultura, mediante el proceso de aprendizaje, se ocuparía de llenar de contenidos (Tooby & Cosmides 1992, 28; Pinker 2002).

La respuesta crítica a la separación radical que el SSSM establece entre naturaleza y cultura es la propuesta de un “programa naturalista en ciencias sociales” (Sperber 1996) o, en otros términos, de una naturalización de la cultura. En los últimos años se suceden, para escándalo de muchos, los intentos por naturalizar diferentes ámbitos de la cultura como, por ejemplo, la religión (Boyer 1994 y 2001; Dennett 2006), la moral (Ridley 1996; Dennett, 2003) o la ciencia (Atran 1998; Carruthers et al. 2002). La cuestión que se plantea es la conveniencia de aplicar esta tendencia al terreno de la filosofía, en cuanto parte integrante de la cultura. Se trataría, por tanto, de examinar la pertinencia de aplicar un enfoque antropológico-cognitivista-evolucionista a la actividad filosófica y de dilucidar si la filosofía puede ser tratada como un producto cultural más, en la misma medida en que lo son la religión, la moral o la ciencia. Ello podría también ayudar a aclarar la cuestión de si la filosofía es o no un universal antropológico. La escasez de estudios específicos en el ámbito de la filosofía no significa que la investigación deba partir de cero. La investigación debería servirse de esos estudios ya realizados a propósito de otros ámbitos de la cultura, caracterizados todos ellos por el hecho de que tienen muy en cuenta lo que dicen las ciencias cognitivas dentro de un contexto marcadamente evolucionista. En cualquier caso, este enfoque marcará claramente sus distancias con el SSSM, y con su propuesta de separación radical entre la naturaleza y la cultura. Si la cultura no es un territorio completamente autónomo de la naturaleza, ello significa que las producciones culturales estarán, al menos en cierta medida, constreñidas por determinaciones de orden natural que son, en última instancia, biológicas, pues resultan de un largo proceso evolutivo. Así, si la filosofía es

una producción cultural, y si ya no existen buenas razones para separar radicalmente a la naturaleza de la cultura, la pregunta que inevitablemente surge es la siguiente: ¿se empiezan a abrir las puertas para una naturalización de la filosofía?

Hoy sabemos que la mente humana se fue configurando evolutivamente para responder a los problemas que le planteaba el medio en que se desarrollaba la vida del hombre (Mithen 1996). Y hoy el hombre se enfrenta a las cuestiones filosófico-científicas con este mismo equipamiento cognitivo. Una de las tesis de la psicología evolucionista es la siguiente: nuestra estructura biológica ejerce una influencia fundamental en nuestra manera de pensar (Mithen 1996). Si esta tesis es correcta, ¿significa ello que nuestra estructura biológica influye en la manera de hacer filosofía? O, formulando la cuestión de una manera que algunos podrán considerar provocadora: ¿está también la filosofía constreñida por las estructuras mentales del hombre, que son el resultado del proceso evolutivo de la selección natural? Es muy revelador que la filosofía no haya dedicado más esfuerzos a reflexionar sobre sí misma en base a estas preguntas. Por ello, analizar la pertinencia de una metafilosofía naturalista que tenga en cuenta lo dicho, entre otras disciplinas, por la psicología evolucionista es una tarea necesaria y urgente, que está por hacer. Y no debería ser objeto de escándalo si, como resultado de este análisis, se señalara la conveniencia de analizar los contenidos que la filosofía ha ido generando a lo largo de su historia precisamente a la luz de la psicología evolucionista o de una antropología cultural de corte cognitivista. No se trata con ello de arrebatar ningún tesoro precioso a la filosofía. Más bien es el deseo de tomarse en serio la tarea propia a la filosofía lo que conduce a plantearse cuestiones tales como por qué pensamos como pensamos y por qué la filosofía piensa como piensa. Son éstas cuestiones que han preocupado a los más grandes filósofos. Quienes de entre ellos vivieron antes de que se formularan teorías como la de la evolución no dispusieron de esta preciosa herramienta para ayudarles en su tarea. Para quienes vivimos hoy sería imperdonable no servirnos de ella para intentar arrojar alguna luz sobre cuestiones centrales de la filosofía.

2. Ontología intuitiva

Recientemente, autores como Marc Hauser (2006) o Paul Bloom (2004) han abordado el estudio de la moral desde una perspectiva naturalista (i.e., cognitivo-evolutiva). Este mismo enfoque es el utilizado por Pascal Boyer (2001) en su análisis de la religión. Los estudios de Boyer son particularmente interesantes porque de ellos se desprenden una serie de implicaciones que afectan a otros ámbitos de la cultura, pues la religión no deja de ser un caso particular en el que se puede constatar el funcionamiento de las estructuras mentales humanas (Boyer 2008). En Boyer se aprecia claramente una vocación generalizante de proponer una “descripción naturalista” de todas las representaciones culturales, que está “basada empíricamente” en las pruebas del funcionamiento neurológico y en la historia

evolutiva de la especie (Boyer 1999, 226). El denominador común de los trabajos de Boyer es la centralidad del concepto de “ontología intuitiva”. Boyer lo utiliza con frecuencia, aunque en ocasiones recurre a expresiones equivalentes como “*evolved metaphysics*” o “*natural metaphysics*” (Boyer 2000), las cuales, por otra parte, no difieren sustancialmente en su significado de otras expresiones como “*natural philosophy*”, “*intuitive philosophy*” o “*folk-philosophy*”.

