



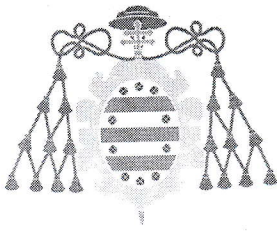
Universidad de Oviedo  
*Universidá d'Uviéu*  
*University of Oviedo*

# CREENCIA RELIGIOSA Y TRANSPARENCIA

Tesis doctoral

Programa de doctorado en Filosofía y Estudios  
Sociales de la Ciencia

Rodrigo Neira Castaño



## RESUMEN DEL CONTENIDO DE TESIS DOCTORAL

<b>1.- Título de la Tesis</b>	
Español/Otro Idioma: Creencia religiosa y transparencia	Inglés: Religious Belief and Transparency
<b>2.- Autor</b>	
Nombre: Rodrigo Neira Castaño	DNI/Pasaporte/NIE:
Programa de Doctorado: Filosofía y Estudios Sociales de la Ciencia	
Órgano responsable: Departamento de Filosofía	

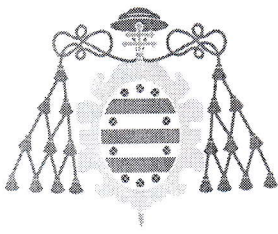
### RESUMEN (en español)

El presente trabajo está encaminado a elaborar una crítica al modelo evidencialista de legitimidad de la conducta doxástica racional y a explorar la posibilidad de definir un concepto de transparencia compatible con las creencias religiosas. Tras un primer capítulo consistente en una familiarización preliminar con el concepto de creencia y con las líneas básicas del modelo evidencialista de legitimidad doxástica, se exponen diversas modulaciones del evidencialismo que serán sometidas a un examen crítico tanto desde el punto de vista de su coherencia interna como desde el punto de vista de su eficacia explicativa. De esta manera, el capítulo segundo está dedicado a aclarar las diferencias entre el evidencialismo tradicional y el evidencialismo conceptual. Dentro del evidencialismo conceptual se desarrolla y critica la versión *fuerte* que presenta Jonathan Adler.

En el tercer capítulo se introduce el concepto de transparencia tomando como base la formulación de Nishi Shah, autor que, en colaboración con David Velleman, ha elaborado una versión del evidencialismo conceptual más matizada que la de Adler. En este capítulo se introducirá, aprovechando un artículo de Absjorn Steglich-Petersen proyectado como crítica al planteamiento de Shah, el problema de la transparencia en relación a las creencias religiosas, creencias cuyo contenido se caracteriza porque no parece susceptible de figurar en un inventario exhaustivo de hechos que constituyan la *faz* del mundo. El capítulo cuarto se interesa por diversas creencias, incluyendo las religiosas, que también manifiestan problemas de integración de acuerdo con los estándares evidencialistas de legitimidad doxástica. Además de en las religiosas, este capítulo cuarto se detiene en las creencias que suponen la existencia de objetos trascendentes a la conciencia del sujeto y en aquéllas que surgen en el contexto de una relación de amistad. Se plantean al hilo de las observaciones que aquí se hacen algunas cuestiones de interés semántico y epistémico, cuestiones como el estatuto del verbo 'saber' o los sesgos afectivos en la formación de creencias.

El capítulo quinto distingue, frente al modelo evidencialista de legitimidad doxástica, un marco epistémico que recibe el calificativo de 'modesto' y elabora sobre esa base una formulación de la transparencia que puede predicarse en principio de las creencias religiosas. El capítulo sexto plantea algunas posibles objeciones que le restan atractivo a la propuesta de solución ofrecida unas páginas más atrás. En el capítulo sexto empieza a perfilarse una formulación de la transparencia inspirada en la concepción kripkeana acerca de las condiciones en las que un determinado movimiento lingüístico está permitido. Con el séptimo capítulo del trabajo, y último, se pretende explorar una posibilidad basada en la asimilación entre la religión y la ficción acerca de las condiciones de aseverabilidad de aquellos enunciados en los que una persona se adscribe a sí misma una creencia religiosa, ya sea incluyendo o sin incluir el verbo 'creer' conjugado en primera persona.

Más allá de la manera de entender la transparencia que se propone con este trabajo, el



resultado es que los enunciados de la religión y los enunciados empíricos obedecen a diferentes parámetros de significación, por lo que parece que no tiene por qué haber conflicto alguno entre ellos. Parece que la religión no es importante porque les proporcione a los seres humanos verdades como las de una ciencia empírica, sino por su sentido como producto de la imaginación humana.

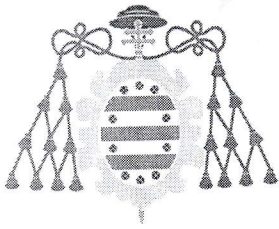
Este trabajo pretende compensar una ausencia que se ha detectado en la bibliografía consultada acerca del fenómeno de la transparencia. Se trata de la aparente dificultad de predicar de un caso de creencia una propiedad que autores como Shah consideran epistemológicamente neutral. A pesar de este punto de partida, ha sido necesaria y crucial para encauzar el trabajo y familiarizarse con el orbe de conceptos involucrados la lectura de valiosos textos de los autores mencionados en las líneas precedentes y también de otros como Miriam McCormick, Roger Pouivet, Bernard Williams, Gareth Evans, David Finkelstein, Richard Moran o John Henry Newman. Las obras concretas utilizadas tanto de los que aquí se mencionan como de otros autores figuran en las referencias.

### RESUMEN (en Inglés)

The current work is aimed at making an exhaustive criticism against the evidentialist conception of rational doxastic behaviour and at exploring the possibility of formulating a concept of transparency compatible with religious beliefs. After an initial chapter which is dedicated to provide a brief introduction about the concept of belief and a basic sketch of the evidentialist conception of doxastic legitimacy, some types of evidentialism are exposed and brought up for a critical discussion both from the perspective of their internal coherence and from the perspective of their effectiveness for theoretical purposes. Thus, the second chapter is dedicated to clarify the differences between traditional and conceptual evidentialism. In the field of the latter, the *strong* version of it put forward by Jonathan Adler is developed and critically analyzed.

The concept of transparency is introduced in the third chapter on the basis of the formulation of Nishi Shah, an author who has elaborated, in collaboration with David Velleman, a version of conceptual evidentialism notably weaker than Adler's. Based on a paper by Absjorn Steglich-Petersen written as a criticism against the approach of Shah, the problem of transparency about religious beliefs —beliefs whose contents do not seem to be able to appear in an all-embracing list of the facts which constitute the *visage* of the world— is discussed firstly. The fourth chapter is about several beliefs —including religious beliefs— which exhibit difficulties to fit in an evidentialist standard of doxastic correctness. Besides religious beliefs, the fourth chapter discusses those beliefs which suppose the existence of objects outside the consciousness and which are formed in the context of relations of friendship. In connection with the utterances made here some interesting questions about semantics and the theory of knowledge arise. They are questions such as the status of the verb 'to know' and the affective bias in the formation of beliefs.

Facing the evidentialist conception of doxastic legitimacy, the fifth chapter distinguishes an epistemic background which is named 'modest', and on this basis suggests a formulation of transparency which in principle is able to be predicated of religious beliefs. The sixth chapter sets out some possible objections aimed at diminishing the attractive of the solution proposed some pages earlier. The sixth chapter starts outlining a new formulation of transparency inspired by the kripkean view about the conditions in which a given linguistic movement is allowed. After that, the seventh and last chapter of the work tries to find some similarities between the religion and the fiction before exploring a possibility about which conditions could allow a speaker to pronounce those statements used by a person to attribute herself a religious belief, either or not headed by the verb 'to believe' in the first person.



Beyond the concrete view about transparency suggested in this work, one of the results it arrives at is that it seems that religious and empirical statements follow different patterns of meaning, so that it should not be any conflict between them. The religion is not important because it provides human beings with truths alike the ones of natural science, but because of its sense as a product of human imagination.

The bibliography looked up while learning about the topic of transparency had a significant and noteworthy absence. It had to do with the apparent difficulties posed by the notion of transparency as a property of beliefs in relation to religion. This was especially remarkable since authors like Shah himself consider that transparency is a neutral phenomenon from an epistemological perspective. However this starting point, an attentive reading and the study of many valuable texts have been essential to guide the elaboration of this work and become acquainted with the universe of concepts related to the subject. Besides the works of the authors already mentioned in this abstract, several essays and papers written among others by Miriam McCormick, Roger Pouivet, Bernard Williams, Gareth Evans, David Finkelstein, Richard Moran and John Henry Newman have been very useful. The specific texts of them and others which have been used can be found in the references.

**SR. PRESIDENTE DE LA COMISIÓN ACADÉMICA DEL PROGRAMA DE DOCTORADO *FILOSOFÍA Y ESTUDIOS SOCIALES DE LA CIENCIA***

## AGRADECIMIENTOS

He tenido el honor y la suerte de que una mañana de otoño de 2011 Luis Valdés Villanueva aceptara dirigir mi tesis doctoral. Su paciencia conmigo a lo largo de estos años ha sido infinita. Nunca saldaré la deuda que tengo con él, de la cual hay un pequeño aunque elocuente testimonio en las referencias contenidas al final de este trabajo. No han faltado su apoyo y comprensión en los abundantes momentos de duda, incertidumbre y desaliento.

Quiero dar las gracias a mi familia por haber hecho siempre lo posible por evitarme distracciones innecesarias y respetar mis absorbentes ritmos de trabajo.

Desde los albores de mi vocación filosófica he podido contar con la ayuda, experiencia y conocimientos de muchas otras personas de dentro y fuera de la universidad. Sería injusto no mencionar aquí el nombre de Noemí Marelli y de los profesores Modesto Gómez Alonso, Pedro Rivas Nieto y Miguel Ángel Quintana Paz. Qué lejos quedan hoy las gélidas y soleadas tardes en Salamanca.

# ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	1
Planteamiento general.....	1
Algunas consideraciones conceptuales.....	6
La transparencia más allá de la creencia: Finkelstein y Shoemaker.....	9
Resumen.....	13
<b>Capítulo I. El concepto de creencia y el evidencialismo</b> .....	15
Caracterización preliminar de la creencia.....	15
¿Es posible creer a voluntad?.....	27
Evidencialismo y calificación epistémica.....	34
<b>Capítulo II. Extrinsecismo e intrinsecismo doxásticos</b> .....	38
El evidencialismo tradicional.....	38
La ética de la creencia en el evidencialismo tradicional.....	43
La reacción crítica de James.....	45
El evidencialismo conceptual de Adler.....	51
El recurso a la Paradoja de Moore.....	54
La incontinencia doxástica: una dificultad para la concepción de Adler.....	60

Absurdo en el pensamiento: un argumento adicional en contra de la concepción de Adler.....	72
<b>Capítulo III. Evidencialismo conceptual mitigado.....</b>	<b>81</b>
Consideraciones en contra del evidencialismo extremo.....	81
La apelación de Velleman al diseño evolutivo: una concepción teleologista.....	85
El evidencialismo conceptual mitigado de Shah: una apelación a la naturaleza de la deliberación acerca de qué creer.....	90
¿En qué sentido es posible deliberar acerca de qué creer?.....	94
El dilema del teleologista: una crítica a la postura de Velleman.....	99
Objeciones al planteamiento de Shah.....	106
Una objeción más general al planteamiento de Shah: la propuesta de Steglich-Petersen.....	113
<b>Capítulo IV. Los límites del evidencialismo y la respetabilidad de las creencias.....</b>	<b>127</b>
Objeciones generales y objeciones específicas.....	127
La creencia en la existencia de objetos trascendentes a la conciencia.....	131
Creencias que involucran relaciones de amistad.....	141
La creencias religiosas y su difícil encaje en el modelo evidencialista de legitimidad.....	149
Anticipación a una posible respuesta evidencialista.....	166

Trasparencia, evidencialismo y un dilema.....	171
<b>Capítulo V. Creencias religiosas y marcos epistemológicos.....</b>	<b>177</b>
Los problemas del concepto de transparencia en Shah y Steglich-Petersen.....	177
La epistemología ambiciosa: concepto, aspiraciones y dificultades.....	185
Ineficacia dialéctica de la epistemología ambiciosa en contra de los escenarios escépticos.....	187
Las creencias religiosas en el marco de una epistemología ambiciosa.....	192
La solución fideísta.....	200
¿Pueden ser transparentes las creencias religiosas en una epistemología ambiciosa?.....	207
La epistemología modesta: caracterización.....	209
La transparencia de las creencias religiosas desde el punto de vista de una epistemología modesta.....	212
<b>Capítulo VI. Consideraciones acerca del antirrealismo semántico.....</b>	<b>220</b>
Examen de la solución realista.....	220
El antirrealismo semántico.....	229
El problema de la adscripción de significado.....	235
El problema de la adscripción de significado y la imposibilidad de un lenguaje privado.....	245
Un problema para el lenguaje en general.....	252



Una referencia al intuicionismo matemático.....	260
Condiciones de aseverabilidad y creencias religiosas.....	263
<b>Capítulo VII. Ficcionalismo teológico.....</b>	<b>269</b>
Sentido y referencia en la ficción.....	269
Reacciones emotivas a la ficción.....	277
Exposición de la paradoja.....	280
La teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad.....	285
Respuesta a la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad.....	291
Walton y la teoría de la emotividad ante la ficción como simulación.....	297
Ficción y analogías.....	303
Repercusión en relación a las creencias religiosas.....	306
<b>Conclusión.....</b>	<b>315</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>324</b>

# INTRODUCCIÓN

## PLANTEAMIENTO GENERAL

La elaboración del siguiente trabajo ha estado inspirada por la constatación de una llamativa e intrigante omisión en un sector de la literatura filosófica reciente. Bastará decir por ahora, antes de formular con precisión un problema a cuya aclaración lógica y desentrañamiento estará dedicada una parte significativa de la investigación que está por venir, que hay determinadas creencias, por lo demás bastante comunes y asumidas con naturalidad, que no parecen satisfacer a primera vista una propiedad que deberían satisfacer en tanto que creencias. Richard Moran (2001) observa que, cuando uno examina la cuestión acerca de si cree que  $p$ , obtendrá la respuesta que busca examinando la cuestión acerca de si la creencia en que  $p$  es verdadera o falsa:

Ordinarily, if a person asks himself the question “Do I believe that P?”, he will treat this much as he would a corresponding question that does not refer to him at all, namely, the question “Is P true?”. And this is not how he will normally relate himself to the question of what someone else believes. [Habitualmente, si una persona se hace a sí misma la pregunta “¿Creo que  $p$ ?”, le dará un tratamiento semejante al que le daría a una pregunta que no hace referencia en absoluto a ella, la pregunta “¿Es  $p$  verdadera?”. Y no es así como normalmente se relaciona con la pregunta acerca de lo que otra persona cree] (p. 60).

En este fragmento, Moran señala que la pregunta acerca de si uno cree que  $p$  y la pregunta acerca de si  $p$  es verdadera se solapan, pero también observa que, para responder a la pregunta acerca de si otra persona cree que  $p$ , no se tiene en cuenta si  $p$  es verdadera, por lo que hay una asimetría dependiendo de si la pregunta va en primera o en tercera persona. El fenómeno descrito hasta ahora se conoce como *transparencia* desde que Roy Edgley (1969, pp. 90-1) le pusiera nombre.

La transparencia llama la atención sobre el fenómeno que consiste en que una pregunta acerca de la constitución psíquica del sujeto que se la plantea es equivalente a una pregunta distinta vertida hacia el exterior. Cuando a uno le preguntan si cree que  $p$ , su respuesta tendrá en cuenta el examen de si  $p$  es el caso, como si la pregunta acerca de su creencia y la pregunta acerca de si  $p$  es el caso se solaparan en una única pregunta. ¿Cómo se explica este fenómeno?, ¿cómo se explica

que la indagación personal acerca de si uno cree que  $p$  se resuelva en la consideración de si  $p$  es el caso cuando ambas cuestiones son en principio independientes la una de la otra? Entendiéndola como un fenómeno genuino, es decir, previo a cualesquiera tomas de partido epistemológicas, Nishi Shah (2003) encuentra en la transparencia un eficaz argumento a favor de una plasmación del evidencialismo entendido como la doctrina de la proporción entre la creencia y la evidencia. Shah parece asentar su teoría sobre el supuesto de que, al preguntarse si cree que  $p$ , más que iluminarla o sacarla a la luz de una superficie consciente, uno determina su constitución doxástica, pero no arbitrariamente o de acuerdo con el parecer de su voluntad, sino atendiendo a lo que puede llamarse la *legalidad específica* del concepto de creencia. En tanto que el sujeto hace uso del concepto de creencia al formular la pregunta doxástica, se activa para él la prescripción de creer que  $p$  sólo si  $p$  es el caso, de tal manera que las operaciones que tendrá que efectuar para resolver la cuestión se reducen a seleccionar aquellas consideraciones que sean relevantes con respecto a si  $p$  es el caso y a formarse un juicio atendiendo a lo que se desprende de ellas. Por eso para Shah la cuestión fáctica acerca de si uno cree en que  $p$  es indiscernible de la cuestión deliberativa acerca de si uno ha de creer que  $p$  o simplemente acerca de si creer que  $p$ . Y, dado que en la cuestión deliberativa acerca de si creer que  $p$

interviene el concepto de creencia, el cual trae consigo una legalidad específica, el sujeto de la deliberación tendrá que atenerse a la evidencia a su alcance para que la deliberación que ha emprendido resulte en la formación de una creencia.

Shah actualizará esta concepción de la transparencia como un rasgo de la deliberación acerca de qué creer en un artículo escrito en colaboración con David Velleman (cfr. Shah y Velleman 2005), y más adelante será expuesta en detalle y señaladas sus deficiencias. Lo dicho hasta ahora debe servir para formular y dar sentido al problema básico en el que se originan estas reflexiones, el problema sucintamente anunciado unas líneas más arriba. Shah sostiene que la transparencia debe entenderse como el fenómeno que consiste en que, cuando uno se interna en una reflexión en la que interviene el concepto de creencia, se activa la prescripción de creer que  $p$  sólo si  $p$  es el caso, por lo que sólo acatando esa prescripción puede uno formarse una creencia. Pues bien, si a esto se le añade que la manera de determinar si  $p$  es el caso es seleccionando la evidencia relevante y emitiendo un juicio de acuerdo con ella, entonces parece que algunas creencias, aquéllas comúnmente etiquetadas como religiosas, no parecen admitir la transparencia, es decir, no parecen ser susceptibles de que la transparencia se predique de ellas. Puede que la cuestión de

la verdad o la falsedad de creencias como la transustanciación o la metempsicosis no se resuelva atendiendo a la evidencia disponible, con la cual, en todo caso, no guardan proporción alguna. Teniendo esto en cuenta, ¿cómo se explica la persistencia consciente de las creencias religiosas?, ¿no podría ser que las creencias religiosas fueran inmunes a la evidencia?, ¿no podría ser que las creencias religiosas estuvieran desajustadas, ora con la evidencia que puedan tener en contra, ora con aquello que pudiera entenderse como evidencia a su favor? En definitiva, ¿cómo puede ser que las creencias religiosas sobrevivan al examen de sus credenciales epistémicas a cargo del sujeto que las tiene?