Boyer presenta la siguiente tesis, que afecta de lleno a un campo como el de la filosofía: “Las capacidades cognitivas hacen que cierto tipos de conceptos sean más probablemente adquiridos y transmitidos en los grupos humanos que otros” (Boyer 1999, 206). La pregunta (inquietante, para algunos) que inevitablemente emerge es la siguiente: ¿Es más fácil o más probable que surjan (y/o se transmitan) unos conceptos filosóficos que otros? Una respuesta positiva a esta pregunta implica enfrentarse a una concepción muy extendida que considera un ataque a la dignidad de la filosofía el poner en tela de juicio, en virtud de las constricciones ejercidas por las capacidades cognitivas, su libertad creadora. Aunque sea un problema incómodo, la filosofía está obligada a plantearse y a intentar proporcionar una respuesta. Y, para ello, la filosofía debería interesarse por los esfuerzos realizados por autores como Boyer en la investigación del ámbito del desarrollo cognitivo.

La mente humana no dispone de principios generales de aprendizaje, sino de una multiplicidad de mecanismos de adquisición, cada uno de los cuales se dirige a aspectos particulares del mundo. Estos mecanismos están estructurados en base a principios de ámbito específico, y son comunes a todos los seres humanos. Este carácter universal hace que los diferentes ámbitos intuitivos (los correspondientes, por ejemplo, a la física, a la psicología o a la biología) no difieran sustancialmente en personas pertenecientes a culturas muy alejadas en el espacio o en el tiempo. En definitiva, todos los seres humanos compartimos una común ontología intuitiva que se ha desarrollado en la infancia de cada cual y que variará muy poco con el desarrollo de la vida adulta. En definitiva, la ontología intuitiva sería un universal antropológico.

Según Boyer, “los procesos de transmisión cultural no pueden ser comprendidos sin este trasfondo intuitivo” (Boyer 1999, 210). En la ontología intuitiva hay, pues, principios universales, que no tienen por qué proporcionar necesariamente “universales culturales”, pero que limitan el alcance de la variación de las producciones culturales. Por tanto, la tesis de la variabilidad de las culturas, uno de los aspectos centrales de la antropología cultural que dominó en la escena de las ciencias humanas durante décadas, es fuertemente mitigada: dicha variabilidad es muy limitada por la presencia de una ontología intuitiva común a todos los seres humanos, que se desarrolla ontogenéticamente en la infancia y que es, filogenéticamente, el resultado del lento proceso de la selección natural. En este contexto, vuelve a surgir otra pregunta en el ámbito de la filosofía, muy estrechamente relacionada con la que formulábamos anteriormente, y a la que sería muy conveniente responder: ¿está acaso la variabilidad de las filosofías condicionada por nuestro equipamiento cognitivo?

Ahora bien, la existencia de la ontología intuitiva no significa que no se presenten casos en los que se violen las expectativas que ella despierta. En el caso de la religión, muchas de sus proposiciones violan las expectativas intuitivas. Pero existen ámbitos diferentes al de la religión que también transgreden los límites de la ontología intuitiva, por ejemplo, la física, la biología evolucionista, las matemáticas o la propia filosofía. Boyer reconoce que existen diferencias entre los ámbitos que se acaban de señalar y la religión. Por así decirlo, violan los principios de la ontología intuitiva de otra manera. En la religión, esta violación es fácil de memorizar (y, por tanto, fácil de transmitir), mientras que en los demás ámbitos no ocurre lo mismo. Por ello, en estos ámbitos se encuentran especiales dificultades para transmitir esos conceptos que van más allá de la ontología intuitiva (Boyer 1999, 216).

Boyer proporciona la siguiente caracterización de “ontología”: “Una ontología especifica clases de cosas en el mundo” (Boyer 2000, 277). La ontología así entendida es, pues, una clasificación de los objetos del mundo. En efecto, la teoría aristotélica de la categorías, central en su concepción ontológica, no es sino el intento de explicitar una serie muy general de categorías bajo las que son clasificadas las cosas del mundo. Desde la perspectiva en que nos situamos, podríamos decir que el de Aristóteles es el primer gran intento de explicitar una “ontología intuitiva”. Éste es un primer paso de gigante, pues por primera vez se intenta explicitar cuál es el modo de clasificar las cosas propio al sentido común. Con las herramientas de que disponía, Aristóteles no podía llegar mucho más lejos. Hoy en día disponemos de herramientas mucho más sofisticadas que las de Aristóteles. Y deberíamos utilizarlas a la hora de analizar la problemática ontológica.

Así, hoy disponemos de abundantes pruebas psicológicas de que el conocimiento conceptual —no hay que olvidar que el de la ciencia y el de la filosofía es un tipo de conocimiento conceptual y que, por tanto, lo que se diga a continuación les afecta plenamente— incluye una serie de “constricciones ontológicas” (Boyer 2000, 277). Lo cual significa que toda conceptualización se realiza en función de una base más “profunda”, que es su condición de posibilidad.