Así, pues, parece que las creencias religiosas son refractarias a la transparencia. A partir de ahí se plantea el siguiente dilema: si se transige con la excepcionalidad de las creencias religiosas, la neutralidad epistemológica de la transparencia se ve comprometida, mientras que si se pretende negar que la transparencia no sea otra cosa que la consecuencia de una previa toma de partido epistemológica a favor del evidencialismo, entonces se hace necesario ensayar una manera de entender la transparencia que no adolezca de la deficiencia de no poder integrar las creencias religiosas. Ya se opte por uno u otro término del dilema, la concepción de Shah se torna

problemática, puesto que admitir la conclusión de que las creencias religiosas no son transparentes supone negar que la transparencia sea un hecho inconcuso asociado a las propias creencias, mientras que, para garantizar el carácter primario de la transparencia como fenómeno asociado a las propias creencias, hay que enmendar la concepción de Shah acerca de la transparencia. Se indagará en el segundo término del dilema, puesto que, al implicar el desarrollo de una formulación de la transparencia que no sea tributaria del evidencialismo, no sólo resulta filosóficamente más estimulante, sino que además puede proporcionar los instrumentos lógicos necesarios para sugerir una manera de predicar la transparencia de creencias no religiosas pero de encaje también problemático en un modelo de legitimidad doxástica cifrado en la adecuación a la evidencia.

### **ALGUNAS CONSIDERACIONES CONCEPTUALES**

Antes de proseguir, conviene precisar cómo se está entendiendo aquí y se entenderá de ahora en adelante la transparencia en contraste con otro sentido que puede revestir el mismo término. Si en los párrafos precedentes la transparencia se ha expuesto como un fenómeno que se manifiesta en la reflexión del sujeto encaminada a determinar si cree que  $p$ , la transparencia puede entenderse también como

predicándose de los estados mentales de una persona en relación a ella. En este nuevo sentido de cuya existencia se advierte aquí, la transparencia tiene que ver con el carácter estrictamente inmediato del conocimiento que un sujeto tiene acerca de sí mismo y sobre cuya base efectúa las autoadscripciones sinceras de una inagotable multiplicidad de miedos, aspiraciones, inquietudes, etcétera. Entendida en estos términos, la transparencia tiene que ver con un conocimiento, si se quiere, no empírico, es decir, sin la determinación de un aquí y un ahora ni la intervención de un dispositivo material de captación sensorial, cuyo objeto es la propia vida psíquica consciente. Paul Boghossian (1994) acuña la expresión ‘transparencia epistémica’ para designar esta variedad de transparencia antes de introducir algunas consideraciones que la vuelven problemática: por ejemplo, suponiendo una concepción externista de la identidad de los contenidos mentales, puede ser imposible que un sujeto se percate *a priori* de que dos enunciados distintos en cuanto a su expresión lingüística sean idénticos en cuanto a su significado o de que dos enunciados idénticos en cuanto a su expresión lingüística no tengan el mismo significado; es decir, si se admite que la identidad de los estados mentales se determina de manera externista, es dudoso que la transparencia epistémica sea viable. Asimismo, la transparencia epistémica, el acceso estrictamente inmediato a los objetos de la



propia constitución psíquica, está conectada con el especial crédito epistémico que reciben las autoadscripciones de estados mentales. Merced a la transparencia epistémica, una persona no tiene la necesidad de recurrir a la consideración de la evidencia disponible para conocer sus deseos, incertidumbres, dudas o esperanzas, por lo que sus autoadscripciones de estados mentales no tienen el carácter hipotético ni están transidas de la falibilidad de las alioadscripciones de segunda o de tercera persona. Donald Davidson (1987) sostiene que en la vida ordinaria —un caso aparte podría constituirlo el de un pintor que plasmara en un lienzo pulsiones desconocidas— uno conoce sus estados mentales antes de manifestarlos en palabras o gestos:

It is seldom the case that I need or appeal to evidence or observation in order to find out what I believe [...] Even when I have evidence, I seldom make use of it [...] In general, the belief that one has a thought is enough to justify that belief. [Rara vez es el caso de que necesite o tenga que apelar a la evidencia para averiguar lo que creo (...) Aun cuando tengo evidencia, rara vez hago uso de ella (...) En general, la creencia en que uno tiene un pensamiento basta para justificarla] (p. 441).

Pero si, como pretende el externismo, se admite la individuación de los contenidos mentales sobre la base de una relación del sujeto con

factores que no están en su cabeza y que puede no conocer, el especial crédito epistémico que se les concede a las autoadscripciones de estados mentales de una persona queda en entredicho. Davidson observa que, si en la determinación de la referencia de un nombre intervienen factores externos, el sujeto que lo usa en la autoadscripción de un estado mental puede no haber identificado correctamente sus pensamientos, es decir, puede ignorar el verdadero contenido de sus pensamientos. La transparencia epistémica concuerda con la peculiar autoridad que se le concede al sujeto desde el punto de vista de sus autoadscripciones de estados mentales, puesto que niega que haya mediación alguna entre la ocurrencia de un estado mental y la conciencia del sujeto acerca de la identidad de ese estado mental.

#### **LA TRANSPARENCIA MÁS ALLÁ DE LA CREENCIA: FINKELSTEIN Y SHOEMAKER**

No hace falta insistir en que los dos sentidos de transparencia expuestos en los párrafos precedentes están relacionados: la transparencia que consiste en el solapamiento de la cuestión acerca de la creencia en que  $p$  con la cuestión acerca de si  $p$  proporciona el autoconocimiento del sujeto en cuanto a sus creencias, si bien de una

manera peculiar, puesto que exige responder a la pregunta de si  $p$ . En cambio, cuando lo que está en juego es la determinación de los propios miedos, aspiraciones, inquietudes, etcétera, la deliberación personal no se solapa con la cuestión acerca de si el contenido  $p$  de cualquiera de esos estados mentales es el caso. ¿Se sigue de ahí que el modelo de autoconocimiento que proporciona la transparencia no puede trasladarse de alguna manera más allá de la creencia? Algunos textos de Sydney Shoemaker (cfr. Shoemaker 1988; Shoemaker 1994) pueden entenderse como un intento de explorar la posibilidad de aplicar el modelo de la transparencia al autoconocimiento del sujeto en lo que concierne a sus deseos. Dentro de un proyecto teórico más amplio que aspira a establecer una explicación del autoconocimiento que no esté basada en echar mano de un acceso introspectivo a la propia vida psíquica, Shoemaker invita a imaginar a una persona que tuviera atrofiada la capacidad de acceder introspectivamente a su propia vida psíquica. Esa persona, para responder a la pregunta de si cree que  $p$ , examinaría si  $p$  es el caso, por lo que no manifestaría deficiencia alguna en su manejo del concepto de creencia. Pues bien, a partir de ahí, la idea de Shoemaker es que la persona sin acceso introspectivo a sus propios estados mentales tampoco manifestaría deficiencia alguna en su manejo del concepto de deseo: al igual que responde a la pregunta de si cree que

*p* respondiendo a la pregunta de si *p*, la persona sin acceso introspectivo a sus propios estados mentales podrá determinar su deseo a propósito de X mediante la consideración de si aceptaría X en el supuesto de que alguien se lo ofreciera; es decir, si la pregunta acerca de la propia creencia en que *p* colapsa en la consideración de si *p*, la pregunta acerca del propio deseo de X ha de colapsar en “¿Te doy X?”. Pero si un acceso introspectivo a la propia vida psíquica no explica ningún fenómeno relacionado con el autoconocimiento que no pueda explicarse de otra manera, entonces, por economía evolutiva y por lo menos en cuanto concierne a los propios deseos, ¿qué sentido tiene postularlo?:

It would certainly be bizarre to suppose that, having endowed creatures with everything necessary to give them a certain very useful behavioral repertoire — namely that of creatures with normal human intelligence, rationality and conceptual capacity [...]— Mother Nature went to the trouble of installing in them an additional mechanism [...] whose impact on behavior is completely redundant. [Sería ciertamente extraño suponer que, habiendo dotado a las criaturas de todo lo necesario para proporcionarles un muy útil repertorio de conductas —digamos que el de criaturas de inteligencia humana normal, racionalidad y capacidad conceptual (...)— la Madre Naturaleza se tomara la molestia de de instalar en ellas un mecanismo adicional (...) cuyo impacto en la conducta es completamente redundante] (Shoemaker 1994, p. 285).

David Finkelstein (1999) responde a este planteamiento de Shoemaker señalando algunas de las deficiencias más conspicuas que presenta: para Finkelstein, el nervio del argumento de Shoemaker tal como se ha resumido más arriba es la consideración de que todo lo necesario a la hora de determinar el propio deseo a propósito de X es examinar cómo se respondería a la pregunta de si se acepta X en el supuesto de que alguien lo ofreciera. Pero Finkelstein sostiene que esto no es tan diáfano como Shoemaker parece pretender: al fin y al cabo, no es difícil imaginar situaciones en las que una persona desee algo y a la vez lo rechace si le ofrecen dárselo, por lo que la conexión entre “¿Deseo X?” y “¿Aceptaría X si me ofrecieran dármelo?” no parece ser tan rígida como la que pueda haber entre “¿Creo que  $p$ ?” y “¿Es verdad que  $p$ ?”. Además, si la conexión fuera igual de rígida en ambos casos podrían producirse diálogos verdaderamente llamativos salvo como broma: uno podría interpretar que cuando alguien le pregunta si desea tener hijos le está ofreciendo darle los suyos o incluso tenerlos en colaboración: “A: ‘¿Te gustaría tener hijos?’ B: ‘¿Me estás ofreciendo que tengamos hijos?’”. Más adelante (2010), Finkelstein negará que la transparencia proporcione un modelo que pueda extenderse hasta el punto de constituir una explicación general del autoconocimiento: hay múltiples estados mentales, como puedan ser las fobias a animales, alimentos u objetos, los celos o la tristeza,

que no se adoptan a partir de una deliberación personal regida por una normatividad específica y en las que, aun a pesar de ello, se da, al igual que en las creencias, el autoconocimiento del sujeto.

## **RESUMEN**

En los párrafos precedentes se ha ofrecido una definición preliminar de la transparencia, se ha expuesto un problema relacionado con ella y se ha señalado un sentido en el que puede ser relevante en las discusiones acerca del autoconocimiento. No conviene acabar este acercamiento introductorio sin una breve descripción de los pormenores del trabajo hasta el momento en el que se plantea el problema de la transparencia y las creencias religiosas. Al cabo de una familiarización con el concepto de creencia, el trabajo procederá a ocuparse del evidencialismo en tanto que concepción epistemológica estándar. Al distinguir diversas modulaciones que puede presentar el evidencialismo, se situará en su contexto teórico la propuesta de Shah acerca de la transparencia. La idea de estos capítulos es proporcionar argumentos convincentes en contra del evidencialismo; esto no se traducirá sólo en el intento de señalar las debilidades de los diversos modelos evidencialistas que se consideren, sino también en establecer los límites del evidencialismo como instancia explicativa para las

creencias: el controvertido encaje de determinadas creencias en el evidencialismo puede también ser culpa de un defecto no en la pieza que hay que encajar, sino en el hueco en el que se pretende que la pieza encaje. Pero si resulta que hay argumentos para prescindir del evidencialismo, entonces habrá que buscar una formulación de la transparencia purgada de servidumbres evidencialistas, es decir, explorar la posibilidad de separar la transparencia del evidencialismo. Un intento de realizar este proyecto puede articularse como la elaboración de un concepto de transparencia que pueda predicarse de las creencias religiosas, creencias que no cumplen los estándares evidencialistas de corrección en condiciones reflexivas, creencias de escasa o nula sensibilidad a la evidencia o, si se prefiere, a primera vista opacas en oposición a transparentes a la manera de Shah.

# CAPÍTULO I

## EL CONCEPTO DE CREENCIA Y EL EVIDENCIALISMO

### CARACTERIZACIÓN PRELIMINAR DE LA CREENCIA

Parece indudable que la creencia y la verdad mantienen una relación singular, una relación que Bernard Williams (1973) ha tratado de expresar diciendo: “Beliefs aim at truth” [“Las creencias apuntan a la verdad”] (p. 136). Se observa que las creencias se califican como verdaderas o falsas dependiendo de si la proposición que constituye su objeto es verdadera o falsa y que cuando alguien se autoadscribe una creencia —cuando declara que cree que  $p$  o que tiene la creencia en que  $p$ — expresa en algún sentido que  $p$  es el caso; al igual que la suposición o la imaginación, la creencia es *cognitiva*, puesto que proyecta la imagen de una situación posible como verdadera, mientras que las actitudes *conativas* representan su contenido como algo revestido de ciertas cualidades pero que aun así no se da en el mundo.



¿Cómo se distingue entonces la creencia de las demás actitudes cognitivas? ¿Qué diferencia hay entre entender una proposición como verdadera a la manera de la creencia y entender la misma proposición como verdadera a la manera de la suposición o de la imaginación? Una posibilidad consiste en esgrimir que la creencia explica en parte la conducta: uno sale a la calle con un paraguas porque cree que está lloviendo y porque desea llegar al lugar al que se dirige sin mojarse la ropa; la ecuación es que la conducta es igual a la creencia más el deseo. Pero ¿no pueden darse escenarios análogos con respecto a otras actitudes cognitivas? ¿Acaso los niños que juegan en el patio e imaginan que un rectángulo de tiza trazado en la pared es una portería no manifiestan la misma conducta que si el rectángulo de tiza trazado en la pared fuera de verdad una portería?

Así, pues, si hay al menos otra actitud cognitiva que pueda hacer que el agente observe la misma conducta que si creyera la correspondiente proposición, entonces parece que la especificidad de la creencia no puede residir en su relación con la conducta del sujeto que la tiene —aunque sea indudable que esa relación se da—. Un intento de aclaración acaso más prometedor puede obtenerse de un esfuerzo adicional por desentrañar la formulación de Williams expuesta un poco más arriba: las creencias apuntan a la verdad.

Nótese que la verdad de la proposición no se tiene en cuenta a la hora de imaginar que  $p$ : uno puede imaginar que  $p$  sin plantearse la cuestión de si  $p$  es el caso —sin considerar relevante la indagación fáctica acerca de si  $p$  es verdadera—. Frege (2005) subraya que cuando uno lee un poema épico no se pregunta por la referencia de las oraciones —por la cuestión de si son verdaderas o falsas—, sino que se da por satisfecho con su sentido —con el pensamiento que expresan—, puesto que su interés en ese caso apunta al deleite estético y no al conocimiento de los hechos que hayan sucedido: “Es entonces la aspiración hacia la verdad la que nos impulsa sobre todo a avanzar del sentido a la referencia” (p. 35). Pero cuando se trata de adoptar o de modificar una creencia sí se tiene en cuenta su verdad, de ahí que se diga de la creencia que es verdadera o falsa dependiendo de si lo es su contenido: mientras que la creencia es permeable a la verdad de su contenido, la imaginación no lo es.

Williams señala otros rasgos como característicos de la creencia aparte de su apuntar a la verdad: la creencia suele expresarse mediante una aserción: “The most straightforward or elementary expression of my belief that  $p$  is the assertion *that p*” [“La manera más directa o elemental de expresar la creencia de que  $p$  que uno tiene es mediante la aserción *de que p*”] (p. 137). Cuando uno enfatiza la creencia,

puede ser que trate de advertir a su interlocutor de lo poco seguro que está de lo que dice. Con respecto a esta segunda característica que menciona Williams, conviene hacer notar que en la autoadscripción de creencia —por la que se entiende aquí la articulación lingüística de la forma “Creo que  $p$ ”— se manifiesta el fenómeno de la peculiar autoridad que se le concede al agente cuando habla de su devenir psíquico, cuando dice, por ejemplo, “Hoy tengo migrañas”, “Quiero irme a la cama temprano” o “Me apetece un helado”. Si alguien desconfía de una autoadscripción de ese tipo será más bien porque sospecha que es insincera que porque la considere epistémicamente endeble a la manera de una proposición empírica cualquiera. ¿Qué conocimiento debe tener uno de su propio devenir psíquico para que se le conceda esa autoridad de primera persona? David Finkelstein (2010, esp. 23-33) distingue a este respecto tres modelos de explicación: el detectivismo considera que el agente tiene un acceso cognitivo privilegiado a sus propios estados psíquicos, por lo que puede asemejarse al espectador que presencia un suceso desde una perspectiva óptima, lo que produce una representación de especial fiabilidad; el constitutivismo sostiene que son las autoadscripciones del propio agente las que determinan en buena medida la identidad de los hechos psíquicos a los que se refieren; y el expresivismo, concepción por la que se decanta el propio Finkelstein,

niega que las autoadscripciones sean informes de hechos internos y las asimila con fenómenos como las sonrisas o las muecas de repulsión, que dejan traslucir la condición psíquica del agente sin que nadie pretenda que proporcione evidencia adicional alguna. La autoridad de primera persona parece cristalizar en una asimetría característica cuyo eco resuena en la afirmación de Wittgenstein (1988a) de que el uso de las fórmulas lingüísticas de autoadscripción de creencias en presente es análogo al de las correspondientes aserciones sin el verbo de actitud proposicional, mientras que el mismo fenómeno no se reproduce en el caso de las alioadscripciones: “Digo del otro «Parece creer que...» y otros lo dicen de mí. Ahora bien, ¿por qué no lo digo nunca de mí mismo, ni siquiera cuando los demás lo dice de mí *con razón?*” (p. 441).

Un problema que plantea el propio Williams al hilo del segundo rasgo característico que predica de la creencia trata acerca de si cabe adscribir creencias a los animales que carecen de un lenguaje articulado. Al decir que la manera natural de expresar una creencia es mediante la aserción, Williams no pretende negar que adscribir creencias a los animales no lingüísticos sea legítimo en cierto sentido: se admite que los animales no lingüísticos pueden tomar una cosa por otra —interpretar, por ejemplo, que un autómata construido como

medio de observación es un miembro de su especie—, pero ¿sobre la base de qué se pretende que un animal no lingüístico tenga los conceptos que intervienen en la adscripción de creencia que se le hace? La idea de Williams es que las creencias que se le adscriben a un animal no lingüístico son aquéllas que contienen los mismos conceptos de los que se echa mano para explicar su conducta: un perro gruñe y enseña los dientes cuando un intruso se acerca a la valla del jardín, pero al cabo de unos segundos descubre que en realidad se trata de su dueño y entonces agita la cola y emite ladridos agudos en expresión de alegría; parece natural decir en ese supuesto que el perro ha tomado a su dueño por un intruso o que el perro *creía* que su dueño era un intruso, pero no resulta tan natural decir que el perro ha tomado al boticario del pueblo por un intruso o que creía que el boticario del pueblo era un intruso: la conducta del perro al ladrar inquieto y agitar la cola se explica por el hecho de que el individuo satisface la descripción de ser su dueño, pero no tiene nada que ver con que además sea el boticario del pueblo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Hans-Johann Glock (2009) se ha ocupado de la cuestión de hasta qué punto cabe decir que los animales tienen conceptos, y su propuesta pone de manifiesto cierta semejanza con la de Williams. Glock considera que la posesión de conceptos está vinculada con la capacidad de hacer clasificaciones normativas, clasificaciones susceptibles de ser acertadas o erróneas. Pero una clasificación sólo puede ser acertada o errónea si el agente que la hace puede ser responsable de su acierto o

Como tercer rasgo característico de la creencia, Williams distingue la idea de que la aserción de  $p$  —por más que sea la manera más natural de expresar la correspondiente creencia, cosa que ha llevado a la consideración del fenómeno de la autoridad de primera persona— no es condición necesaria ni suficiente para tener la creencia en que  $p$ . Es obvio que uno puede no expresar sus creencias sin dejar por ello de tenerlas. Pero lo que interesa a Williams es la posibilidad de que la aserción de  $p$ , en tanto que expresión de la correspondiente creencia, sea insincera. De ahí extrae Williams la conclusión de que tener una creencia no puede consistir en la mera aceptación de su contenido — al menos si se entiende que aceptar el contenido de una creencia es lo mismo que realizar un acto de habla—, por cuanto que uno puede declarar que acepta  $p$  en el sentido de que reconoce que  $p$  es el caso sin creer por ello que  $p$ . Al decir en alto que acepta la invitación a una fiesta, uno realiza el acto de aceptar la invitación a la fiesta — declarar que se acepta la invitación es aceptar la invitación— al margen de que tenga la intención de asistir, y ése mismo acto lingüístico de aceptar lo realiza al responder que acepta con el verbo

---

error, y para eso es necesario que pueda evaluarla dependiendo de si ha actuado a favor o en contra de su intención de seguir la norma. La cuestión fundamental que Glock trata de desentrañar es si la capacidad de hacer clasificaciones normativas es patrimonio exclusivo de los animales lingüísticos.

en primera persona a la pregunta de si acepta que  $p$  es el caso: la aceptación, cuando se refiere tanto a la invitación a una fiesta como a la verdad de una proposición, puede ser insincera; es decir, la creencia es aquello en relación a lo cual la aceptación puede constituir una representación translúcida o mendaz, al igual que la intención es lo que hace que la aceptación sea sincera o insincera. John Austin (2005, esp. 421-22) sostiene que los verbos realizativos —aquellos con los que el hablante puede realizar una acción cuando los usa en presente— están diseñados para que los usen personas cuya condición psíquica satisfaga ciertos requisitos: el hablante que promete algo sin tener la menor intención de cumplirlo incurre en un uso abusivo del verbo, pero no por ello deja de haber hecho una promesa —no puede tratar de justificarse por no haberla cumplido diciendo que, como no tenía la menor intención de cumplirla, no había hecho promesa alguna en absoluto—. Con respecto al acto de aceptar la verdad de  $p$ , el requisito que debe cumplir el hablante para no incurrir en un uso abusivo del verbo es creer que  $p$ .

El cuarto rasgo característico que predica Williams es que las creencias acerca de hechos pueden basarse en la evidencia. Williams distingue dos sentidos en los que cabe decir que las creencias fácticas pueden basarse en la evidencia: un sentido débil es aquél en el que se

dice que la aserción de que los neandertales practicaban el canibalismo se basa en la evidencia arqueológica del hallazgo de marcas de dientes en huesos excavados; pero en un sentido fuerte puede decirse que uno tiene la creencia merced a la evidencia, como si una fuera la causa de la otra, en cuyo caso la creencia del sujeto acerca de las prácticas caníbales de los neandertales dependerá de la evidencia hallada en forma de marcas en huesos excavados, y resultará que el sujeto cree que los neandertales eran caníbales porque cree que hay marcas de dientes en huesos excavados. La conexión causal entre ambas creencias será racional cuando pueda decirse no sólo que el sujeto cree que  $p$  porque cree que  $q$ , sino también “ $p$  porque  $q$ ”. Pero cuando la asociación sea irracional no habrá otra cosa que la conexión causal entre dos creencias del sujeto. Williams parece querer dejar claro que cuando uno cree que  $p$  porque cree que  $q$  hay una relación causal efectiva que no tiene por qué darse entre las mismas proposiciones al margen de que alguien las crea: tanto si  $p$  y  $q$  están racionalmente conectadas como si no lo están, el sujeto puede creer una proposición porque cree la otra —uno de sus estados mentales puede ser causa del otro—.

Conviene destacar que no toda creencia tiene por qué basarse en la evidencia sin que por ello haya que calificarla de arbitraria. Hay



creencias difícilmente reprochables desde un punto de vista epistémico a cuyo favor no cabe esgrimir evidencia alguna —al contrario de lo que ocurre en el caso del canibalismo de los neandertales—. Salvo que adopte una actitud filosófica escéptica, uno suele creer que las figuras antropomorfas con las que se cruza al ir caminando por la calle no son autómatas sin conciencia, y que las demás habitaciones de la casa en la que vive —y, en general, el resto del mundo físico— todavía sigue ahí cuando se mete en su habitación, baja las persianas y cierra la puerta con llave. Para Williams, no están basadas en la evidencia las creencias perceptivas —aquéllas que el sujeto obtiene acerca del entorno gracias a la intervención de sus órganos sensoriales—. Pero ¿qué garantía tiene uno de que los conceptos con los que expresa sus creencias perceptivas —los conceptos con los que describe su entorno— coinciden con los de su interlocutor?, ¿cómo es posible que los hablantes tengan una experiencia compartida, una percepción común de su entorno? Entre las repercusiones de esta cuestión parece destacarse la que tiene que ver con el problema del lenguaje privado, cuya imposibilidad pretende establecer Wittgenstein. Un lenguaje privado es aquél cuyas palabras se refieren “a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas” (Wittgenstein 1988a, §243). ¿Cómo puede uno conocer el

significado de las palabras del lenguaje privado de otra persona? El experimento mental que diseña Wittgenstein consiste en imaginar un diario privado en el que el hablante anota el signo ‘S’ siempre que tiene una determinada sensación (v. en 1988a, §261). Hay que tener en cuenta que el término ‘sensación’ pertenece al lenguaje público, inteligible para el común de los hablantes, por lo que las condiciones habituales del lenguaje han de estar suspendidas. La cuestión es: ¿cómo se conecta ‘S’ con la sensación? Es decir, ¿sobre la base de qué se nombra una sensación privada? Una posibilidad es mediante ostensión interna. Pero la definición ostensiva supone cierta competencia lingüística y conceptual previa —cuando uno señala a una mujer y afirma “Ésta es María” supone que el interlocutor al que se dirige es consciente, entre otras cosas, de que en la aserción hay un nombre propio y de que la ostensión se refiere a una persona y no a una prenda de ropa, una forma particular de la nariz o un color de piel (cfr. Carruthers 1990, p. 16)—. La definición ostensiva tampoco sirve para garantizar que la sensación de hoy es idéntica a la de ayer, es decir, que ambas sensaciones son la misma. Uno puede apelar a la memoria, pero semejante proceder constituiría una justificación estrictamente subjetiva. ¿Cabe esgrimir entonces algún hecho que sirva como patrón objetivo que permita afirmar que ambas sensaciones son idénticas? Si la respuesta es negativa, entonces no

puede fijarse el significado de 'S', puesto que no se distingue entre lo que uno cree que hace y lo que en verdad hace. Desaparece así la nota de normatividad del significado: creer que se sigue la regla es lo mismo que seguirla.

La solución de Wittgenstein —solución que puede entenderse como una respuesta al problema de la experiencia compartida que plantea Williams— parece consistir en dejar de considerar que nombrar una cosa es algo así como ponerle una especie de etiqueta lingüística. Wittgenstein redirecciona la pregunta acerca de cómo se establece la conexión entre un signo y su objeto a la cuestión de cómo se aprende lo que significan los nombres de sensaciones (cfr. §244). Cuando un niño llora y se agita manifestando incomodidad, los adultos lo integran en la comunidad de hablantes enseñándole una conducta lingüística que viene a reemplazar a la conducta no lingüística: la expresión natural de una sensación cede su lugar a la expresión mediante sonidos articulados, de tal manera que la conexión se establece a lo sumo entre fenómenos externos, observables. La aplicación de un nombre ha de basarse en un criterio público; uno no puede estar seguro de que los demás hablantes tengan sensaciones que coincidan con las suyas.

Williams distingue un quinto rasgo que consiste en que la creencia es en buena medida una noción explicativa. Si uno conoce las creencias de una persona, así como sus aspiraciones generales o deseos en una situación concreta, entonces podrá explicar y predecir sus acciones, al igual que podrá hacerse una idea de cuáles son sus creencias a partir de la conjunción de sus acciones y sus deseos. Se diría que la explicación más plausible de la conducta de alguien que sale a la calle con un paraguas en la mano es que cree que va a llover, pero hay que tener en cuenta que esa inferencia se asienta en el supuesto de que la persona desea no mojarse; y puede ser también que, en vez de creer que va a llover, lo imagine, en cuyo caso no habría creencia alguna en la que se basara su conducta y la inferencia sería errónea.

### **¿ES POSIBLE CREER A VOLUNTAD?**

La caracterización de Williams sugiere que, con respecto a sus creencias, el sujeto puede decidir algunas cosas: puede decidir, por ejemplo, que se abstiene de expresar su creencia, pero eso no es lo mismo que decidir creer algo. Si es posible decidir creer que  $p$ , entonces es posible creer a voluntad, mientras que si no es posible decidir creer que  $p$ , entonces no es posible creer a voluntad. Pero ¿en qué se entiende que consiste creer algo a voluntad? Se entiende que

uno cree a voluntad que  $p$  cuando decide creer que  $p$  como si esa decisión no fuera diferente de la decisión de contener la respiración por unos segundos. Williams recurre a la concepción de Hume y sostiene que la creencia es un fenómeno pasivo, algo que le *ocurre* al sujeto que la tiene. Hume (2005) afirma que creer algo consiste en *sentir* una idea con una especial fuerza o vivacidad “producida por una relación con una impresión presente” (p. 162): la columna de humo que se divisa a lo lejos puede constituir una impresión presente y producir la idea de fuego; así, pues, el sujeto que contempla la columna de humo va de la impresión presente a la creencia en otra cosa, creencia que se determina sobre la base de la costumbre. La creencia no añade nada a la idea de fuego, sino que consiste en una manera de concebirla: el sujeto puede soñar con el fuego, pero la idea no tendría entonces la misma fuerza o vivacidad que en la creencia. El punto en el que la concepción de Williams es divergente con respecto a la de Hume reside en que mientras que para Hume la imposibilidad de creer a voluntad parece ser psicológica más bien que lógica, es decir, contingente, para Williams el fenómeno de que uno no pueda creer a voluntad es algo que se integra como parte del concepto mismo de creencia: “It is not a contingent fact that I cannot bring it about [...] that I believe something” [“No es un hecho contingente que yo no pueda haceme (...) creer algo”] (Williams

1973, 148). Cómo se determine la voluntad —cuál sea el estado de cosas que la voluntad se proponga como objeto— es independiente, por así decirlo, de la *fisonomía* fáctica del mundo. La idea de Williams parece ser que, teniendo en cuenta que la creencia apunta a la verdad, si fuera posible creer algo a voluntad, entonces sería posible creerlo sin reparar en la cuestión de si es verdadero o falso, y el sujeto tendría que ser consciente de ello, en cuyo caso sería dudoso que pudiera llegar a considerar que esa *creencia* es en absoluto una creencia.

Williams rechaza de esta manera que uno pueda creer a voluntad en el mismo sentido en el que puede estar unos segundos conteniendo la respiración a voluntad —rechaza la posibilidad de creer a voluntad *así por las buenas* [*just like that*]—. Pero ¿puede servir el mismo argumento para rechazar que se pueda creer algo de manera indirecta? Parece que nada impide que uno crea que *p* a voluntad *dando un rodeo* [*by roundabout routes*]: si uno quisiera creer que *p*, parece que podría plantearse asistir a la consulta de un hipnotista o consumir una sustancia alucinógena para producirse a sí mismo la creencia en que *p*. La respuesta de Williams a la cuestión de si es posible creer que *p* dando un rodeo es que una pretensión semejante resultará bien absurda o bien imposible de realizar en función de en

qué sentido se entienda que el sujeto quiere creer que  $p$ . Puede ser que el sujeto quiera creer que  $p$  en el sentido de que quiera que  $p$  sea el caso, que su creencia en que  $p$  sea verdadera: ahí el sujeto querrá que la proposición objeto de su creencia sea verdadera, querrá algo acerca del mundo y de nada le servirán cualesquiera medios a los que pueda recurrir para creer que  $p$ . En el otro escenario, en cambio, el sujeto se desentiende de la verdad de lo que cree y trata de creerlo merced al confort que obtiene de ello o como condición cuyo cumplimiento pueda facilitarle determinadas ganancias sociales. Si lo que el sujeto quiere es algo acerca de su propia constitución psíquica en vez de algo acerca del mundo, entonces ningún problema parece plantearse con respecto a la pretensión de recurrir a dispositivos como la hipnosis o los alucinógenos para producirse a uno mismo una creencia a voluntad. La objeción de Williams se basa esta vez en la imposibilidad de llevar a la práctica el proyecto de creer que  $p$  a voluntad sin que ello conduzca a la pérdida del sentido más elemental de la realidad: el sujeto que haya obtenido a voluntad la creencia en que  $p$  gracias a medios indirectos tendrá que lidiar, mientras se ocupa de sus asuntos ordinarios, con la evidencia en contra de la verdad de  $p$ ; y para que esa evidencia problemática no haga que su creencia se tambalee, el sujeto tendrá que desactivarla integrándola en una especie de relato que la haga armonizar con la creencia obtenida a

voluntad. Puede ser, aun así, que el sujeto se resista a subvertir el sentido de la evidencia, pero entonces deberá esforzarse por evitarla al desenvolverse por el mundo, lo que le supondría haberla seleccionado previamente y conocer la verdad.

Para Williams, en tanto que aspira a la verdad, la creencia proyecta la imagen de su contenido como verdadero —representa su contenido como verdadero—: creer directamente a voluntad supone considerar que la creencia es verdadera y a la vez que no tiene por qué ser verdadera, mientras que creer a voluntad dando un rodeo parece inviable como proyecto deliberado del sujeto. Puede decirse que la contribución fundamental de Williams al tratamiento evidencialista de la creencia reside en su consideración de que la aparente imposibilidad de creer a voluntad es conceptual en vez de algo como el producto contingente de una incapacidad específica. Sobre la base de este carácter conceptual de la imposibilidad de creer a voluntad es posible abordar otros problemas que se plantean a propósito de la creencia e integrar ciertos fenómenos que trae consigo aparejados en un esquema más amplio: Nishi Shah (2003, p. 447) ha apuntado que la creencia es *transparente* con respecto a algo distinto de ella misma en el sentido de que, cuando uno se plantea la cuestión de si creer que  $p$ , la respuesta sólo puede venir de la consideración de si  $p$  es el



caso. Pero ¿cómo va uno a considerar si  $p$  es el caso si no es examinando la evidencia a favor y en contra de que  $p$  es el caso? ¿Cómo se explica que haya creencias irreflexivas, las cuales no parecen basarse en evidencia alguna? ¿Y qué ocurre cuando la evidencia es insuficiente o cuando ni siquiera parece tener relevancia para la creencia?

Conviene introducir una advertencia: la formulación de que las creencias tienen como objetivo la verdad —o que apuntan o aspiran a la verdad— no debe entenderse más que en un sentido que hay que aclarar; una creencia no es el tipo de entidad que puede representarse algo como aquello a lo que han de estar dirigidas sus acciones (Engel 2001, p. 47). Este apunte dista de ser una mera aclaración inocua: hay actividades que en cierta manera parecen constituidas por sus normas. Es célebre la distinción de John Rawls (1955, pp. 22-9) entre las normas que definen tipos de conducta y las normas que regulan tipos de conducta. Las normas *constitutivas* son aquéllas que se caracterizan porque no son añadidas a un tipo de conducta que existe previamente y con independencia de ellas. Es decir, uno no puede jugar al ajedrez sin atenerse a ciertas normas que son definitorias del juego del ajedrez y a cuyo respecto el juego del ajedrez no existe previamente ni con independencia. Otras normas, en cambio, son el

producto de una generalización a partir de decisiones particulares — de ahí seguramente que Rawls las califique de ‘generales’— y el sujeto puede dejar de seguirlas sin dejar por ello de realizar el tipo de conducta de que se trate. Las normas constitutivas son lógicamente previas a los casos particulares de un tipo de conducta, por cuanto que, para que haya casos particulares de un tipo de conducta, es necesario que ese tipo de conducta esté definido, mientras que las otras proporcionan máximas de actuación o guías prácticas para el tipo de conducta definido. Visto así, que las creencias tengan como objetivo la verdad se presenta como una norma constitutiva del tipo de conducta que se califica como tener una creencia: el apuntar a la verdad es constitutivo de la creencia; así, pues, decir que la creencia está orientada a la verdad no implica necesariamente atribuirle al sujeto cualesquiera aspiraciones conscientes o la representación de un estado de cosas como deseable. Que el juego del ajedrez esté orientado a dejar al oponente en jaque mate es independiente de si un jugador desea dejar a su oponente en jaque mate: si uno se pusiera a mover las piezas por el tablero de ajedrez sin atenerse a ningún patrón dirigido a darle jaque mate a su oponente, entonces podría estar haciendo muchas cosas, pero parece que ninguna de ellas sería jugar al ajedrez.

La imposibilidad conceptual de creer a voluntad que desarrolla Williams sienta la base de la concepción de que el evidencialismo, la idea de que la creencia ha de ir en proporción a la evidencia de la que se disponga acerca de su verdad o falsedad, es la epistemología correcta. Si la verdad del evidencialismo se revela en la adecuada comprensión del concepto de creencia, entonces el evidencialismo puede defenderse en términos conceptuales. En los siguientes capítulos se expondrán y someterán a examen crítico diversos tipos de evidencialismo conceptual —la característica capital de la creencia que viene dada por su apuntar a la verdad puede recibir diversas modulaciones—, y se pondrán en contraste con el evidencialismo tradicional. Pero antes de eso conviene hacer una exposición general acerca de en qué consiste el evidencialismo, una exposición que permita también eliminar una posible dificultad relacionada con la aparente imposibilidad de creer al voluntad.