De los estudios sobre los procesos de inducción y categorización en niños pequeños se colige que “los niños no están ciertamente guiados en estos procesos por una pura sensibilidad a las correlaciones de las propiedades externas de los objetos” (Boyer 2000, 278). Es decir, que la mente del niño “pone” algo de su parte en el proceso de categorización. Ello confirma la tesis de que la mente no es una tabla rasa. Los niños pequeños (a una edad en la que los procesos aquí descritos no pueden verse afectados por una reflexión consciente o por un conocimiento que se les habría podido transmitir) clasifican las cosas del mundo no exclusivamente en base a su percepción de los objetos, sino que esta percepción es “filtrada” por una serie de mecanismos mentales que permanecen ocultos a su conciencia¹. Y, para

1 Los estudios de neuroimágenes proporcionan pistas sobre cómo pueden ser neurológicamente representadas las ontologías intuitivas (De Cruz & De Smedt 2007, 354). Estos estudios sugie-

Boyer, “no cabe duda de que las categorías ontológicas son estructuras psicológicas reales” (Boyer 2000, 280). Las categorías no son, pues, entidades ideales, sino estructuras mentales que han anidado en la mente humana tras un largo proceso evolutivo. Sin estos mecanismos —a los que, siguiendo a Boyer y a otros autores, podríamos denominar “constricciones ontológicas”— los niños no podrían clasificar las cosas del mundo ni buscar regularidades más allá de las características superficiales de las cosas; en definitiva, no podrían pensar y, en última instancia, no estarían potencialmente dispuestos para, por ejemplo, hacer filosofía.

Comprobamos, pues, que en el análisis de la ontología intuitiva los estudios realizados en los niños juegan un papel destacado. Pero las preguntas que inevitablemente surgen son las siguientes: esta ontología intuitiva, ¿se mantiene inalterada en el adulto? ¿Cambia? Y, si cambia, ¿hasta qué punto? O por expresarlo más claramente: ¿puede el conocimiento científico modificar la ontología intuitiva? La respuesta de Boyer no deja lugar a la duda: no, porque nunca se encuentran; la ciencia y la ontología intuitiva se desarrollan a través de caminos diferentes. Concretamente, los conceptos científicos son invariablemente adquiridos en la forma de “creencias metarrepresentacionales” en un determinado contexto sociocultural (Boyer 2000, 286). Es claro que, en su contenido, la ciencia desafía a esos conceptos que podrían ser contruidos por una simple extensión de las expectativas intuitivas. Por ejemplo, las nociones intuitivas de “fuerza” o de “esencia” no encuentran un lugar en la física o en la biología contemporáneas. Pero ha de quedar claro que la adquisición de teorías científicas que entran en conflicto con la ontología intuitiva no tiene como resultado la simple sustitución de esa ontología intuitiva. Ésta no desaparece. Por ejemplo, los biólogos darwinianos continúan elaborando sus teorías trabajando con un equipamiento mental dotado de una ontología intuitiva en la que la noción de “esencia” continúa jugando un papel determinante. La teoría darwiniana viola esta noción proveniente de la biología intuitiva, pero ello no significa que la noción de “esencia” desaparezca de nuestras estructuras mentales más profundas. El conocimiento de una teoría no crea un tipo de expectativas intuitivas que serían consistentes con esa teoría, y que sustituirían a las expectativas intuitivas precedentes. Lo cual significa que la ciencia

ren que las ontologías intuitivas estructuran y guían la percepción. Así, “el cerebro no se limita a construir pasivamente información abstracta a partir de informaciones sensoriales, sino que construye activamente marcos conceptuales para interpretar la información sensorial” (*Ibid.*). Podemos considerar que ésta es otra manera más concreta de referirse a lo que Kant denominaba la “espontaneidad” del entendimiento, es decir, de referirse al hecho de que el sujeto pone algo de su parte en el proceso del conocimiento. Lo que Kant tenía que exponer de manera inevitablemente confusa y hasta torpe, por no disponer de más datos, es ahora aclarado con estos descubrimientos. Por eso, el filósofo debe conocer lo dicho por Kant, pero no puede permanecer sordo ni ciego a los últimos descubrimientos de, en este caso, la neurociencia.

no juega ningún papel en el surgimiento y desarrollo de la ontología intuitiva. Esta última es más bien el obstáculo contra el que la ciencia debe luchar constantemente².

3. Ciencia y ontología intuitiva

Un autor como Nietzsche (*Fragmentos Póstumos* 1888, 14[153])³ ya advirtió que el hecho de que las estructuras cognoscitivas de la razón sean útiles para la supervivencia del hombre no autoriza a efectuar proyecciones epistemológicas de regusto antropocéntrico: la utilidad de estas estructuras no demuestra su verdad absoluta (*Fragmentos Póstumos* 1887, 9[38]).

Muchos años después de Nietzsche, y tal vez desconociendo lo dicho por este autor, Boyer llega a la misma conclusión. Tras afirmar que las ontologías intuitivas son el resultado normal del desarrollo cognitivo, Boyer precisa lo siguiente:

La ontología evolucionada [i.e. la ontología intuitiva que resulta de la evolución] ni es óptima ni necesariamente verdadera. Ciertamente no es exhaustiva —existen ámbitos de la experiencia para los cuales no proporciona ninguna intuición estable. Asimismo, la ontología intuitiva puede muy bien ser metafísicamente [i.e., filosóficamente] poco sólida, postulando cosas tales como “esencias” en las cosas vivas o “creencias” en agentes intencionales sin muchas pruebas. Tales defectos sólo pueden ser esperados en una ontología que fue construida por la selección natural más que por filósofos bien preparados (Boyer 1998, 879).