## **EVIDENCIALISMO Y CALIFICACIÓN EPISTÉMICA**

Richard Feldman y Earl Conee (1985) elaboran una caracterización general del evidencialismo que puede resultar útil para adelantarse a una posible objeción acerca de la aparente imposibilidad de creer a voluntad en el mismo sentido en el que se dice que uno puede estar

unos segundos conteniendo la respiración a voluntad. Para Feldman y Conee, el evidencialismo es una concepción de la justificación epistémica que afirma que la actitud doxástica que uno adopte con respecto a  $p$  debe ajustarse a los indicios de los que disponga acerca de si  $p$  es verdadera, puesto que de lo contrario no estará epistémicamente justificada. La proporcionalidad a la evidencia disponible constituye la base de la justificación epistémica. En condiciones adecuadas de luminosidad, una persona dotada de capacidades conceptuales normales que observe una estrecha columna de humo blancuzco alzarse a unos pocos metros creerá que hay una hoguera y que alguien está quemando rastrojos sobre el terreno. Esa creencia está epistémicamente justificada sobre la base de la evidencia de la que dispone el sujeto. La ausencia de creencia estará epistémicamente justificada en aquellos casos en los que la evidencia sea insuficiente, como cuando uno tiene delante un animal cuadrúpedo que maúlla y *no* cree que sea un pato. La suspensión del juicio también estará epistémicamente justificada cuando la evidencia no sea suficiente ni para creer ni para no creer: abstenerse de juzgar estará epistémicamente justificado en el caso de alguien que tomara en consideración si el número de estrellas de la Vía Láctea es par o impar.

El marco evidencialista que ofrecen Feldman y Conee supone que, junto con la creencia, también la no creencia y la suspensión del juicio pueden estar epistémicamente justificadas. Si no se puede creer a voluntad en el sentido en el que se dice que se puede contener por unos segundos la respiración a voluntad, tampoco se puede no creer ni suspender el juicio a voluntad en el mismo sentido. Parece indudable que, al menos cuando la actitud doxástica se ajusta a la evidencia, la persona no controla si cree, no cree o se abstiene de pronunciarse con respecto a la proposición que se le presenta, sin que ello suponga que la actitud doxástica que adopta no pueda estar epistémicamente justificada en esos casos. El problema que puede surgir en este punto es que no está claro cómo se puede considerar justificada una creencia o cualquier otra actitud doxástica si el sujeto no tiene control sobre ella.

Pero cabe aducir ejemplos que apuntan a que las creencias pueden ser objeto de calificación epistémica a pesar de la negación del voluntarismo doxástico: “Examples confirm that beliefs may be both involuntary and subject to epistemic evaluation” [“Los ejemplos confirman que las creencias pueden ser involuntarias y a la vez estar sujetas a evaluación epistémica”] (p. 17). Considérense aquellas creencias que surgen espontáneamente, es decir, sin que el sujeto lo

haya pretendido ni haya tenido la intención de adoptarlas. Cuando uno está en la calle y ve encenderse una luz dentro de su casa, la creencia de que hay alguien en la estancia que resulta de esa percepción no es voluntaria, y no por ello deja de estar epistémicamente justificada. Asimismo, una creencia que no sea otra cosa que el producto de un trastorno psicológico del sujeto estará epistémicamente injustificada aunque también sea involuntaria. Algo así ocurriría en el caso de un sujeto que creyera que el autobús se retrasa porque hay una conspiración organizada por la empresa municipal de transportes para hacerle llegar tarde al trabajo. Se trata en ambos casos de actitudes doxásticas en cuya formación no interviene la voluntad del sujeto y que aun así puede ser objeto de calificación dependiendo de si están epistémicamente justificadas.

## CAPÍTULO II

### EXTRINSECISMO E INTRINSECISMO DOXÁSTICOS

#### EL EVIDENCIALISMO TRADICIONAL

El evidencialismo que Jonathan Adler (2002, p. 51) califica de ‘tradicional’ es la idea de que el agente que no ajusta su creencia a la evidencia de la que dispone no actúa racionalmente y se aparta de una norma moral específica por la que está vinculado. Roger Pouivet (2013) afirma que hay una tradición deontológica en epistemología en la que se ubica el evidencialismo clásico y la identifica con la concepción de que uno tiene obligaciones epistémicas relacionadas con sus creencias. Ésta es para Pouivet una idea de raigambre internista cartesiana: “Nous avons accès à nos contenus mentaux (croyances, désirs, souhaits) par un examen mental intérieur” [“Tenemos acceso a nuestros propios contenidos mentales (creencias, deseos, anhelos) mediante un examen mental interior”] (p. 60). Otra

característica de la misma idea es la que Pouivet menciona como voluntarismo doxástico, la concepción de que uno es libre de creer o de no creer algo y, por ello mismo, de no actuar racionalmente y vulnerar el imperativo epistémico que se le presenta.

Estas dos ideas que Pouivet asocia con el evidencialismo tradicional han recibido una abundante contestación en construcciones teóricas más recientes. La raigambre internista cartesiana se articula como detectivismo: uno puede someter a examen sus propias creencias porque las conoce, y las conoce merced a un proceso semejante a la percepción sensorial ordinaria, merced a una especie de sentido interno. La peculiar autoridad que uno parece tener cuando se autoadscribe un estado mental —uno puede zanjar cualquier discusión acerca de cómo se encuentra con un “Me duele la cabeza” y los demás sólo podrán poner en duda la autoadscripción porque consideren que está mintiendo sin que lleguen a plantearse la posibilidad de que esté equivocado— se explica porque accede a su propia constitución psíquica desde una perspectiva privilegiada; así, pues, la autoadscripción de una constitución psíquica es entonces tanto incorregible como evidente; es incorregible por cuanto que, si al sujeto le parece que tiene un estado mental, necesariamente su creencia es verdadera; y es evidente por cuanto que si es verdad que



el sujeto tiene un estado mental, entonces necesariamente creerá que lo tiene (cfr. Williams 1996, 93-8). A propósito de esta concepción cabe plantear algunas objeciones: Richard Moran (2001, 2-3) observa que las formulaciones detectivistas acostumbran a tener un carácter metafórico que las hace incapaces de aprehender lo específico del conocimiento de primera persona; la concepción de que, con respecto a su propia vida psíquica, uno es como el espectador que contempla una función teatral desde la mejor butaca de la sala no hace otra cosa que tomar un modelo de lo externo y trasladarlo a lo interno. Otro problema es que la pretendida analogía entre la observación de objetos internos y la observación de objetos externos parece resultar bastante débil y precaria: si hubiera una observación de objetos internos a la manera de la observación de objetos externos, no habría distinción entre el sujeto que observa y el objeto observado, y sería como mínimo dudoso que un espectador independiente pudiera comprobar la autoadscripción (Pouivet 2013, 60-1). La analogía entre lo interno y lo externo que propugna la explicación detectivista debe arrostrar la dificultad que se deriva de considerar que el acceso a los propios estados mentales es infalible y exhaustivo —el detectivismo tiende a la identificación de lo mental con lo consciente—. Finkelstein (2010) resalta la sobrenatural fiabilidad que el detectivismo pretende atribuirle a la percepción que

propicia el conocimiento de los propios estados mentales, cosa que obliga a considerar que el órgano de percepción interna es inmaterial: “A diferencia de los ojos o los oídos, el sentido interno [...] *no puede* funcionar mal o dejar de funcionar” (p. 47). Asimismo, merced a su parentesco con el dualismo, el detectivismo es proclive a deslizarse hacia la solución escéptica al problema de la existencia de las otras mentes: así como uno puede postular la existencia de la mesa sobre la que apoya los brazos como causa presumible de las impresiones que reciben sus sentidos, puede suponer que a los gestos, las palabras y los movimientos corporales de otras personas subyacen estados mentales como la explicación más probable por ser la más simple; pero no está claro que no sea mejor, a efectos de economía ontológica, optar por un plácido solipsismo, por la concepción de que sólo existe uno mismo con los contenidos de su mente.

El otro elemento del evidencialismo tradicional que destaca Pouivet es el voluntarismo doxástico, que es una idea no menos cuestionable que la de asimilar los estados mentales a objetos internos. Es célebre, y ya ha sido expuesta en el capítulo anterior, la elaboración teórica de Williams en contra de la posibilidad de creer a voluntad. Miriam McCormick (2015, p. 16) le reconoce a Williams el mérito de haber sido el primero en sostener que la imposibilidad de creer a voluntad

es conceptual en vez de psicológica. Los autores a los que cabe ubicar en el evidencialismo conceptual tienen en común su consideración de que la verdad del evidencialismo se hace patente una vez que se ha entendido el concepto de creencia: el apuntar de las creencias a la verdad forma parte del concepto de creencia; así, pues, el evidencialismo conceptual se caracteriza porque niega tanto que sea posible creer a voluntad como que esa imposibilidad sea contingente.

Que la imposibilidad de creer a voluntad es contingente parece ser la postura de Hume (1980), que se basa en considerar que la especificidad de la creencia con respecto a la ficción reside en un sentimiento de especial vivacidad que la acompaña, algo que “no depende de la voluntad ni puede manipularse a placer” (p. 71). Uno puede imaginar un manantial cuya agua tenga la característica excepcional de incrementar la sed de la persona que la bebe en vez de saciarla, pero esa representación será rechazada en cuanto se salga del ámbito de la ficción, puesto que la experiencia atestigua más bien que si uno se cruza con una fuente mientras camina por la montaña, puede beber de ella para saciarse. Se diría que habría ahí para Hume dos representaciones, y si una es objeto de creencia mientras que la otra podría aparecer a lo sumo en un relato fantástico, es merced a las diferentes maneras de concebirlas y no a las diferencias intrínsecas

que pueda haber entre ellas. Es obvio, aun así, que una creencia puede resultar falsa: puede ser que un raro evento geológico haya vuelto caliente el agua del manantial del que uno se dispone a beber, por lo que no conseguirá saciar su sed, sino más bien incrementarla. Puede ser también que haya registros que atestigüen que en el pasado se produjeron fenómenos semejantes. Conocedor de esa posibilidad, un sujeto reflexivo tendrá expectativas inciertas: “Un hombre sabio adecua su creencia a la evidencia” (Hume 1980, 135).

#### **LA ÉTICA DE LA CREENCIA EN EL EVIDENCIALISMO TRADICIONAL**

El evidencialismo que se ha calificado de tradicional —el evidencialismo que afirma que cuando uno cree sin atenerse a la evidencia actúa de manera imprudente, irracional o inmoral— halla una sugerente formulación en un célebre opúsculo de William Clifford (2003). El evidencialismo de Clifford se formula en términos éticos: un barco está a punto de zarpar para cruzar el océano cargado de emigrantes; el armador de la nave tiene la creencia de que la embarcación que acoge a cientos de infelices familias es segura a pesar de los años que han transcurrido desde su última revisión y de que la reputación de los constructores permite albergar sospechas

poco halagüeñas, por lo que la creencia de que la embarcación puede navegar sin peligro a través del océano va en contra, si no de toda, sí al menos de buena parte de la evidencia disponible. Pues bien, el sujeto que se encuentre en una situación análoga a la del armador de Clifford —el sujeto que se haya formado una creencia en contra de la evidencia o sobre la base de una evidencia insuficiente, que se haya formado una creencia, en suma, que no tiene derecho a tener— será moralmente culpable. La creencia, dado que se manifiesta en una conducta pública, tiene para Clifford una dimensión social nada desdeñable: “Una creencia de una persona no es de ninguna manera un asunto privado que le concierna exclusivamente a ella” (p. 97). Puede ser que la larga travesía terminara realizándose sin dificultades o que el barco se revelara como seguro y la creencia como verdadera, pero esas circunstancias afortunadas no atenúan la culpabilidad del armador, que depende en todo caso de sobre la base de qué ha adoptado su creencia<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Acaso la breve reseña de una analogía pueda ayudar a comprender en qué sentido hay una ética de la creencia para Clifford. Parece que el usuario del lenguaje ha de asumir exigencias éticas semejantes a las que para Clifford vinculan al sujeto de una creencia. Lo que se conoce como ‘malapropismo’ —el término es un barbarismo adaptado del inglés *malapropism*, que procede del francés *mal à propos*— es una expresión lingüística que se introduce en el discurso ya sea por involuntaria confusión con otra o ya sea deliberadamente para producir un efecto humorístico. Uno puede decir “Voy a recibir clases de adición” en vez de “Voy a recibir clases

## La reacción crítica de James

La concepción de Clifford parece más bien centrada en evitar el error que en alcanzar la verdad. William James, en su crítica a algunos

---

de dicción” y cometer entonces un malapropismo. Donald Davidson (1986) considera que los malapropismos sugieren que el significado no depende de una convención sobre cuya base los miembros de la comunidad de hablantes puedan interpretar la expresión; es decir, cuando alguien comete un malapropismo, se cumple el objetivo comunicativo, que es que el oyente entienda que la emisión es verdadera sólo si el mundo es de una determinada manera.

Michael Dummett (1994) responde a esta concepción de que no es necesario que los hablantes que intervienen en una conversación respeten las convenciones lingüísticas para que haya comunicación entre ellos calificándola de ‘humpty-dumptiana’: Davidson, a decir de Dummett, niega que el hablante tenga la obligación de atenerse a norma alguna en el hablar, puesto que, aun desviándose de las normas lingüísticas, puede transmitir el significado de lo que profiere. Dummett parece considerar que el lenguaje tiene un uso correcto del que el hablante puede apartarse sin dejar por ello de satisfacer su propósito; ese compromiso de atenerse a las convenciones lingüísticas se ejerce con respecto a los demás hablantes.

De la crítica de Dummett a Davidson parece seguirse que el lenguaje, al igual que la creencia para Clifford, tiene una dimensión social; y puede decirse que, así como hay una ética de la creencia, hay también una ética del lenguaje que sostiene que el hablante debe tener en cuenta las convenciones lingüísticas, por más que, aun si no las respeta, pueda lograr su propósito de comunicarse. Tanto la ética de la creencia como la ética del lenguaje niegan que la realización de un propósito pueda servir para absolver al sujeto de su irresponsabilidad epistémica o lingüística según el caso: la creencia apunta a la verdad, pero no por ello sería admisible una actuación epistémicamente irresponsable que obtuviera una creencia verdadera si la evidencia de base fuera insuficiente; el propósito específico de una emisión lingüística es comunicarse con un interlocutor, pero no porque el hablante lingüísticamente irresponsable logre hacerse entender se vuelve inocua su desviación de la convención lingüística. Una introducción a estas consideraciones puede encontrarse en un texto de Valdés-Villanueva (2011).

aspectos relevantes de la concepción de Clifford, distingue dos máximas por las que uno puede regirse a la hora de adoptar una creencia: si su objetivo fundamental es no tener creencias falsas, uno estará más preocupado de evitar el error que de alcanzar la verdad, por más que eso suponga prescindir de algunas creencias verdaderas; en cambio, si su objetivo fundamental es acumular creencias verdaderas, uno estará más preocupado de alcanzar la verdad que de evitar el error, por más que eso suponga que entre las creencias que adopte puedan colarse algunas que sean falsas. Que la opción de Clifford sea protegerse de las creencias falsas no es para James otra cosa que el resultado de una intervención de su voluntad: “El que diga ‘mejor vivir siempre sin creer que creer una mentira’ muestra meramente su propio y preponderante horror privado a ser víctima de un engaño” (p. 161). La actitud de Clifford se asemeja a la del juez que sólo podrá emitir legítimamente una sentencia condenatoria si cuenta con pruebas suficientes de la culpabilidad del reo. Pero en determinadas situaciones, cuando la posibilidad de que una creencia sea verdadera promete beneficios que hacen palidecer las consecuencias que a buen seguro traería consigo el error, puede valer la pena asumir riesgos y, por así decirlo, tomar evidencia *a crédito*. Es célebre el argumento al que recurre Pascal (v. en 2014, pp. 94-9) para defender la racionalidad de la creencia en la existencia de Dios:

por más improbable que sea la existencia de Dios, el creyente se expone a los sumo a perder bienes concretos de la vida si Dios no existe, mientras que, si Dios existe, obtendría una felicidad sin límites.

Puede ser asimismo que el carácter inaplazable de una elección haga que uno tenga que jugársela y exponerse al error. Ante algunas disyuntivas, uno puede retrasar el juicio y abstenerse de actuar, mientras que en otras ocasiones tendrá que decantarse y tomar una decisión —Descartes tuvo que establecer provisionalmente ciertas determinaciones prácticas de urgencia que le permitieran ocuparse de asuntos cotidianos que le obligaban a decidirse y a optar entre diversas posibilidades: “Con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligare a serlo en mis juicios [...] elaboré una moral provisional que constaba solamente de tres o cuatro máximas” (Descartes 1990, p. 31). James coincide con Clifford en que la evidencia es condición suficiente para la creencia —por lo general, mientras examina una cuestión, uno puede retraer el juicio eludiendo pronunciarse y adoptar una creencia—, pero discrepa de él en relación a ciertos casos cuya consideración le lleva a poner en entredicho que la evidencia sea también condición necesaria para la creencia. ¿En qué casos problemáticos puede estar justificado tomar una decisión a favor de creer asumiendo una actitud de riesgo



doxástico? James observa que hay situaciones en las que uno no cuenta con elementos de juicio conclusivos, situaciones en las que ha de intervenir la voluntad del sujeto para adoptar la creencia. Esto ocurre cuando la opción entre creer y no creer es a la vez, en términos de James, viva, obligada e importante. Una opción viva es aquella que, dado un trasfondo de supuestos previos, constituye una posibilidad real para el sujeto que examina la cuestión —la hipótesis de que uno es incapaz de generar descendencia por el hechizo de una bruja no es hoy en día una posibilidad real para el común de las personas— ; una opción obligada es aquella “sin posibilidad de no elegir” (2003, p. 139), aquella a cuyo respecto uno no puede quedarse al margen —si a uno se le ofrece este verano visitar el castillo de Simancas o no visitarlo, entonces al no decidirse elige no visitarlo—; una opción importante es la que, bien porque no va a presentarse de nuevo o bien porque implica una decisión irreversible, tiene consecuencias significativas para el sujeto que se enfrenta a ella.