La ontología intuitiva no fue diseñada por la selección natural para conocer la verdad⁴. Es por ello un error erigirla como criterio de verdad. Como señala Boyer, “la ontología intuitiva del cerebro humano es *filosóficamente incorrecta*” (Boyer & Barrett 2005, 98). Y una de las tareas de la filosofía debería ser la de analizar el problema categorial tratando, en primer lugar, de explicitar el contenido de la ontología intuitiva y, en segundo lugar, de denunciar sus limitaciones epistémicas con el fin de evitar la tentación de elevarla al estatuto de verdad absoluta. Las teorías categoriales de Aristóteles o Kant pueden ser interpretadas

2 Esta falta de coincidencia entre ciencia y ontología intuitiva fue el desencadenante de los estudios sobre las teorías “intuitivas” o “ingenuas” (i.e., “*folk*”) en ámbitos como la física, la lógica, la biología o la psicología. Un autor destacado en el intento de abordar el problema de la ciencia (y muy concretamente el de la biología) desde una perspectiva antropológica es Scott Atran (1998).

3 Cuando se cite un Fragmento Póstumo de Nietzsche, se indicará la fecha y la numeración del Fragmento según la numeración establecida por la edición de Colli-Montinari (Nietzsche 1967-sq).

4 En esto también hay coincidencia con Nietzsche. Cf. *La Gaya Ciencia*, § 354: “El hecho es que no disponemos de ningún órgano propio al *conocimiento*, a la ‘verdad’: no ‘sabemos’ (o creemos o imaginamos) más que eso que puede ser *útil* al interés del rebaño humano, de la especie.”

precisamente como intentos de explicitación de la ontología intuitiva. E intentos como el de Nietzsche pueden ser considerados como denuncias de los intentos por hipostatizar esas categorías. Siguiendo a autores como Nietzsche o como Boyer, habría que distinguir entre el nivel natural (el de la ontología intuitiva) y otro nivel (aquél en el que se mueve la ciencia, y en el que debería moverse la filosofía postdarwiniana⁵) que debería buscar la verdad en un ámbito que, en muchas ocasiones, no coincide forzosamente con el de las expectativas de la ontología intuitiva. Es fácilmente constatable que la ontología intuitiva recorta o clasifica la realidad de manera distinta a como lo hace la ciencia o como lo debería de hacer la filosofía.

Las proposiciones de la ciencia son también, como las de la religión, contraintuitivas. Pero, como queda dicho, ello no significa que debamos colocar a ciencia y religión en el mismo plano, pues las diferencias entre estos dos ámbitos culturales son notables. Mientras que “la religión es una cosa *probable* [...] la actividad científica es tanto cognitiva como socialmente muy *improbable*” (Boyer 2001, 369-370). Por ello, sólo ha sido desarrollada por pocas personas, en pocos lugares y es sólo una parte minúscula de nuestra historia evolutiva. Dadas nuestras características cognitivas, la actividad científica es totalmente “no natural” (Wolpert 1992). La ontología intuitiva (natural) parece estar completamente ausente del ámbito de la ciencia, en la medida en que las proposiciones de esta última parecen contradecir las expectativas intuitivas. Pero ¿significa ello que la ciencia (y en general la cultura adquirida) está exenta de las constricciones de las expectativas intuitivas? Ya sabemos que la respuesta de Boyer es un “no” rotundo:

Las constricciones conceptuales provenientes de la ontología intuitiva están presentes también aquí [...]. La cultura adquirida puede añadir a las intuiciones algún comentario explícito sobre diferentes (o mejores) conceptos y ofrecer alternativas explícitas “no intuitivas”, no cambiar o sustituir las intuiciones mismas (Boyer 1998, 882-883)⁶.

De Cruz y De Smedt (2007) abordan también el problema de la relación entre la ontología intuitiva y la comprensión científica desde una perspectiva evolucionista, analizando el caso concreto de la teoría de la evolución aplicada al hombre. Los autores exponen algo así como

5 La filosofía predarwiniana (como la de Aristóteles o la de Kant) se encontrarían en un nivel intermedio, entre el de la ontología intuitiva y el de la ciencia o el de la filosofía postdarwinianas.

6 La explicación de Boyer está lejos de ser exhaustivamente satisfactoria. Queda por explicarse la cuestión de fondo, a saber: cómo es posible que la mente humana pueda producir ciencia (es decir, explicaciones satisfactorias que son contraintuitivas) a partir de unas estructuras mentales configuradas en consonancia con la ontología intuitiva. La respuesta deberá provenir del campo de las ciencias cognitivas y debería explicar cómo es posible que el hombre, sin modificar su maquinaria mental, pueda proporcionar explicaciones que violan las estructuras de esta maquinaria.

una metateoría de la evolución construida a partir de elementos evolucionistas, situándose así en un terreno que formalmente podría ser útil para una reflexión metafilosófica de corte naturalista.

La distinción entre humanos y no humanos pertenece al ámbito de la ontología intuitiva. Y es posible que algunos estudios sobre la evolución humana estén influidos por esta espontánea división ontológica entre humanos y no humanos, cuando por ejemplo concluyen que la evolución humana es excepcional (i.e., singular) con respecto a la de las demás especies. Por otra parte, el esencialismo⁷ (también resultante de la ontología intuitiva) podría llevar a conclusiones opuestas a ésta: dado que hay una gran similitud genética entre los monos antropoides y el hombre, se probaría implícitamente que ambos comparten la misma esencia. Ello puede conducir a la idea de que los monos tienen habilidades psicológicas similares a las de los humanos (De Cruz & de Smedt 2007, 358). Vemos, pues, que tanto quienes subrayan la singularidad del hombre como quienes insisten en mostrar su familiaridad con los monos son (en el fondo, y a pesar de que los defensores de estas posiciones contrapuestas reivindican para sí su condición de científicos) víctimas de la ontología intuitiva.

Se da, pues, la paradoja de que las ideas científicas han de luchar constantemente con aquello sin lo cual no existirían ideas científicas (i.e., con la ontología intuitiva). El hecho de que las expectativas intuitivas están tan firmemente ancladas en la mente humana explica, desde una perspectiva evolucionista, que nos resistamos a aceptar esas explicaciones que, como la evolutiva, tienden a violarlas (Giroto et al. 2008). Esta resistencia a las ideas científicas está tan extendida que algunos autores no dudan en afirmar que se trata de un “universal humano” (Bloom & Skolnick Weisberg 2007).

7 Sobre el esencialismo en biología, cf. los trabajos de Susan A. Gelman: (Gelman 2003; Gelman & Hirschfeld 1999). El esencialismo en biología tiene importantes consecuencias, pues es un obstáculo mental que dificulta la aparición de la teoría de la evolución. Habría que analizar si las posiciones esencialistas, presentes en otros ámbitos del saber, y muy afianzadas en la filosofía (p.ej., el esencialismo de Platón: las ideas son las esencias invariables de las cosas materiales en constante devenir), no representan también un obstáculo para avanzar explicaciones de corte no esencialista (o no substancialista) en estos ámbitos. Aquí se apreciaría la dificultad, denunciada por autores como Nietzsche, que entraña desprenderse de nociones como el ser, el yo o las causas. El esencialismo está tan firmemente anclado en nuestra ontología intuitiva que las explicaciones que desafían a esta idea encuentran grandes dificultades para ser aceptadas.

4. ¿Una filosofía intuitiva? El caso del dualismo.

El carácter natural del dualismo ha sido subrayado por algunos antropólogos (Astuti 2001; Gell 1998), que son conscientes de enfrentarse a una concepción muy extendida entre sus colegas, según la cual el dualismo sería una característica exclusiva de la civilización occidental. Y también ha sido subrayado por psicólogos como Paul Bloom, al utilizar frecuentemente la expresión “dualismo intuitivo” o al referirse al hecho de que todos somos “Cartesianos naturales” o de que los niños son “dualistas naturales de nacimiento” (Bloom 2004, xiii). El enfoque que él propone para explicar el dualismo es decididamente darwiniano:

Darwin propuso que muchas habilidades mentales emergieron a través de la selección natural —surgieron a través de las ventajas reproductivas que proporcionaron a nuestros antepasados. Pero también estaba claro que muchos de los rasgos exclusivamente humanos no son adaptaciones. Son subproductos de adaptaciones —accidentes biológicos (Bloom 2004, xi).

Entre estas capacidades mentales surgidas accidentalmente a lo largo del proceso evolutivo se encuentra la capacidad de comprender el mundo y las personas, es decir, la capacidad de hacer ciencia o filosofía. Del mismo modo que, por ejemplo, nuestros pies, que fueron inicialmente diseñados por la selección natural como un instrumento para la locomoción, pueden ser usados para jugar a fútbol, nuestros cerebros pueden hacer cosas en este mundo moderno que no proporcionan ventajas reproductivas evidentes como, por ejemplo, hacer ciencia o filosofía. La tesis de Bloom es que algunos de los más interesantes aspectos de la vida mental son una consecuencia de dos capacidades como nuestra comprensión de los cuerpos materiales y nuestra comprensión de las personas: “Vemos el mundo como algo que contiene cuerpos y almas, y esto explica mucho de lo que nos hace humanos” (Bloom 2004, 34), es decir, explica mucho de esas capacidades específicamente humanas que se ponen en funcionamiento cuando hacemos ciencia o filosofía.

El de Descartes es uno de los más destacados intentos a lo largo de la historia del pensamiento por explicitar eso que Bloom denomina “nuestra metafísica ingenua” (Bloom 2004, 5-6), y que coincide con lo que hemos venido llamando “ontología intuitiva”. La única cosa intuitivamente clara para Descartes, que se proponía dudar de todo lo que sabía, es nuestra existencia como seres pensantes. En efecto, Descartes se pregunta: ¿Qué soy yo? Y responde: aunque pueda dudar de mi cuerpo, no hay duda de que soy un ser pensante, es decir, no hay duda de que el yo (el “alma”) existe y de que el cuerpo no es necesario para la existencia del alma. Para Descartes es claro que mente y cuerpo tienen propiedades diferentes, que yo no soy un cuerpo, sino un ser que siente, que actúa y que ocupa un cuerpo. La respuesta cartesiana es un muy buen reflejo de nuestras intuiciones básicas en torno a lo que somos, pues así es como espontáneamente nos vemos a nosotros mismos y

como vemos a los demás. En esta medida, la respuesta de Descartes satisface las expectativas de nuestra ontología intuitiva: es perfectamente “natural”. Y, según Bloom, este dualismo intuitivo común a todos nosotros, y que Descartes supo explicitar, es precisamente el fundamento de “nuestra comprensión de la identidad personal”, i.e., de nuestra psicología intuitiva. (Bloom 2004, 195). El dualismo intuitivo cartesiano muestra nuestro modo de ver el mundo. Podemos comprender qué es lo que nos hace humanos reconociendo que somos cartesianos naturales. Espontáneamente el hombre considera que los estados y entidades mentales son ontológicamente diferentes de los objetos físicos y de los eventos reales. Y una buena explicación de esta actitud es dada por algunas recientes investigaciones en psicología, como las de Henry Wellman (1990), que sostienen que “los niños pequeños son dualistas” (Bloom 2004, 199).