Así, pues, como resumen de lo anterior, cabe afirmar que James considera que hay ciertas situaciones en las que uno puede dar un salto al vacío y adoptar una creencia para la que no cuenta con evidencia suficiente: allí donde el objeto de la creencia forme parte de una especie de horizonte de plausibilidad, donde haya que tomar

partido sin demorarse y donde al agente se le plantee una disyuntiva crucial que ponga en juego aspectos de su vida, es legítimo, si no hay evidencia que ejerza compulsión alguna en cualquier sentido, asumir riesgos y creer. Si Clifford, ante una situación de ese tipo, se obstina en mantener una actitud de prudencia centrada en evitar el error, se está pronunciando de hecho en contra de adoptar la creencia y haciendo una elección igual de pasional que la de aquél que opta por creer —no se queda al margen de la disyuntiva<sup>3</sup>—. Si se sigue la

---

<sup>3</sup> A veces parece que James vierte sus argumentos en contra de un enemigo que puede considerarse inexistente. Aquélla que tiene como objeto la uniformidad de la naturaleza es para James una creencia adoptada sobre la base de una evidencia endeble. Pero no parece que la crítica de James llegue a hacer presa en la postura de Clifford, que admite la legitimidad de ir más allá de la experiencia mediante una especie de razonamiento por semejanza que echa mano de la suposición de que en la naturaleza el futuro será como el pasado. La uniformidad de la naturaleza constituye entonces una especie de máxima de conducta a partir de un caudal de experiencias acumuladas. El supuesto de la uniformidad de la naturaleza es para Clifford algo así como un principio que permite la formación de creencias. Esa concepción de Clifford puede asimilarse a la de Wittgenstein acerca de la ley de la causalidad. Para Wittgenstein, “la ley de la causalidad no es ninguna ley, sino la forma de una ley” (*TLP*, 6.32): la afirmación de que todo tiene una causa —la ley de la causalidad— no dice nada acerca del mundo. ¿Cómo puede entenderse esto? Howard Mounce (1993, pp. 99-100) proporciona un ejemplo que puede resultar útil a este respecto: uno puede negar que esta noche vaya a llover por cuanto que la noche anterior no ha llovido y las condiciones son las mismas; pero ahora supóngase que llueve: puede ser entonces bien que las condiciones no son las mismas o bien que algo ha sucedido sin causa. Si se sigue a Mounce, la opinión de Wittgenstein es que uno nunca está obligado a considerar que algo no tiene causa, dado que, al tratarse de dos acontecimientos distintos, tendría que haber alguna diferencia entre ellos, y esa diferencia podría ser tomada como la causa de que esta noche lloviera. La ley de la causalidad no dice nada acerca del mundo, sino que proporciona una

norma de creer sólo aquello para lo cual haya una evidencia satisfactoria, entonces habrá verdades que, si existen, nunca podrán ser conocidas. La concepción de James puede convertirse en el blanco de una objeción: cuando uno se enfrenta a una opción obligada —a una opción ante la que no puede abstenerse de juzgar— debe actuar de una u otra manera, pero eso no quiere decir que su actuación tenga que ir acompañada de una creencia, al igual que uno puede jugar a la lotería sin tener ninguna creencia acerca de cuál va a ser el número premiado cuando se celebre el sorteo; el caminante extraviado puede cruzar el bosque en una dirección en vez de en otra no porque crea que ése es el camino correcto para encontrar el lugar al que se dirige, sino sólo por probar si lo es o con el deseo de que lo sea.

---

forma a la que han de ajustarse los enunciados que sí hablan acerca del mundo. Por su parte, la postura de Clifford es que el principio de la uniformidad de la naturaleza no se expresa mediante enunciados como el condicional “Si pongo la mano en hierro candente, entonces me quemo”, sino que es una regla sobre cuya base es posible realizar operaciones intelectuales: si un suceso desafiara la uniformidad de la naturaleza, no podría servir para establecer inferencias acerca de aquello de lo que no se tiene experiencia.

## EL EVIDENCIALISMO CONCEPTUAL DE ADLER

Frente al evidencialismo tradicional —aquél que supone que el sujeto de la creencia puede apartarse de la evidencia o, en general, de cualesquiera razones epistémicas, al precio de no actuar racionalmente o de vulnerar una norma moral específica a la que está sujeto—, cabe proponer un evidencialismo conceptual que puede definirse como la concepción de que, una vez que uno está en posesión del concepto de creencia, no puede dejar de reconocer que la creencia apunta a la verdad. El concepto de creencia impone una legalidad específica, ciertos requisitos lógicos que están contenidos en la autoadscripción de una creencia. Adler (2002) presenta la modulación acaso más radical de cuantas puede recibir esta idea: “I defend the stronger version of evidentialism by arguing that it follows from the concept of belief” [“Defiendo una versión más fuerte del evidencialismo al afirmar que se sigue del concepto de creencia”] (p. 26), una versión que McCormick (2015, p. 17) ha caracterizado como la negación de que una creencia que no se ajuste a la evidencia pueda ser una creencia en absoluto. Adler rechaza las concepciones evidencialistas que prescriben lo que uno tiene que creer apelando a lo que es sabio o correcto y niega que tenga sentido

estricto pretender imponerle algo así como obligaciones deontológicas al sujeto de la creencia.

Adler pretende fundamentar su evidencialismo en que tener una creencia mientras se sabe que no hay evidencia suficiente que la respalde es conceptualmente imposible. Se vuelve así problemática la idea de que hay una ética de la creencia: ¿a qué viene decirle a alguien que tiene la obligación de seguir una norma de la que no puede desviarse?, ¿acaso no es obvio que establecer una norma no tiene sentido más que allí donde la norma puede vulnerarse? Si creer algo para lo que se sabe que no se tiene evidencia —o algo de lo que se sabe que se opone a la evidencia con la que se cuenta— es una imposibilidad conceptual, entonces el sujeto no puede hacer otra cosa que creer aquello para lo que tiene evidencia. Adler no postula una prescripción que se dirija al sujeto de la creencia —por lo que no es válida la objeción de que deriva un *deber ser* a partir de un *es*—, sino que señala que no hay creencia alguna que un sujeto pueda albergar en condiciones reflexivas o autoadscribirse sin mendacidad en oposición a la evidencia de la que dispone. Ese *no poder* no responde a un hecho acerca de la psicología del sujeto, sino que remarca una imposibilidad conceptual. La norma de la creencia es descriptiva: se refiere a en qué consiste o qué significa tener una creencia.

Así, pues, el evidencialismo propuesto como una doctrina ética a la manera de Clifford —un evidencialismo que admite la posibilidad de creer algo mientras uno es consciente de que no se está ateniendo a la evidencia— colisiona con el evidencialismo conceptual de Adler, el cual afirma que el concepto de creencia le impone sus propias condiciones al agente doxástico. Hay un escenario en un texto de Adler escrito en colaboración con Michael Hicks (2013, pp. 141-2) que, aparte de ilustrar esa imposibilidad de creer algo a sabiendas de que no hay evidencia que lo permita, puede proporcionar un argumento en contra del evidencialismo tradicional: hoy lunes el comandante de un campo de concentración le dice a Sophie que sólo salvará a su hijo de ser enviado a la cámara de gas si cree que el próximo miércoles le hará beber un veneno mortal a su hija —téngase en cuenta que para Sophie no hay nada que vaya a obligarla a hacerle beber un veneno mortal a su hija—. Pues bien, si Sophie pudiera vulnerar en ese caso la supuesta obligación ética de creer ateniéndose a la evidencia, entonces su actuación no sería para nada moralmente censurable; no se trata sólo de que Sophie no pueda creer, por cuanto que no tiene evidencia para ello, que el próximo miércoles le hará beber un veneno mortal a su hija, sino más bien de que, aun si pudiera creerlo y vulnerara las exigencias epistémicas evidencialistas, su conducta sería irreprochable. En ese escenario, Sophie tiene

razones *por* las que creer que en dos días le hará beber un veneno a su hija [*reasons for believing*], pero no tiene razones *para* creerlo [*reasons to believe*]. Considerado a la manera de Clifford, el evidencialismo de las creencias encalla en este contraejemplo.

### **El recurso a la Paradoja de Moore**

Adler esgrime la aparente incoherencia que manifiestan las aserciones que se ajustan a la forma de la Paradoja de Moore para defender que el evidencialismo de la creencia es una verdad conceptual (cfr. Adler 2002, pp. 29-30). La Paradoja de Moore<sup>4</sup> (cfr. Moore 1993) ilustra las peculiaridades del punto de vista de primera persona en lo que atañe a las creencias, y se plantea en cuanto se repara en el aparente absurdo que resulta de hacer una aserción como “Es un hecho que la nieve es blanca” para añadir a continuación “yo no creo que lo sea”, que se ajusta a la forma “*p*, pero yo no creo que *p*”. ¿Por qué resultan

---

<sup>4</sup> Como señalan algunos autores (Green y Williams 2007, p. 6), la extendida expresión ‘Paradoja de Moore’ se debe a Wittgenstein, que la emplea en el capítulo décimo de la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* (cfr. 1988a, p. 437). Siguiendo la costumbre plenamente consolidada, por ejemplo, por Thomas Baldwin (1993) como editor de los textos de Moore al titular “Moore’s Paradox” a un manuscrito incompleto sin título, se designa aquí el absurdo que Moore observa a propósito de determinadas conjunciones mediante la fórmula instaurada por Wittgenstein.

paradójicas las aserciones que se ajustan a esa forma? Moore descarta que las aserciones paradójicas describan un súbito cambio de parecer del sujeto que las profiere. Lo paradójico de decir “La nieve es blanca, pero yo no creo que lo sea” reside en que la misma aserción no desencadena para nada el mismo efecto si se hace con el verbo en pasado ni si se expresa como aliadscripción de creencia —con el verbo en tercera persona del singular—. La Paradoja de Moore no se plantea a propósito de “La nieve es blanca, pero yo no *creía* que lo fuera” ni tampoco cuando otra persona expresa una proposición en apariencia idéntica a la problemática, una proposición como “*Él* no cree que la nieve sea blanca, pero es un hecho que lo es”. Tampoco parece que las dos partes de la proposición problemática colisionen lógicamente; es decir, no parece que haya contradicción alguna entre “La nieve es blanca” y “Yo no creo que la nieve sea blanca”, por cuanto que ambas pueden ser simultáneamente verdaderas —lo contrario ocurre en “Es verdad que la nieve es blanca, pero en realidad no lo es”—. Así, pues, la proposición problemática puede ser tanto verdadera como idéntica a otra proposición no problemática. ¿De dónde procede entonces la peculiar extrañeza que produce?

Para Adler, que las aserciones de la forma “*p*, pero no creo que *p*” resulten inadmisibles sólo puede deberse a que el evidencialismo



conceptual es verdadero de la creencia. La prueba de incoherencia [*incoherence test*] que diseña Adler afirma que la creencia de un sujeto es incoherente cuando el sujeto, al hacerse plenamente consciente de su situación epistémica con respecto a aquello que cree, no puede seguir manteniéndola —ser plenamente consciente de la situación epistémica en la que uno está con respecto a una creencia consiste en ser consciente de que creer algo es creerlo como verdadero, así como de la evidencia o de las razones epistémicas que tiene para ello—. Es decir, Adler sostiene que una creencia es incoherente cuando el sujeto no tiene más remedio que renunciar a ella al examinar la evidencia con la que cuenta a favor de su verdad. Con respecto a las aserciones de la forma “ $p$ , pero no creo que  $p$ ”, Adler afirma que uno no puede hacerlas: ¿cómo explica Adler que aserciones como “La nieve es blanca, pero yo no creo que lo sea” resulten contradictorias aun cuando los dos conjuntos que la integran puedan ser verdaderos? Hacer la aserción de algo consiste en representarlo como verdadero y a la vez en autoadscribirse la creencia de lo mismo que se asevera. Así, pues, con una aserción de la forma “ $p$ , pero no creo que  $p$ ”, el sujeto expresa tanto que cree que  $p$  como que cree que no cree que  $p$ . Pero si el sujeto, en tanto que hace la aserción de que  $p$ , ha de creer que  $p$ , entonces, al dirigir su atención a esa creencia suya de que  $p$ , tendría que creer que cree que  $p$ . La conclusión es que el sujeto que

dice “ $p$ , pero no creo que  $p$ ” cree tanto que cree que  $p$  como que no cree que  $p$ , y esa creencia agrupa contenidos incompatibles.

Adler aclara que la Paradoja de Moore manifiesta un absurdo que reside en el pensamiento del sujeto, por lo que su explicación no debe asimilarse con aquéllas que echan mano de consideraciones pragmáticas. “It is not explained pragmatically, by, say, conversational expectations, such as the conventional implication of ‘but’ that a contrast is to follow” [“No ha de explicarse pragmáticamente, mediante, digamos, expectativas conversacionales como la implicatura convencional de que a continuación de ‘pero’ va a introducirse un contraste”] (2002, p. 30). Paul Grice (2005, esp. 532) da pie a entender la Paradoja de Moore en términos pragmáticos como un fenómeno comunicativo que consiste en la aparente vulneración de una máxima conversacional. Para Grice, un intercambio conversacional es un esfuerzo cooperativo regido por un propósito u orientado en una dirección, mientras que las máximas conversacionales son una especie de dispositivos que los hablantes deben aplicar para contribuir a que el intercambio conversacional logre ese propósito o siga esa dirección. Puede parecer que determinadas contribuciones a la conversación no se ajustan a ese objetivo. Esas contribuciones a la conversación resultarán

inadecuadas si el oyente no logra conciliarlas con la suposición de que el hablante actúa guiado por la pretensión de que el intercambio conversacional llegue a buen puerto. La máxima que parece vulnerar el hablante cuando hace una aserción de la forma “ $p$ , pero no creo que  $p$ ” es la que ordena no introducir en la conversación aquello que se considere falso; pero el oyente puede tratar de integrar como cooperativa la aparente vulneración de la máxima identificándola con una ironía; la Paradoja de Moore podría ser entonces semejante a una ironía —cuando alguien hace una ironía, a su interlocutor no se le escapa que está diciendo algo que no cree—.

No faltarán casos extremos —puede ser que obtenidos de la observación de personas aquejadas de enfermedades psicológicas— que pongan en aprietos la concepción de Adler. Bien puede ser que una enferma de anorexia diga: “Es un hecho que no tengo sobrepeso, pero yo creo que sí lo tengo”. ¿Acaso puede calificarse en algún sentido obvio de incoherente semejante conjunción? Adler parece sugerir que la autoadscripción de una creencia y el reconocimiento de que esa misma creencia va en contra de los hechos no pueden darse más que en una conciencia escindida. Un sujeto que sea pleno conocedor de sus estados internos no podrá decir que tiene una creencia y a la vez que no hay evidencia que la justifique. Para Adler,

la necesidad que se le plantea a su oponente de recurrir a supuestos extravagantes si quiere poner en aprietos su evidencialismo conceptual no hace otra cosa que reforzar la plausibilidad de su postura. “The very need to search for esoteric cases [...] tacitly concedes the main claims. If there is no compelling connection between the concepts of belief, truth and evidence, then counterexamples [...] should be plentiful” [“La misma necesidad de buscar casos extravagantes (...) constituye un reconocimiento tácito de las principales propuestas. Si no hubiera una conexión convincente entre los conceptos de creencia, verdad y evidencia, entonces los contraejemplos (...) podrían multiplicarse”] (2002, p. 35). Pero no hay por qué negar la conexión entre creencia, verdad y evidencia para oponerse al evidencialismo conceptual de Adler. Uno puede poner en cuestión lo que no es sino una manera de entender esa conexión a la vez que propone otra. Si hubiera un caso que pudiera atestiguar que es posible conservar una creencia aun en contra de la evidencia que debería legitimarla, entonces la conexión no podría tener el carácter que Adler pretende que tenga. Esta reacción de Adler consistente en acusar a su oponente de no tener más remedio que recurrir a supuestos extravagantes con tal de combatir su planteamiento tiene además otra debilidad: múltiples teorías son igualmente válidas cuando se trata de explicar los casos ordinarios; el valor de una

concepción filosófica tiene que ver, en cambio, con su capacidad para lidiar con supuestos problemáticos o, si se prefiere, alejados de lo común.

### **La incontinencia doxástica: una dificultad para la concepción de Adler**

La novedad que Adler pretende introducir consiste en rechazar cualesquiera enfoques *extrinsecista* acerca de la creencia —aquéllos enfoques que apelan a expectativas de racionalidad que el oyente deposita en el hablante o a obligaciones deontológicas del sujeto al margen del concepto de creencia— a la vez que adopta por el contrario un enfoque *intrinsecista* —un enfoque que apela al concepto de creencia. La debilidad de la propuesta conceptual de Adler viene dada en buena medida por la radicalidad que manifiesta al negar que una creencia que no se atenga a la evidencia pueda ser una creencia en absoluto: bastará con hallar un caso que contradiga esa afirmación para desmentir la pretendida imposibilidad conceptual; un contraejemplo sería fatal para la concepción de Adler: ¿no puede uno persistir en una creencia aun siendo consciente de que no cuenta con evidencia que la avale? Ésta es una estrategia argumentativa que puede seguirse en contra de la concepción de

Adler. Si ello pudiera ser —si pudiera acentuarse la plausibilidad de semejante escenario—, entonces habría que admitir la existencia de un salto o discontinuidad entre cuando uno repara en lo insuficiente del respaldo que la evidencia puede proporcionarle a su creencia y cuando renuncia a ella o la modifica y actualiza. Ese desajuste de la evaluación epistémica que el sujeto puede hacer de una creencia con respecto a si prescinde de ella o la mantiene se revelará como posible si se encuentran casos de creencias que lo atestigüen. ¿Puede darse entonces esa suspensión de la transición doxástica que cabría esperar de un agente racional en la gestión de sus creencias? Y si puede darse, ¿cómo se explica cuando se da?

Estas consideraciones comunican con el fenómeno de la incontinencia doxástica, el cual sugiere una respuesta afirmativa a la cuestión de la posibilidad de un desajuste entre la evaluación epistémica y la conducta doxástica del sujeto. John Heil (1984) etiqueta como incontinentes a todos aquellos agentes doxásticos que tienen una creencia en contra de sus mejores juicios epistémicos, pero a la vez admite que los sujetos de creencias son por lo general doxásticamente continentales, es decir, que creen por necesidad cualquier proposición a favor de cuya verdad consideren que hay

evidencia suficiente. Esa manera de relacionarse la creencia y la evidencia que se da en el sujeto es para Heil constitutiva:

My coming to believe that my floor is termite-ridden is not something that follows on the heels of my inspection of evidence, but something (in some sense) *constituted* by my appreciation of that evidence [...] My recognition that *P* stands in this relation to the evidence in my possession just is for me to adopt *P*. [Mi empezar a creer que tengo el suelo agujereado por las termitas no es algo que se siga de mi examen de la evidencia, sino algo (en algún sentido) *constituido* por mi apreciación de esa evidencia (...) Mi reconocimiento de que *P* está en esta relación con la evidencia a mi disposición *es* para mí adoptar *P*] (p. 61).