El dualismo favorece de manera decisiva la aparición de la idea de que el “alma” puede sobrevivir a la muerte del cuerpo. Como afirma Bloom, “la creencia en una vida después de la muerte es una consecuencia natural de nuestra perspectiva intuitiva cartesiana” (Bloom 2004, 207). Y ello explica por qué esta creencia está tan extendida y por qué es tan costoso aceptar su falsedad, a pesar de que los científicos cognitivos presenten cada vez pruebas más contundentes a favor de la tesis de que la vida mental (o si se quiere el “alma espiritual”) no es distinta de las fuerzas materiales y, por tanto, no tiene una existencia independiente del cuerpo. Nos hallamos ante otro ejemplo de persistente resistencia a la ciencia. Aquí de nuevo entran en colisión la visión natural del sentido común (la acorde con nuestra ontología intuitiva) y la visión científica. La aplicación del materialismo a eso que genéricamente denominamos “el alma humana” es una hipótesis difícil de digerir, pues es profundamente contraintuitiva. Pero no parece que exista otro camino que desafiar a ese “dualismo natural” contenido en nuestra ontología intuitiva, sosteniendo que la única manera de explicar el hombre y sus productos culturales pasa por la aceptación del materialismo (Sperber 1999). Ello supone la aceptación de que todo residuo dualista ha de desaparecer de la psicología y de la antropología. Y, podríamos añadir, es una invitación para que también desaparezca de la filosofía.

5. Conclusión: metafilosofía, filosofía intuitiva (“*folk-philosophy*”) y filosofía naturalizada.

Parece poco razonable que la filosofía continúe haciendo oídos sordos a ese clamor que proviene del enfoque impulsado por las disciplinas cognitivo-evolutivas y que afecta a importantes ámbitos de la cultura humana. Este enfoque presenta argumentos que son racionalmente convincentes y que, en cuanto tales, deberían interesar a la filosofía. Si en disciplinas como la antropología son cada vez más las voces que se levantan a favor de su naturalización, la filosofía debería, al menos, analizar seriamente la conveniencia de emprender el mismo camino, que pasaría, en primer lugar, por reflexionar sobre sí misma

(i.e., por practicar la metafilosofía desde una perspectiva naturalista). A continuación, y en base a esta reflexión, la filosofía debería considerar la oportunidad de depurarse de esas posiciones en las que ha estado tan firmemente anclada durante muchos siglos. Así, una filosofía naturalizada debería desprenderse de esas posiciones trascendentes (o “metafísicas” en el sentido nietzscheano) muy vinculadas al dualismo. Y ello no debe ser interpretado como una traición a su propia historia. Más bien lo contrario: desde la perspectiva aquí considerada se pone en valor esta historia, pues se reconoce que los intentos por explicitar los mecanismos de eso que se ha venido a denominar “ontología intuitiva” llevados a cabo por grandes filósofos como Aristóteles, Descartes o Kant son el paso previo sin el cual sería imposible efectuar el actual análisis crítico de esos mecanismos. Y se reconoce también el esfuerzo de un autor como Nietzsche que (anticipándose con ello a algunos de los resultados a los que se llega con el enfoque cognitivo-evolutivo aquí considerado) denunció que, en virtud de un paradójico mecanismo explicable en términos naturalistas, esas posiciones que se aferran al dualismo y que niegan, por tanto, la pertinencia del naturalismo, son muy “naturales”, es decir, cuentan con el beneplácito de nuestro sentido común y por ello tienen tanto éxito.

El dualismo no pertenece con exclusividad a ningún ámbito concreto de las ontologías intuitivas (i.e., a la biología intuitiva, a la física intuitiva o a la psicología intuitiva), sino que está presente en todos estos terrenos. Por ello, podría ser considerado como una de las características de la ontología intuitiva en general y, en esta medida, sería un buen candidato a ocupar un lugar central en una hipotética “*folk-philosophy*” (i.e. una filosofía “ingenua”, “natural” o “intuitiva”), cuya existencia efectiva debería constatarse con la ayuda de datos que eventualmente deberían ser proporcionados por la antropología. Si tal “*folk-philosophy*” existiera (y todo parece apuntar a que existe), estaría en principio interesada, en una manera que habría de ser determinada, en todos los ámbitos “*folk*” (“*folk-biology*”, “*folk-psychology*”, “*folk-physics*”, etc), es decir, en todos los ámbitos de las ontologías intuitivas, intentando proporcionar una visión global. Utilizando la metáfora propuesta por Mithen (1996), la “*folk-philosophy*” podría ser representada como los pasillos que unen las capillas de la catedral del saber. Cada capilla representaría un ámbito del saber, y la “*folk-philosophy*” tendría interés en todos ellos. Dado que estas capillas y estos pasillos son el reflejo de la maquinaria cognitiva que resulta de la evolución natural, la “*folk-philosophy*” tiene grandes posibilidades de ocupar un lugar entre los universales humanos.

No parece que ocurra lo mismo con la filosofía, que se sitúa en otro nivel de reflexión. La filosofía (por ejemplo, la practicada en Occidente por Aristóteles, Descartes o Kant) intenta explicitar (aunque probablemente no sea consciente de estar llevando a cabo esta operación) las categorías de la ontología intuitiva que la *folk-philosophy* contiene. La filosofía (paradójicamente de manera inconsciente) ha intentado a lo largo de su historia hacer accesible a la conciencia esas constricciones mentales de la ontología intuitiva que permanecen ocultas.

En otro nivel de reflexión se situaría la metafilosofía, que analiza los supuestos de la filosofía, la cual, a su vez, había explicitado previamente los supuestos de la ontología intuitiva. La metafilosofía intenta explorar las razones (desde una perspectiva naturalista) de por qué, por ejemplo, la ontología de Aristóteles es la que es y es como es. Intenta, pues, explicitar el estatuto de la ontología aristotélica, realizando algo así como su genealogía. Y ello es tanto como efectuar algo así como una genealogía de la razón, del *lógos*, pero no con medios meramente especulativos, sino estrictamente naturalistas.

La metafilosofía debería interesarse no sólo por el ámbito del que se ocupa la filosofía como disciplina (i.e., no sólo por esa ontología intuitiva que recorre todos los ámbitos del saber), sino también por las ontologías intuitivas específicas. Con ello, la metafilosofía se interesaría por ciertos elementos de esos diferentes campos del saber que en su día fueron desgajándose del tronco común de la filosofía. Una reflexión metafilosófica desde el enfoque naturalista aquí considerado tendría la virtud de hacer salir a la filosofía (una vez naturalizada) de su recinto amurallado, haciéndola entrar en relación con los demás campos del saber.

La reflexión metafilosófica contribuiría a que la filosofía, una vez aceptada la conveniencia de su naturalización, tomara conciencia de que, como todos los demás campos de la cultura, está sometida a constricciones cognitivas que dificultan su tarea. Por ello, la filosofía debería aceptar que la ontología intuitiva no es el terreno donde se sitúa la verdad, sino precisamente el terreno donde se sitúa el obstáculo para encontrar la verdad. La filosofía debería luchar contra esos prejuicios que la tradición filosófica dominante había considerado acriticamente que eran una parte fundamental de sus señas de identidad. Si estos prejuicios filosóficos son tan difíciles de abandonar es precisamente debido al hecho de que son prejuicios del sentido común y, en esta medida, de que están profundamente anclados en la mente humana. Entre estos prejuicios ocupa un lugar protagonista esa manera espontánea de pensar las cosas de manera dualista. Si la filosofía quiere seguir haciendo honor a su nombre debe aceptar que los avances en su disciplina pasan por un duro enfrentamiento con esas concepciones “naturales” que se daban por buenas. La filosofía, si sigue en esto el recorrido de otros campos del saber, deberá aceptar su carácter contraintuitivo (i.e., “no natural”), y luchar contra esas concepciones intuitivas (i.e., “naturales”) que han dominado en su seno a lo largo de su historia como el esencialismo o el dualismo. Una filosofía naturalista (que no natural o ingenua) parece la única salida posible para una filosofía que quiere ocupar su lugar con dignidad en el terreno del saber, sin tener que conformarse con verse relegada al papel secundario de intérprete de textos considerados como reliquias exangües. La reflexión metafilosófica concluiría el carácter “natural” de la metafísica (entendido este término en un sentido nietzscheano) y la conveniencia de constituir una filosofía que sería “no natural” o “contraintuitiva” precisamente por ser naturalista.

La reflexión metafilosófica invitaría también a considerar a la filosofía de una manera diferente a la habitual, leyéndola e interpretándola a la luz de lo que ha sido dicho aquí: a partir de una perspectiva cognitivo-evolucionista. Esto no significa arrojar la historia de la filosofía al cubo de la basura, sino más bien interpretarla como los esfuerzos que el ser humano ha hecho para comprender al mundo y para comprenderse a sí mismo, pero subrayando el hecho de que este esfuerzo ha de efectuarse con unas herramientas en principio poco adecuadas a tal fin. La ontología intuitiva ofrece una permanente resistencia que sólo se puede intentar vencer con un paciente trabajo en el que la colaboración de todos es necesaria. La cultura es acumulativa. Y esto nos permite avanzar en el frondoso bosque de nuestra propia comprensión. Pero la filosofía no puede encerrarse en sí misma. No puede consistir en el estéril ejercicio exclusivo de la autorreferencia. Debe ser consciente de que es un producto cultural más, con una serie de características especiales (como es su vocación de proporcionar explicaciones globalizantes) que dificulta enormemente su tarea en una época en que el saber acumulado llega a tener una extensión tal que es imposible abarcarlo todo en una síntesis prodigiosa. No obstante, la filosofía debe continuar profesando que no hay problema que le sea ajeno. Debe reivindicar que su especificidad es precisamente y paradójicamente su vocación generalizante, es decir, su declarada vocación a la ausencia de especificidad. El que sus fuerzas sean limitadas frente a esta grandiosa tarea debe servirle de estímulo para encontrar ayuda en campos del saber que le son afines, que históricamente le pertenecían pero que progresivamente se fueron desmembrando de su tronco común. La conveniencia de emprender una reflexión metafilosófica desde esta perspectiva parece palmaria. Esta reflexión abre las puertas a una naturalización de la filosofía en el contexto general del programa de una naturalización de la cultura. Ahora bien, debe quedar claro que naturalizar la filosofía no significa necesariamente aceptar con sumisión que la filosofía deba construirse por completo con los parámetros del método de las ciencias naturales, pero sí aceptar que la filosofía debe desprenderse de esa actitud arrogante que ha mostrado en muchos momentos de su historia, en virtud de la cual rechazaba la ayuda que le pudieran proporcionar otras disciplinas para comprenderse mejor a sí misma.