En el planteamiento de Heil el sujeto de creencias doxásticamente continente es aquél cuya conducta doxástica está regida por una regla de incompatibilidad epistémica: dos proposiciones son epistémicamente incompatibles para un agente cuando por adherirse doxásticamente a cualquiera de ellas el agente tiene una razón para no adherirse doxásticamente a la otra; así, pues, allí donde dos proposiciones sean epistémicamente incompatibles para un agente, si el agente considera que la evidencia respalda a una de ellas en mayor medida que a la otra, se adherirá doxásticamente a esa proposición en vez de a la otra si es que ha de adherirse doxásticamente a una de las dos (p. 63). Si bien esta regla de incompatibilidad epistémica

determina por lo general la conducta doxástica de los sujetos de creencias, Heil también admite que puede haber creencias incontinentes, ocasiones en las que haya agentes doxásticos que tengan creencias *a pesar de* [*in the teeth of*] la evidencia. Una creencia incontinente es aquélla que alguien adopta cuando considera que epistémicamente no debería adoptarla; y es reprobable puesto que no se ajusta al modelo de conducta que se espera de un sujeto doxástico que sea racional (p. 65). En una creencia incontinente, el sujeto de incontinencia doxástica, situándose entre dos proposiciones epistémicamente incompatibles, opta por aquélla que, obedeciendo a sus mejores juicios epistémicos, considera que debería rechazar —la cual es epistémicamente incompatible con la otra—: el incontinente doxástico cree algo a la vez que es consciente de que la evidencia respalda una proposición que es epistémicamente incompatible con lo que cree. ¿Cuál es, teniendo esto en cuenta, la propuesta de Heil acerca de qué puede causar la incontinencia doxástica? Lo que Heil dice para explicar a qué puede deberse la incontinencia doxástica es que el incontinente doxástico se encuadra en el modelo psicoanalítico del paciente cuya actitud es hermética a la aprehensión de determinados hechos acerca del mundo; el estado psicológico del incontinente doxástico es incapaz de integrar la valoración que hace el sujeto de su situación epistémica: “He continues to harbour beliefs,



desires and fears that he recognizes to be at odds with his better epistemic judgement” [“Sigue albergando creencias, deseos y miedos que reconoce como reñidos con sus mejores juicios epistémicos”] (p. 69). El incontinente doxástico experimenta entonces un desgarró, una alienación con respecto a sí mismo relacionada con un desajuste entre la aprehensión de su situación epistémica y su conducta doxástica.

Para ilustrar la naturaleza de este desajuste, así como para enmendar algunos aspectos de la caracterización de Heil acerca de la incontinencia doxástica, pueden servir también las consideraciones de Alfred Mele (1986) acerca de la creencia acrática. Para Mele, ha de calificarse de ‘acrática’ aquella acción que acusa una deficiencia que consiste en que el sujeto es incapaz de ejercer un control sobre sí mismo orientado a obrar siguiendo lo que le dictan sus mejores juicios. Mele, tomando ‘acrática’ como sinónimo de ‘incontinente’, sostiene que el mismo fenómeno puede reproducirse a propósito de las creencias: “We can meaningfully speak as well of the power to *believe* as one judges best” [“También tiene sentido que hablemos del poder de *creer* siguiendo los mejores juicios”] (p. 212). Es decir, Mele considera que hay creyentes acráticos, creyentes cuya vida doxástica aparenta indiferencia con respecto al respaldo epistémico que puedan tener la verdad o la falsedad de las proposiciones que cree o deja de

creer; un creyente acrático puede creer o insistir en creer algo aunque admita que otra proposición cuya verdad es incompatible con la de aquello a lo que le presta su adhesión doxástica tiene un respaldo epistémico superior al de la proposición objeto de su creencia; o el creyente acrático puede también no decantarse doxásticamente por una proposición aunque considere que tiene mejor respaldo epistémico que otras opciones con las que está epistémicamente reñida. La creencia incontinente arraiga en la debilidad del sujeto doxástico, en la incapacidad del sujeto doxástico para efectuar un control sobre sí mismo, lo cual le impide ajustar el contenido de sus creencias a sus mejores juicios epistémicos; los lazos de dependencia emocional a los que son propicias las relaciones afectivas proporcionan múltiples ejemplos de incontinencia doxástica: aquí entra el típico escenario del marido o la esposa que persisten en la creencia de que su cónyuge les ha sido siempre fiel a pesar de que llegan a admitir que la evidencia que apunta a lo contrario es más fuerte que la que puedan esgrimir a favor de lo que creen.

Es la incorporación de este elemento de debilidad del sujeto doxástico a la hora de caracterizar la incontinencia doxástica lo que Mele echa en falta en el planteamiento de Heil: “It ignores the weakness to which ‘incontinence’ refers” [“No tiene en cuenta la

‘debilidad’ a la que ‘incontinencia’ se refiere”] (p. 213). Mele sostiene que la caracterización que ofrece Heil de la incontinencia doxástica es insuficiente, puesto que admite como doxásticamente incontinentes casos que, a su juicio, no deberían recibir esa consideración: supóngase que alguien se enfrenta a una alternativa de actuación; a pesar de que hay razones morales que prescriben optar por uno de los términos de la alternativa, la persona termina optando por el otro merced a que, en el curso de su deliberación práctica, ha tenido en cuenta consideraciones no morales —relativas acaso a su seguridad laboral o económica— a las que ha decidido dar primacía — esto no quita, obviamente, que la conducta de esa persona pueda ser moralmente reprobable y, como consecuencia de ello, irracional—. Pues bien, Mele sostiene que la elección que hace la persona no es incontinente, es decir, no acusa ni manifiesta déficit alguno de control sobre uno mismo. Con respecto a las creencias, el argumento procede de la misma manera: uno puede adoptar una creencia que no se corresponda con lo que le dictan sus mejores juicios epistémicos merced a que tenga otras razones no epistémicas para ello. Así como la persona del ejemplo anterior realiza una acción inmoral, el creyente que da primacía a las razones no epistémicas en vez de a las epistémicas que tenga para prestarle a algo su adhesión doxástica incurre en una irresponsabilidad doxástica. A propósito de cuestiones

cuya verdad, parafraseando a James, no puede decidirse sobre la base de consideraciones puramente intelectuales, el sujeto, en vez de atrincherarse en la suspensión del juicio, puede dar primacía a las razones no epistémicas que tenga para creer algo antes que a la pálida y escuálida evidencia que conoce. No deja de ser significativo entonces que Mele recurra al ejemplo de un estudiante que considera que creer en la existencia de un Dios personal a la manera del cristianismo es perfectamente racional aunque se admita que la evidencia relevante al respecto sugiere lo contrario; el estudiante puede considerar, al fin y al cabo, que la existencia de un universo desconcientizado regido por una mecánica impersonal constituye una posibilidad indeseable que no le permite apaciguar su angustia. Que al protagonista del ejemplo le parezca preferible la adhesión doxástica a la hipótesis que contradice sus mejores juicios epistémicos no denota debilidad, por lo que su creencia no puede ser incontinente; ocurre, en cambio, que hay razones no epistémicas que han tenido más peso para el sujeto doxástico.

Dejando de lado algunas cuestiones acerca de la posibilidad de una especie de relativismo de la evaluación doxástica que en ocasiones parece insinuar Mele —“Considerations of epistemic warrant constitute only a species of value [...] that can be evaluatively

overridden, in the believer's opinion, by non-epistemic values" ["Las consideraciones epistémicas no constituyen más que una especie de valor (...) que puede ser evaluativamente preterido, en opinión del creyente, por valores no epistémicos"] (p. 214)—, resulta que la creencia incontinente ha de entenderse como *motivada* en contra de la evaluación epistémica —en la creencia incontinente hay una motivación que diverge de la evaluación epistémica—. Esto sugiere que hay múltiples elementos que pueden intervenir en la formación de una creencia aparte de la evaluación epistémica, por lo que las razones epistémicas pueden no tener una eficacia causal en lo que concierne a la formación de una creencia. Los mejores juicios epistémicos de una persona pueden no determinar su conducta doxástica merced a la existencia de otros elementos capaces de contrarrestarlos. Uno puede considerar que no hay evidencia a favor de la verdad de una determinada proposición sin que el juicio de que debería abandonar la correspondiente creencia tenga eficacia práctica. Heil condensa esto en una observación: "It is one thing to appreciate evidence, another thing to be moved by one's appreciation of it" ["Una cosa es apreciar la evidencia; la otra, moverse como consecuencia de ello"] (1984, p. 70).

Recuérdese que como argumento relevante en contra de la concepción de Adler basta con que la existencia de creencias incontinentes sea posible. Una estrategia de defensa que el evidencialista partidario de la concepción conceptual fuerte puede tratar de desplegar consiste en negar que la incontinencia doxástica sea algo más que un mero artefacto creado en la mente del filósofo para fines estrictamente teóricos. El partidario de un evidencialismo conceptual a la manera de Adler puede argüir que la evaluación epistémica es lo mismo que el estado doxástico, en cuyo caso considerar que hay evidencia suficiente a favor de la verdad de  $p$  es lo mismo que creer que  $p$ , y considerar que no hay evidencia suficiente a favor de la verdad de  $p$  es lo mismo que no creer que  $p$ . De ahí resultaría que la creencia incontinente es imposible. Adelantarse a esta objeción no parece difícil dados los múltiples ejemplos que cabe etiquetar como manifestación de la incontinencia doxástica del creyente, ejemplos típicos y recurrentes que, siguiendo a Mele, tienen que ver con la vulnerabilidad emocional del creyente. Retomando la explicación de la incontinencia doxástica que propone Mele como producto de una falta de alineación de la motivación con la evaluación epistémica, puede haber elementos no epistémicos que ejerzan sobre el sujeto la suficiente atracción o que le *importen* tanto como para resultar determinantes a la hora de no creer lo que debería

creer de acuerdo con sus mejores juicios epistémicos (cfr. Mele 1986, p. 218).

La realidad de la creencia acrática implica su posibilidad, por lo que las exposiciones de Heil y Mele han de servir para invalidar la severa conclusión de Adler acerca de la imposibilidad conceptual de creer algo a favor de cuya verdad uno admite que no tiene evidencia suficiente. Puede ser que el sujeto que adopta una creencia sin contar para ello con un respaldo epistémico que se lo autorice o cuya conducta doxástica sea más o menos ajena o indiferente a la evidencia merezca ser enérgicamente reprendido por su ligereza, irresponsabilidad o falta de control sobre sí mismo. Pero esos juicios no son elucidaciones de en qué consiste o qué significa creer algo. Adler confunde la legalidad del concepto de creencia con el funcionamiento de las adscripciones de racionalidad a un agente doxástico.

Al igual que la incontinencia doxástica, también las creencias que reciben el calificativo de ‘forzosas’ [*compelled*] atestiguan una desconexión entre la evaluación del respaldo epistémico con el que cuenta una proposición y la actitud doxástica que el sujeto adopta con respecto a esa proposición. Una referencia a las creencias forzosas resulta conveniente, puesto que acaso el partidario del evidencialismo

conceptual fuerte pueda aspirar todavía a rehabilitar su postura esgrimiendo que las creencias incontinentes son corregibles, es decir, que el sujeto, al fin y al cabo, puede ejercer un control sobre sí mismo y terminar imponiendo sus mejores juicios epistémicos como determinantes de su conducta doxástica. La refutación de la postura de Adler que ofrece McCormick se basa en la posibilidad de la existencia de creencias forzosas (cfr. McCormick 2015, pp. 18-22). Pues bien, si las creencias forzosas manifiestan la misma falta de eficacia en la conducta doxástica del sujeto que las creencias acráticas, ¿en qué reside la diferencia entre ambas? ¿Y por qué conviene introducirlas junto con las creencias acráticas para invalidar la concepción de Adler? El aspecto que caracteriza a las creencias forzosas frente a las creencias acráticas es que el sujeto de una creencia forzosa no puede hacer valer sus mejores juicios epistémicos, mientras que el sujeto incontinente doxástico, por el contrario, parece disponer de estrategias que puede desplegar para que su evaluación epistémica sea lo determinante en la actualización de sus creencias; es decir, en las creencias forzosas el sujeto no puede resistirse a creer aquello que sus mejores juicios epistémicos le prescriben no creer, mientras que en las creencias incontinentes la discontinuidad entre la constatación de la ausencia de respaldo en la evidencia y la adhesión doxástica puede subsanarse. Pero ¿es admisible la existencia de



creencias forzosas y no meramente acráticas? Sin necesidad de adentrarse en el campo de las enfermedades mentales, parece que hay casos que se ajustan a lo que cabe esperar de las creencias forzosas. Considérense aquellas creencias especialmente arraigadas desde la infancia temprana del sujeto, creencias *centrales* cuyo abandono dejaría a su portador existencialmente desamparado puesto que trastocaría su concepción del mundo.

#### **Absurdo en el pensamiento: un argumento adicional en contra de la concepción de Adler**

Recuérdese que Adler basa su postura en la consideración de que la peculiar extrañeza que producen las aserciones que se ajustan al modelo paradójico de Moore que se expresa en la forma “ $p$ , pero no creo que  $p$ ” se explica por la imposibilidad conceptual de creer algo a la vez que se es consciente de que no se dispone de evidencia suficiente que respalde su verdad. Esgrimiendo la incoherencia de aserciones como “La nieve es blanca, pero yo no creo que lo sea”, Adler pretende explicar la imposibilidad de autoadscribirse una creencia con sinceridad a sabiendas de que no se dispone de evidencia suficiente a favor de su verdad. El nervio del argumento de Adler

consiste en identificar “ $p$ , pero no creo que  $p$ ” con “ $p$ , pero no tengo evidencia suficiente a favor de la verdad de  $p$ ”. Dice Adler (2002):

Instances of the following are heard as Moore’s Paradox as well: [...] For example, Jeffrey’s at camp, but I lack sufficient evidence that Jeffrey is at camp. The correlative explanation [...] is that one cannot believe both that one believes that  $p$  and that one believes that one lacks sufficient (or any) reasons that  $p$ . [Los siguientes también son casos de la Paradoja de Moore: (...) Por ejemplo, Godofredo está de campamento, pero carezco de evidencia suficiente a favor de que Godofredo está de campamento. La explicación correlativa (...) es que uno no puede creer tanto que cree que  $p$  como que cree que carece de razones suficientes (o de razones en absoluto) a favor de que  $p$ ] (p. 31).

Pues bien, si se deshace esta identificación, se invalida la concepción de Adler acerca de la imposibilidad de creer algo a sabiendas de que no se dispone para ello de evidencia suficiente. ¿Cuál es entonces el camino que sigue Adler para identificar “No creo que  $p$ ” con “No tengo evidencia suficiente a favor de la verdad de  $p$ ”? Adler (cfr. Ziska 2016, pp. 41-3) hace un uso de la Paradoja de Moore al que subyace la lectura particular que hace de ella Sydney Shoemaker (1995). En contra de lo que parecen suponer las socorridas explicaciones de la Paradoja de Moore en términos de implicaturas conversacionales, Shoemaker sostiene que lo impropio de las aserciones de la forma “ $p$ , pero yo no creo que  $p$ ” es que alguien las

*crea* al margen de si llega o no a darles expresión lingüística, al margen de si opta o no por comunicarlas públicamente. En este sentido arguye Adler que la incoherencia en cuestión se da en el pensamiento: “The unassertability revealed in Moore’s Paradox is explained by an underlying incoherence in thought” [“La inviabilidad de la aserción que se revela en la Paradoja de Moore se explica a partir de una incoherencia subyacente en el pensamiento”] (2002, p. 30). Así, pues, si las conjunciones paradójicas de Moore expresan una incoherencia en el pensamiento, Adler, al identificar la autoadscripción de increencia con la afirmación de la ausencia de evidencia a favor de la verdad de una proposición, establece que la imposibilidad de creer algo a sabiendas de que no se tiene para ello evidencia suficiente y lo impropio de las conjunciones paradójicas de Moore tienen la misma causa previamente a su articulación lingüística, a su expresión pública. Shoemaker sugiere dos explicaciones acerca de la peculiar extrañeza o impropiedad lógica que revisten las aserciones de la forma “*p*, pero no creo que *p*”. La primera explicación se basa en que el hablante, al hacer la aserción de algo, ha de ser consciente de la creencia que expresa con la aserción —para integrar la posibilidad de una aserción insincera, Shoemaker afirma que basta con que el sujeto se presente a sí mismo como consciente de la creencia—; si, a partir de ahí, se añade que ser

consciente de una creencia consiste en tener una creencia de orden superior al efecto de que se tiene la creencia de cuya posesión se es consciente, entonces aseverar algo como “La nieve es blanca, pero yo no creo que lo sea” supondrá que el hablante tiene —o que así es como se presente si la aserción es insincera— las creencias contradictorias “Creo que la nieve es blanca” y “No creo que la nieve sea blanca” *sabiendo que las tiene*, es decir, como una conjunción que constituye el objeto de una creencia de orden superior. Como puede verse, esta primera explicación concluye que las conjunciones paradójicas de Moore no pueden ser *conscientemente* creídas, no que no puedan ser en absoluto creídas (cfr. Shoemaker 1995, pp. 213-4).

La otra explicación echa mano de una conexión entre creer algo y creer que se cree aquello que se cree *para cualquiera que esté en posesión del concepto de creencia*. Shoemaker arguye que  $p$  y “Creo que  $p$ ” tienen las mismas *condiciones de asentimiento*, es decir, si bien  $p$  y la autoadscripción de la creencia de que  $p$  tienen diferentes condiciones de verdad —la una no tiene por qué ser verdadera o falsa si lo es la otra: que  $p$  sea verdadera no quiere decir que uno tenga que creer que  $p$  ni que uno crea que  $p$  quiere decir que  $p$  tenga que ser verdadera—, cuando uno le presta su asentimiento a  $p$ , asentirá también a la proposición de que cree que  $p$ , por lo que creerá a su vez

que cree que  $p$  y tendrá la correspondiente creencia acerca de su constitución psíquica, una creencia de orden superior. Entonces, en relación a las aserciones paradójicas de Moore, esta segunda explicación que ofrece Shoemaker implica que el sujeto que le presta su asentimiento a la proposición “La nieve es blanca” tendrá que asentir también a la proposición de que cree que la nieve es blanca, y de ahí resultaría la conjunción “Creo que la nieve es blanca, pero no creo que la nieve sea blanca”, la cual uno no puede autoadscribirse sin manifestar irracionalidad.

Adler no aclara si prefiere una u otra explicación, pero toma su estrategia de Shoemaker: más que ser una cuestión que concierna a las expectativas de los hablantes, la incoherencia que determina la impropiedad de las aserciones que se ajustan a la forma “ $p$ , pero no creo que  $p$ ” reside en el pensamiento; si las conjunciones paradójicas de Moore son inviables, es merced a una contradicción en el pensamiento que subyace a su articulación lingüística. Shoemaker observa que las condiciones de asentimiento que  $p$  y “Creo que  $p$ ” comparten son mentales antes que lingüísticas en el sentido de que es la inviabilidad de asentir a  $p$  y simultáneamente no a “Creo que  $p$ ” en el pensamiento lo que bloquea la posibilidad de articular lingüísticamente la conjunción de  $p$  y “No creo que  $p$ ”:

If both the contents *It is raining* and *I believe that it is raining* present themselves as candidates for assent, I cannot assent to one without assenting to the other. Arguably, it is *because* these contents have the same mental assent conditions that they have the same linguistic assent conditions. [Si tanto el contenido *Está lloviendo* como *Creo que está lloviendo* se presentan como candidatos al asentimiento, no puedo asentir a uno sin asentir al otro. Puede decirse: es *debida* a que estos contenidos tienen las mismas condiciones de asentimiento mental la razón de que tengan las mismas condiciones de asentimiento lingüístico] (p. 215).