De todo lo dicho se desprende la siguiente conclusión, que debería ser confirmada o desmentida por un análisis más detallado de la cuestión: parece plausible la candidatura de la *“folk-philosophy”* a ocupar un lugar entre los universales humanos. Por su parte, hay serias dudas de que la filosofía (tal y como la entendemos en nuestro contexto cultural) pueda ocupar un lugar entre ellos. Afirmar que la filosofía es un universal humano representa dar un paso cuya verosimilitud merece ser examinada y valorada, pues parecen existir buenos argumentos para sostener que eso que denominamos filosofía sólo se da en determinadas circunstancias y en determinadas culturas.

Bibliografia:

- Astuti, R. (2001): "Are we all natural dualist? A cognitive developmental approach". *The Malinowski Memorial Lecture, 2000* [online]. London: LSE Research Online. Available at: <http://eprints.lse.ac.uk/archive/00000471>. Available online: November 2005.
- Atran, S. (1998): "Folk biology and the anthropology of science: Cognitive universals and cultural particulars", *Behavioral and Brain Sciences* 21, 547-609.
- Bloom, P. (2004): *Descartes' Baby. How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*. New York: Basic Books.
- Bloom, P. and Skolnick Weisberg, D. (2007): "Childhood Origins of Adult Resistance to Science", *Science* 18 May, vol. 316, 996-997.
- Boyer, P. (1994): *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Boyer, P. (1998): "Cognitive Tracks of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission", *American Anthropologist* 100 (4), 876-889.
- Boyer, P. (1999): "Human Cognition and Cultural Evolution", in H. L. Moore (ed.): *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, pp. 206-233.
- Boyer, P. (2000): "Natural epistemology of evolved metaphysics? Developmental evidence for early-developmental evidence for early-developed, intuitive, category-specific, incomplete, and stubborn metaphysical presumptions", *Philosophical Psychology* 13, 277-297.
- Boyer, P. (2001): *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Boyer, P. (2008): "Religion: Bound to believe?", *Nature* 445, 23 October 2008, 1038-1039.
- Boyer, P. and Barrett, C. (2005): "Domain Specificity and Intuitive Ontology", in David M. Buss: *The Handbook of Evolutionary Psychology*, Hoboken: John Wiley & Sons, pp. 96-118.
- Carruthers, P., Stich, S. & Siegal, M. (2002): *The Cognitive Basis of Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- De Cruz, H. & De Smedt, J. (2007): "The role of intuitive ontologies in scientific understanding — the case of the human evolution", *Biology and Philosophy* 22, 351-368.
- Dennett, D. C. (2003): *Freedom evolves*. New York: Penguin.
- Dennett, D. C. (2006): *Breaking the spell. Religion as a natural phenomenon*. New York: Penguin.
- Gell, A. (1998): *Art and agency. Anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gelman, S.A. (2003): *The Essential Child: Origins of Essentialism in Everyday Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Gelman, S.A. & Hirschfeld, L.A. (1999): "How Biological Is Essentialism?", in: D.L. Medin & S. Atran (eds.): *Folkbiology*. Cambridge (Ma.): MIT Press, pp. 403-446.
- Giroto, V., Pievani, T., Vallortigara, G. (2008): *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin?* Torino: Codice Editori.

- Hauser, M. D. (2006): *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: Harper Collins.
- Mithen, S. (1996): *The Prehistory of the Mind. A search for the origins of art, religion and science*. Thames and Hudson: London.
- Nietzsche, F. (1967-sq): *Werke, Kritische Gesamtausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter (Hrsg.: Giorgio Colli & Mazzino Montinari).
- Pinker, S. (2002): *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. New York: Penguin.
- Ridley, M. (1996): *The Origins of Virtue. Human Instincts and the Evolution of Cooperation*. New York: Penguin Books.
- Sperber, D. (1996): *Explaining Culture. A naturalistic approach*. Oxford: Blackwell.
- Sperber, D. (1999): "Voir autrement la culture", in R.-P. Droit & D. Sperber: *Des Idées qui viennent*. Paris: Odile Jacob, pp. 91-105.
- Tooby, J. & Cosmides, L. (1992): "The Psychological Foundations of Culture", in J. Barkow, L. Cosmides, & J. Tooby (eds.): *The Adapted Mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. New York: Oxford University Press, pp. 19-136.
- Wellman, H.M. (1990): *The Child's Theory of Mind*. Cambridge (Ma): MIT Press.
- Wolpert, L. (1992): *The Unnatural Nature of Science*. London: Faber and Faber.