La apropiación que hace Adler de esto le lleva a concluir que el sujeto que, sin mácula de mendacidad, se autoadscribe una creencia a sabiendas de que no dispone de evidencia suficiente a favor de que sea verdadera comete una incoherencia en el pensamiento, atenta contra la legalidad específica que le impone el concepto de creencia como condición para tener una creencia. El problema que desde esta óptica ha de arrostrar el argumento de Adler se resume en que la conjunción “*p*, pero no tengo evidencia suficiente a favor de la verdad de *p*” proferida con sinceridad no implica incoherencia alguna en el pensamiento, por lo que no puede equivaler a “*p*, pero no creo que *p*”. Ninguna de las dos opciones que presenta Shoemaker para explicar por qué las conjunciones paradójicas de Moore resultan inadmisibles o producen una sensación de extrañeza a pesar de que los conjuntos que las constituyen puedan ser simultáneamente

verdaderos parece tener la misma eficacia cuando se aplican a instancias de “ $p$ , pero no tengo evidencia suficiente a favor de la verdad de  $p$ ”; es decir, suponiendo que “ $p$ , pero no tengo evidencia suficiente a favor de la verdad de  $p$ ” propicia la misma paradoja que “ $p$ , pero no creo que  $p$ ”, no parece que las causas con las que Shoemaker pretende explicar las peculiaridades que impiden autoadscribirse con sinceridad “ $p$ , pero no creo que  $p$ ” sirvan para lo mismo a propósito de la preferencia de “ $p$ , pero no tengo evidencia suficiente a favor de la verdad de  $p$ ”.

Retómese ahora el hilo de la explicación de Shoemaker que se basa en que el hablante, al aseverar algo, ha de ser consciente de que tiene la correspondiente creencia en eso mismo que asevera, una creencia de orden superior al efecto de que cree aquello que asevera. Entonces, a partir de esta explicación, al igual que aseverar “La nieve es blanca, pero yo no creo que lo sea” supondría tener una creencia de orden superior cuyos conjuntos fueran “Creo que la nieve es blanca” y “No creo que la nieve sea blanca”, aseverar “El número de sillares de las murallas de León es par, pero yo no tengo evidencia suficiente a favor de que el número de sillares de las murallas de León sea par” supondría tener una creencia de orden superior cuyo objeto sería que uno cree que el número de sillares de las murallas de León es par

pero que no tiene evidencia suficiente a favor de que el número de sillares de las murallas de León sea par. Pero no hay ahí contradicción alguna, al contrario que entre “Creo que la nieve es blanca” y “No creo que la nieve sea blanca”. El sujeto puede autoadscribirse la conjunción “Creo que el número de sillares de las murallas de León es par, pero yo no tengo evidencia suficiente a favor de que el número de sillares de las murallas de León sea par” sin ser incoherente, puesto que no parece haber contradicción alguna entre los conjuntos que la forman.

La segunda vía que explora Shoemaker para desentrañar las dificultades que se plantean a propósito de la aserción de proposiciones de la forma “ $p$ , pero no creo que  $p$ ” no ofrece mejores resultados si con ella se pretende explicar también la impropiedad que Adler ve en las autoadscripciones de la forma “ $p$ , pero no tengo evidencia suficiente a favor de la verdad de  $p$ ”. Recuérdese brevemente la segunda explicación de Shoemaker: si uno cree que  $p$  y hace la aserción de que  $p$ , entonces ha de creer que lo cree; las condiciones de asentimiento de  $p$  son las mismas que las de “Creo que  $p$ ”. Pues bien, siguiendo esta explicación, resulta que si uno cree que  $p$  y admite que no tiene evidencia suficiente a favor de la verdad de  $p$ , tendrá que creer que cree que  $p$  y que no tiene evidencia



suficiente a favor de la verdad de  $p$ , pero de nuevo no parece haber ahí contradicción alguna.

La conclusión de lo anterior va dirigida en contra de la pretensión de Adler que constituye el nervio de su argumento de que “ $p$ , pero no creo que  $p$ ” y “ $p$ , pero no tengo evidencia suficiente a favor de la verdad de  $p$ ” son equivalentes. Así, pues, Adler supone que, cuando uno se percatara de que la evidencia a su alcance no le permite aseverar que  $p$ , entonces ha de dejar de creer que  $p$ , puesto que de lo contrario incurriría en la misma contradicción en el pensamiento que cuando pronuncia con sinceridad la conjunción “ $p$ , pero no creo que  $p$ ”. Pero en este momento parece que ha quedado claro que este supuesto de Adler es demasiado ambicioso e incapaz de explicar muchas creencias. A juzgar por los ejemplos expuestos más arriba, uno no siempre abandona una creencia al percatarse de que la evidencia no la respalda, como tampoco la adopta siempre al considerar que hay evidencia suficiente que la respalde. No es descabellado entonces concluir de lo anterior que el argumento evidencialista conceptual de Adler fracasa, puesto que hay creencias que parecen desmentirlo y se erige sobre el supuesto de una identificación cuestionable.

## **CAPÍTULO III**

### **EVIDENCIALISMO CONCEPTUAL MITIGADO**

#### **CONSIDERACIONES EN CONTRA DEL EVIDENCIALISMO EXTREMO**

El evidencialismo de Adler se distingue de las modulaciones evidencialistas tradicionales por cuanto que no se basa en elementos al margen del concepto de creencia para establecer una ética de la creencia: Adler no sostiene que atenerse a la evidencia constituya una condición que el sujeto de la creencia tenga que cumplir para conducirse virtuosa, sabia o racionalmente, como si la alternativa entre cumplir o no ese fin fuera un asunto que dependiera en algún sentido de su elección. No se trata de establecer las condiciones en las que el sujeto de la creencia es bueno, sabio o racional, sino el requisito que tiene que cumplir para ser sujeto de la creencia —de cualquier creencia— en absoluto. Creer algo a sabiendas de que no se dispone para ello de evidencia suficiente es conceptualmente

imposible, puesto que supondría vulnerar la legalidad específica del concepto de creencia. Es dudoso entonces que pueda hablarse de algo así como de una ética de la creencia: uno sólo puede tener el deber de hacer algo o de abstenerse de emprender una acción allí donde le es posible actuar de otra manera y vulnerar la norma. Así, pues, cabe decir que lo que Adler entiende como norma de la creencia tiene un carácter elucidatorio: aclara en qué consiste creer algo, cuáles son las condiciones que hay que cumplir para tener una creencia.

Pero se ha visto que la concepción de Adler colisiona con aquellos casos en los que la deliberación del sujeto acerca de qué creer no parece ser al menos inmediatamente eficaz en relación a su creencia. Se trata de casos que parecen atestiguar una discontinuidad entre la constatación de que la creencia se opone a la evidencia y el abandono de la creencia. Asimismo, se ha visto que la concepción de Adler se erige sobre el cuestionable supuesto de la equivalencia lógica entre “ $p$ , pero no creo que  $p$ ” y “ $p$ , pero no tengo evidencia suficiente a favor de la verdad de  $p$ ”, identificación que se vuelve problemática en cuanto se repara en que la explicación de las peculiaridades lógicas de las conjunciones paradójicas de Moore que Adler toma de Shoemaker no sirve cuando se aplica a la conjunción con la que Adler pretende establecer la equivalencia lógica. Por lo demás, puede haber otro

pequeño argumento cuyo blanco esté constituido por la afirmación de Adler de que la Paradoja de Moore sólo puede explicarse sobre la base de su versión del evidencialismo conceptual. ¿No hay maneras de explicar la Paradoja de Moore sin necesidad de echar mano del concepto de creencia? Una posibilidad es intentarlo mediante implicaturas. Puede ser que el hablante que hace una aserción problemática que se ajuste a la forma “ $p$ , pero no creo que  $p$ ”, si bien no incurre en ninguna contradicción lógica, vulnere o cancele su implicatura conversacional como hablante —como si la aserción “La nieve es blanca” implicara conversacionalmente que el hablante tiene la creencia de que la nieve es blanca—. Otro tipo de implicatura que puede ayudar a explicar la Paradoja de Moore es la implicatura convencional. Considérese el caso del agente que se presenta a sí mismo como “pobre, pero honrado” dando a entender que la pobreza y la honradez tienden a excluirse. La implicatura que así se produce tiene que ver con el matiz adversativo que se introduce con la conjunción ‘pero’, de tal manera que la aserción problemática “Está lloviendo, pero no creo que esté lloviendo” sería análoga a “Soy pobre, pero honrado, si bien no quiero decir con esto que la pobreza sea en algún sentido difícil de conciliar con la honradez”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Las explicaciones de la Paradoja de Moore basadas en la noción de implicatura no

Así, pues, se ha esgrimido un nuevo elemento en contra del evidencialismo de Adler: a la constatación de una discontinuidad entre la evaluación y el abandono de la creencia y a la analogía fallida entre “*p*, pero no creo que *p*” y “*p*, pero no tengo evidencia suficiente a favor de la verdad de *p*” puede añadirse la posibilidad de múltiples explicaciones de la aparente impropiedad que atestigua la Paradoja de Moore. La cuestión que hay plantear ahora es si no puede haber una modulación más suave del evidencialismo conceptual que permita integrar los casos de creencias que parecen inmunes a la evidencia. Esta propuesta se caracteriza porque aplica a las creencias la dualidad corrección-incorrección: la verdad conceptual no es ya que una creencia que no se atiene a la evidencia no es una creencia en absoluto, sino que no puede ser una creencia correcta. Este evidencialismo sigue procediendo sobre la base de la máxima de que las creencias apuntan a la verdad y tratando de interpretarla en términos conceptuales.

---

resultan satisfactorias. De la cancelación de una implicatura del hablante no parece que se siga ningún absurdo. En cuanto a la implicatura convencional, resulta dudoso que un término en concreto pueda determinar la actitud proposicional del hablante (cfr. Green y Williams 2007, pp. 13-4).

## LA APELACIÓN DE VELLEMAN AL DISEÑO EVOLUTIVO: UNA CONCEPCIÓN TELEOLOGISTA

Una manera de entender el apuntar a la verdad de la creencia a la vez que se admite la distinción entre creencias correctas e incorrectas consiste en apelar al concepto de fin. David Velleman (2000) afirma que la creencia se distingue de las demás actitudes cognitivas —de aquéllas actitudes cuyo contenido proposicional se representa como verdadero al tenerlas— por cuanto que el sujeto la tiene con la intención de aceptar con ella una verdad —al formarse la creencia de que  $p$ , el sujeto pretende creer que  $p$  sólo si  $p$  es verdadera. La suposición, que también es una actitud cognitiva —suponer algo es suponerlo como verdadero—, obedece a un criterio de corrección que no tiene que ver con la verdad de su contenido: uno puede suponer que  $p$  para ilustrar o desarrollar un argumento representando un contenido como verdadero, pero no porque sea verdadero. Para Velleman, una creencia es correcta cuando es verdadera e incorrecta cuando es falsa —y esa conclusión se extrae del concepto de creencia—. Pero la suposición es correcta o incorrecta al margen de si su contenido es verdadero o falso. Una actitud cognitiva tiene un fin específico que determina un criterio de corrección: mientras que en el caso de la suposición el criterio de corrección puede venir dado

por la relevancia de lo que se supone para ejemplificar una idea, una creencia es correcta cuando es verdadera.

La propuesta de Velleman explica la fuerza de motivación que la norma de creer que  $p$  sólo si  $p$  ejerce en el sujeto. Los juicios de corrección son meros juicios de hecho —no hacen otra cosa que expresar que la ejecución de algo procede o se desarrolla de acuerdo con ciertas normas—, por lo que no tendrán eficacia si el sujeto no quiere obedecer y aplicar las normas. Pero el sujeto de la creencia, dado que se ha embarcado en una actividad que tiene un fin específico, tendrá en cuenta y seleccionará como relevantes las consideraciones que puedan propiciar la realización de ese fin, que es tener una creencia sólo si es verdadera: “To believe a proposition is to accept it with the aim of thereby accepting a truth” [“Crear una proposición es aceptarla con la intención de aceptar así una verdad”] (Velleman 2000, p. 251).

Un interrogante que en este momento puede plantearse a propósito de la concepción de Velleman tiene que ver con aquellas creencias que el sujeto no ha pretendido desarrollar, creencias que el sujeto no ha adquirido como consecuencia de un proceso deliberado. Creencias como la que uno puede tener acerca del color de la luz con la que la lámpara de su habitación ilumina la superficie de su escritorio no

parecen obedecer a un fin que el sujeto persiga consistente en adoptar una creencia verdadera. Velleman afirma que las creencias pueden orientarse hacia la verdad sin que el sujeto que las tiene se proponga fin alguno. Los órganos de captación sensorial o la memoria están diseñados por la evolución para dar lugar a una proporción de creencias verdaderas lo suficientemente elevada en relación al conjunto que se posee. Las creencias son entonces productos que en su misma constitución apuntan a la verdad. Un daltónico que ignore su condición de daltónico podrá tener creencias erróneas acerca del color de un objeto: su creencia será incorrecta al igual que la representación en cuyo origen interviene un órgano de captación sensorial defectuoso. Una dificultad que puede plantearse a propósito de la apelación de Velleman al diseño evolutivo es que su concepción parece subordinar la formación de creencias verdaderas al fin de la supervivencia, el cual difiere de la verdad misma. Desde la óptica de la supervivencia, puede ocurrir que la mejor situación sea tener una creencia falsa si de esa manera, merced a unas circunstancias concretas, se obtienen mejores rendimientos que con una creencia verdadera.

La postura de Velleman parece consistir en desplazar la normatividad que se asocia con la creencia de la conciencia del sujeto a su proceso



de producción, por lo que puede calificarse de externista. Hay una facultad diseñada para que, ejercitada en condiciones normales, resulte en creencias verdaderas, pero el sujeto no tiene acceso por introspección a aquello que determina la corrección de su creencia — a que sea verdadera—. Puede ser conveniente establecer una analogía para aclarar en qué sentido puede ser correcto el funcionamiento de una facultad cognitiva: se dice que el indicador de velocidad de un coche funciona correctamente cuando refleja con exactitud la velocidad a la que se mueve el vehículo, es decir, cuando realiza el fin para el que ha sido diseñado. Estas apelaciones al funcionamiento adecuado de órganos cognitivos le atribuyen al sujeto un fin externo a su constitución, por lo que pueden formularse en su contra objeciones basadas en la posibilidad de duplicación física sin intervención del diseño. A este respecto el ejemplo de Davidson (1987, p. 243) acerca del hombre del pantano puede resultar ilustrativo (v. en Broncano y Vega 2009, p. 95): un hombre se encuentra en un pantano cuando estalla una tormenta, sufre el impacto de un rayo y, merced a la energía que se libera, aparece una persona idéntica a él. Ambos seres compartirían las mismas propiedades intrínsecas, pero serían diferentes en cuanto a su historia. Un ejemplo parecido se obtiene de imaginar la reproducción exacta de un raro denario romano del que en su momento sólo se acuñaran

unas pocas unidades. Es posible que ni siquiera el ojo más entrenado ni el análisis más exhaustivo fueran capaces de distinguir la moneda antigua de la reproducción moderna, pero los coleccionistas no pagarían por la una el mismo precio que por la otra: la propiedad de haberse empleado en la antigua Roma como medio de cambio con un valor asignado, que determina el valor del denario original para los coleccionistas, no se presenta en la reproducción moderna, y eso por más que la reproducción moderna sea cualitativamente indiscernible de la moneda original.

Se trata de separar el diseño de la función. La aparición del doble en el pantano supone la interrupción de la cadena de diseño. La persona que se encuentra en el pantano antes de que empiece la tormenta no constituye el modelo de su doble. El diseño no se transmite del individuo original a su recreación en el pantano. Compárese la duplicación de un hombre con la construcción de un edificio a partir de los planos y bocetos del arquitecto, situación en la que los operarios sí reciben información acerca del diseño. El caso de la reproducción de una moneda antigua es semejante a la historieta imaginada acerca del individuo duplicado por la sacudida de un rayo: por más que su fidelidad al original pueda ser absoluta, la reproducción moderna del denario romano no tiene la propiedad

histórica fundamental de haber sido acuñado para el mismo fin que la moneda antigua.

### **EL EVIDENCIALISMO CONCEPTUAL MITIGADO DE SHAH: UNA APELACIÓN A LA NATURALEZA DE LA DELIBERACIÓN ACERCA DE QUÉ CREER**

La concepción de Nishi Shah se desarrolla a partir del teleologismo de Velleman y trata de enmendarlo en algunos de sus aspectos más relevantes. Shah introduce en su planteamiento un concepto de capital importancia para caracterizar la creencia: cuando uno se plantea la cuestión de si creer  $p$  o se embarca en la correspondiente deliberación doxástica, las razones en las que basa su resolución son las mismas que si tuviera que responder a la pregunta de si  $p$  o se hubiera embarcado en la deliberación acerca de si aseverar que  $p$ . Formarse una creencia consiste en examinar si aquello que se pretende creer es verdad, y las razones para aseverar que  $p$  son las mismas que para creer que  $p$ . En la deliberación personal acerca de qué creer, la verdad de la proposición creída no es una condición que haya que tener en cuenta debido a que creer la verdad sea lo ético, estético o pragmáticamente apropiado desde una óptica práctica: “There is no such gap between the two questions within the first-personal deliberative perspective” [“No hay esa discontinuidad entre

las dos cuestiones desde la perspectiva deliberativa de primera persona] (Shah 2003, p. 447). Que las razones para creer que  $p$  deban ser las mismas que para aseverar que  $p$  no es la conclusión de un silogismo, sino un fenómeno que viene dado por la naturaleza misma de la deliberación acerca de qué creer.

Este fenómeno recibe el nombre de *transparencia*. En la deliberación acerca de qué creer, la cuestión doxástica es *transparente* a la cuestión fáctica en el sentido de que las razones relevantes para resolver la una son las mismas que para resolver la otra. Al igual que no debe entenderse como la consecuencia de una prescripción que ordene creer la verdad porque eso sea en algún sentido bueno, la transparencia tampoco es un hecho psicológico: la imposibilidad de no creer  $p$  una vez que se han encontrado razones suficientes para aseverar que  $p$  no es un producto de la constitución del sujeto. En otro caso uno trataría de averiguar si  $p$  es verdadera en la deliberación acerca de qué creer para cumplir una condición que le impone su propia constitución psicológica si quiere creer que  $p$ . Desde el punto de vista personal del sujeto ambas cuestiones no pueden separarse como si se relacionaran mediante una inferencia ni pueden ser divergentes en cuanto a la respuesta que reciben. No hay una tercera cosa, un elemento adicional que enlace la cuestión de si creer que  $p$

con la cuestión de si  $p$ . La transparencia no depende de que haya un eslabón intermedio entre la pregunta fáctica y la pregunta doxástica que haga que ambas se respondan sobre la base de las mismas consideraciones.

Shah sale al paso de una posible objeción preliminar que se le puede plantear: ¿no puede ser acaso la transparencia un mero *residuo* de la redundancia que se asocia con el predicado de verdad? Añadir el predicado “es verdadero” a continuación de “Creo que  $p$ ” no añade nada a la autoadscripción original de la creencia. Shah observa que lo mismo ocurre con los restantes verbos que expresan la actitud proposicional del hablante: suponer que algo es verdadero no se distingue de suponerlo sin más e imaginar algo como verdadero es lo mismo que simplemente imaginarlo. Pero la transparencia sólo parece darse con respecto a la creencia: desde el punto de vista de la deliberación personal, la verdad de  $p$  aporta razones para creer que  $p$ , pero no para suponer o imaginar que  $p$ .

Shah no niega que el sujeto pueda adquirir una creencia al margen de que sea verdadera —que el sujeto pueda adquirir una creencia merced a la tranquilidad de espíritu que le proporciona o al reposo anímico que le brinda—: “We know that belief isn’t always caused by solely evidential factors” [“Sabemos que la creencia no siempre es

causada por factores sólo vinculados a la evidencia”] (Shah 2003, p. 469). La concepción de Shah es que la transparencia sólo se presenta cuando el sujeto concibe la actividad en la que se embarca como consistente en la formación de una creencia —como enmarcada por la pregunta acerca de si creer  $p$ —. La formación deliberativa de una creencia se caracteriza porque en ella interviene el concepto de creencia. Que el sujeto sea sensible a la verdad de la proposición objeto de la creencia cuya adopción está en juego hasta el punto de que le sean indiferentes aquellas consideraciones que no tengan que ver con ella depende de que el concepto de creencia imponga su peculiar legalidad en la deliberación acerca de qué creer. Fuera de ese contexto reflexivo —en la formación no deliberativa de creencias— otras consideraciones pueden tener relevancia. La transparencia es una propiedad conceptual de la creencia, por lo que, para el sujeto de la deliberación acerca de qué creer, sólo las consideraciones relativas a la verdad de  $p$  son relevantes a la hora de responder a la pregunta de si creer  $p$ .

Nótese que si la formación de una creencia puede ser no conceptual, entonces no es necesario tener el concepto de creencia para tener una creencia. Una criatura que no tenga el concepto de creencia no podrá emprender razonamientos acerca de si adoptar o abandonar una

creencia, pero con eso bastará a lo sumo para excluirla del campo de acción de la transparencia. La propiedad conceptual de la creencia que se presenta como transparencia es conocida por el sujeto en tanto que concibe su deliberación como encaminada a responder a la cuestión de si adoptar una creencia.

### **¿En qué sentido es posible deliberar acerca de qué creer?**

¿No resulta problemática la existencia de una deliberación acerca de qué creer? ¿Acaso no precederá la deliberación acerca de qué creer a la *decisión* de creer? En un artículo escrito conjuntamente con Velleman (2005), Shah trata de ahuyentar esa posible perplejidad. La cuestión que se plantea es: “How can one deliberate about something that one cannot decide?” [“¿Cómo puede uno deliberar acerca de algo que no puede decidir?”] (p. 502). Y la respuesta se basa en la constatación de que deliberar acerca de qué creer es una actividad que se realiza de manera ordinaria, por lo que no cabe cuestionar que sea posible. Cuando el reo pendiente de juicio proclama que es inocente ante los micrófonos de los reporteros, la pregunta que uno se hace es si debe creerle, no si es cierto que es inocente —si bien así se interna en la investigación acerca de la verdad de la aserción que se

le ofrece como contenido de la creencia—. ¿En qué sentido es posible deliberar acerca de qué creer?

El sujeto que se pregunta si debe adoptar una creencia sigue una norma. En la deliberación acerca de qué creer, el sujeto se determina con respecto a si adoptar una creencia sobre la base de la norma específica del razonamiento encaminado a producir como resultado una creencia. La norma de la deliberación acerca de qué creer prescribe creer que  $p$  sólo si  $p$  es verdadera. Uno puede deliberar acerca de si creer que  $p$  por cuanto que puede embarcarse en un razonamiento acerca de si creer que  $p$  regido por la norma de creer que  $p$  sólo si  $p$  es verdadera. Deliberar acerca de si creer que  $p$  es lo mismo que considerar si  $p$  es verdadera de acuerdo con la norma de la deliberación acerca de qué creer. Shah y Velleman apuntan que esa normatividad de la creencia se manifiesta en situaciones en las que interviene el concepto de creencia —la norma de creer que  $p$  sólo si  $p$  forma parte del concepto de creencia—: “Because [...] doxastic deliberation is framed by the question *whether to believe that p*, anyone engaging in doxastic deliberation knows that this is the relevant norm” [“Debido a que la deliberación doxástica está gobernada por la cuestión *de si creer que p*, cualquiera que se interne



en la deliberación doxástica sabrá que esa es la norma relevante”] (p. 503).

El argumento acerca de la posibilidad de la deliberación acerca de qué creer puede recibir una elaboración más detallada. Shah y Velleman distinguen el acto de la actitud: juzgar una proposición es un acto interno que consiste en afirmarla como verdadera, mientras que creer una proposición es una actitud —el estado interno de representársela como verdadera. Tanto el juicio como la creencia son cognitivos, por cuanto que en ambos casos la proposición objeto aparece como verdadera. La deliberación acerca de qué creer produce un juicio antes que una creencia: la cuestión de si creer que  $p$  es transparente a la cuestión de si juzgar que  $p$ . Con respecto a la posibilidad de juzgar que  $p$  no hay problema alguno: ¿acaso no es frecuente la deliberación acerca de si realizar diversos actos? “As an *act*, mental affirmation is clearly eligible to be an object of deliberation” [Como acto, la afirmación mental es claramente elegible como objeto de deliberación] (p. 503). Una vez establecido el juicio, la actitud cognitiva sucede a la afirmación interna. Así como se delibera acerca de si juzgar que  $p$ , puede deliberarse acerca de si creer que  $p$ . El juicio —la afirmación interna— induce en el sujeto la

creencia —la actitud— sin que la transición se presente en absoluto como problemática.

Que uno no pueda creer o juzgar algo a voluntad al igual que puede contener la respiración a voluntad no implica que sea imposible deliberar acerca de qué creer o juzgar: la posibilidad de deliberar acerca de qué creer o juzgar no implica la posibilidad de creer o juzgar de manera arbitraria. Uno puede inventar una afirmación cualquiera  $p$  e inducirse a adoptar una actitud favorable a la verdad de  $p$ , pero lo que resulte de ello no será un juicio ni una creencia. Un juicio es una afirmación con la que se trata de responder a la pregunta de si  $p$ , cosa que no ocurre cuando se fabula ni cuando se elabora una ficción. Afirmar que  $p$  sin pretender que  $p$  sea verdadera no es juzgar. Sólo la acumulación de razones encaminadas a hallar la respuesta correcta para la cuestión de si  $p$  puede resultar en un juicio, de ahí que la deliberación acerca de qué creer tenga que consistir en tratar de averiguar si  $p$ . Así, pues, ¿cómo, si no es razonando acerca de si  $p$ , puede uno embarcarse en la deliberación acerca de si juzgar que  $p$ ?

Una afirmación que pretenda expresar la respuesta correcta a la pregunta de si  $p$  no puede ser arbitraria, por lo que tampoco puede haber juicios arbitrarios. Pero eso no quita que se pueda deliberar acerca de si juzgar que  $p$ . Shah y Velleman hacen notar que uno

puede empezar a deliberar acerca de si juzgar que  $p$  sin necesidad de encauzar su razonamiento articulando la cuestión sobre la que delibera: “Whether a process of reasoning is an instance of deliberation does not depend on whether it is initiated by a deliberative question” [“Que un proceso de razonamiento sea una instancia de deliberación no depende de si se inicia formulando la cuestión deliberativa”] (p. 505). Que un razonamiento esté dirigido a resolver el interrogante de si  $p$  basta para que constituya un caso de deliberación acerca de si juzgar que  $p$ .

Lo mismo se aplica a la creencia; el juicio y la creencia obedecen a la misma norma: ambos son correctos sólo si son verdaderos. Deliberar acerca de si creer que  $p$  consiste en responder a la pregunta de si  $p$  formándose un juicio. La creencia en que  $p$  —inducida como actitud de aprobación— es correcta sólo si también lo es el juicio de que  $p$  —es decir, si  $p$ —. Uno también puede acometer un razonamiento no deliberativo acerca de si  $p$ , un razonamiento que no resultará en creencia alguna: cuando uno se dedica a divagar o a hacer conjeturas con respecto a si  $p$ , no trata de hallar la respuesta correcta a la cuestión acerca de la verdad, por lo que no delibera acerca de qué creer. La creencia resulta del razonamiento deliberativo en forma de

indagación fáctica centrada en averiguar si  $p$  de acuerdo con la norma de la creencia.

### **El dilema del teleologista: una crítica a la postura de Velleman**

La norma de creer que  $p$  sólo si  $p$  determina el criterio de corrección de la creencia; en cualquier actividad que se conciba como encaminada a la formación de una creencia, el sujeto aceptará la norma de creer que  $p$  sólo si  $p$  anteponiendo a cualesquiera otras consideraciones aquéllas que tome como relevantes para determinar la verdad de la proposición objeto de la creencia. Tener el concepto de creencia implica ser capaz de reconocer el criterio de corrección y aceptar la norma de creer que  $p$  sólo si  $p$  en la formación reflexiva de creencias. Así explica Shah la exclusiva primacía en un contexto deliberativo de la evidencia acerca de la verdad de  $p$  como elemento fundamental con respecto a si creer que  $p$ : el concepto de creencia es normativo y lleva inscrito en sí la máxima de que una creencia ha de ser verdadera para ser correcta. El imperativo de creer que  $p$  sólo si  $p$ , el cual resulta inexorable para cualquier agente que tenga el concepto de creencia, puede entenderse como *categorico* por cuanto que no prescribe medios para fines que el sujeto perciba como deseables,

sino que se expresa como incondicionado y dirigido a todos los usuarios del concepto de creencia.

La verdad del evidencialismo se manifiesta en la deliberación acerca de qué creer; el evidencialismo enraíza en la deliberación acerca de qué creer. Cuando el sujeto se embarca en la deliberación acerca de qué creer —basta para ello con que ejecute los pasos que conducen a hallar la respuesta correcta a la cuestión de si  $p$ , sin necesidad de que se plantee la cuestión de qué creer—, las únicas consideraciones que tiene en cuenta son aquéllas que pueden servir para resolver la cuestión de si la proposición que se propone como objeto de adhesión doxástica es verdadera. La transparencia implica que la deliberación acerca de qué creer se resuelve sobre la base de las mismas consideraciones que se tienen en cuenta para responder a la pregunta de si  $p$ . Los rendimientos prácticos o los beneficios personales que pueda traer consigo la creencia permanecen al margen del horizonte de razones que considera el sujeto. Estas observaciones pueden constituir una base que facilite la comprensión de la aporía en la que Shah considera que incurre el filósofo que trata de explicar la relación entre la creencia y la verdad afirmando que la verdad constituye el fin de la creencia. Shah traza una analogía entre la indagación acerca del mundo y la construcción de una casa: así como la verdad hace que la

actividad en la que consiste la indagación acerca del mundo sea correcta, la provisión de refugio y la protección de los elementos atmosféricos determina que una casa se haya construido de manera correcta: “Shelter and truth function as constitutive standards of correctness for the activities of housebuilding and inquiry” [“La provisión de refugio y la verdad funcionan como criterios de corrección para las actividades de construcción e investigación”] (Shah 2003, p. 460).

El teleologista interpreta la analogía como si revelara que una constitución psíquica sólo podrá ser una creencia mientras esté regida, si no por la intención de mantenerla sólo si es verdadera, sí al menos por un sucedáneo de esa intención, un sucedáneo que es necesario introducir habida cuenta de que lo más habitual respecto a las creencias de un sujeto es que se hayan formado al margen de cualesquiera consideraciones acerca de si son verdaderas —es decir, sin que el sujeto se propusiera conscientemente adquirirlas—. El teleologista puede verse impulsado entonces a postular sistemas cognitivos orientados, merced al diseño evolutivo, a la producción de creencias verdaderas. La propuesta teleologista parece plantear entonces una mediación entre la verdad y la creencia: el mecanismo subpersonal con el que el teleologista pretende explicar por qué las

creencias en cuya formación no interviene la intención del sujeto están aun así orientadas a la verdad producirá creencias verdaderas por cuanto que así se incrementan las probabilidades de supervivencia del sujeto. Otra objeción puede basarse en el escenario de una duplicación accidental del sujeto en la que no se transmita el diseño: si se produce la duplicación accidental molécula por molécula de un sujeto, el fin, que es externo a la constitución física orgánica, no permanecerá en la entidad resultante.

Pero la objeción que constituye para Shah el dilema del teleologista afirma que la propuesta teleologista resulta insatisfactoria por cuanto que no prevé la existencia de un contexto deliberativo en el que pueda formarse la creencia. Si quiere integrar en su planteamiento aquellos casos problemáticos de creencias cuya formación no se basa en la evidencia, el teleologista tendrá que admitir que la orientación de la creencia a la verdad es lo suficientemente débil para ello. Ahora bien, en ese caso no se explica por qué en la formación deliberativa de una creencia sólo se tiene en cuenta la verdad de la proposición objeto de la creencia. En cambio, si lo que quiere es explicar por qué en la deliberación acerca de qué creer el sujeto sólo tiene en cuenta la verdad de la creencia que pretende adoptar, el teleologista tendrá que admitir que la orientación de la creencia a la verdad es tan fuerte

como para impedir que cualesquiera otras consideraciones ejerzan influencia alguna en la formación de la creencia, en cuyo caso no podrá integrar en su planteamiento aquellas creencias que no se adquieran sobre la base de consideraciones relativas a la cuestión de si son verdaderas.

Para Shah, el teleologista debe optar por uno de los términos del dilema: o bien satisface con su explicación la exclusividad de la verdad como elemento decisivo a la hora de resolver la cuestión de si adoptar una creencia que se manifiesta en la deliberación acerca de qué creer, o bien satisface con su explicación los casos en los que la creencia se forma sin atender a la verdad, que es indiferente a los intereses particulares del sujeto. Así, pues, la explicación del teleologista será en todo caso parcial e insuficiente. La transparencia sólo se presenta en el contexto de la formación deliberativa de creencias: la cuestión de si creer que  $p$  se resolverá en los mismos términos que la cuestión de si  $p$  sólo cuando intervenga el concepto de creencia, que activa en el sujeto una disposición a no tener en cuenta en la deliberación acerca de qué creer nada más que aquellas consideraciones que tengan que ver con la cuestión de si  $p$ . En cambio, cuando el concepto de creencia está ausente y la creencia no se constituye por deliberación puede haber procesos ajenos a la



verdad que intervengan en la formación de la creencia. Shah busca una explicación de esa divergencia que le permita superar el dilema que hace presa en el planteamiento teleologista: “What we need to explain is why deliberation that is framed by the particular question of *whether to believe that p* is answered solely by considerations relevant to answering the question *whether p is true*” [“Lo que necesitamos explicar es por qué la deliberación gobernada por la cuestión particular de *si creer que p* se responde sobre la base de consideraciones relevantes para responder a la cuestión particular de *si p es verdadera*”] (Shah 2003, p. 467). Shah sostiene que el problema de la explicación del teleologista consiste en que supone una concepción descriptivista en vez de normativista de la relación entre la verdad y la creencia; pero el dilema se supera si se considera que la verdad es conceptualmente el criterio de corrección de la creencia, que la creencia verdadera es conceptualmente correcta mientras que la creencia falsa es conceptualmente incorrecta. ¿Cómo debe entenderse esa normatividad inscrita en el concepto de creencia? La respuesta parece ser que el concepto de creencia es normativo en el sentido de que aquel que lo posea habrá de reconocerse como sometido a la exigencia de creer que *p* sólo si *p* es verdadera en el momento en el que se embarque en cualquier actividad que conciba como encaminada a resultar en la creencia de que *p*.

Es decir, tanto las creencias que se forman sobre la base sólo de la evidencia como aquéllas que están relacionadas con procesos como el pensamiento desiderativo<sup>6</sup> que no son sensibles a la verdad de lo creído parecen obtener un acomodo simultáneo en el planteamiento de Shah. La elaboración teórica de Shah parece ofrecer ventajas explicativas obvias si se compara con otras concepciones: no sólo supera el dilema que hace presa en el planteamiento teleologista, sino que también admite la existencia de estados internos que, aun habiéndose formado sin atender a la evidencia, constituyen creencias. La naturaleza de la deliberación acerca de qué creer selecciona como relevante el conjunto de aquellas consideraciones que tienen que ver con la verdad de la proposición acerca de cuya adopción como objeto de la creencia se delibera. Negar que pueda haber creencias que no resulten de la deliberación acerca de qué creer es tanto como negar que un sujeto cualquiera pueda tener creencias mientras carezca de la competencia conceptual necesaria para ello, cosa que conduce a las problemáticas consecuencias no sólo de que los animales no pueden tener creencias, sino también de que un estado interno no constituye una creencia salvo que el sujeto así lo determine. La cuestión de si

---

<sup>6</sup> La traducción al español del inglés *wishful thinking* por la expresión ‘pensamiento desiderativo’ fue sugerida por Luis M. Valdés-Villanueva (comunicación personal, octubre de 2011).

todas las criaturas o sólo un conjunto de ellas son capaces de reflexionar acerca de si adoptar una creencia sobre la base de la norma de creer que  $p$  sólo si  $p$  es relevante para averiguar si la transparencia se da en todas las creencias o sólo en algunas.

### **OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO DE SHAH**

El evidencialismo conceptual de Shah reposa en la deliberación acerca de qué creer. Puede decirse que la transparencia, que se presenta como un fenómeno no derivado, obliga a elaborar una concepción rígida del apuntar de la creencia a la verdad, una concepción rígida en tanto que excluye la posibilidad de que consideraciones relativas a los rendimientos prácticos o a las consecuencias beneficiosas que adoptar la creencia traería para el sujeto influyan en la formación deliberativa de la creencia. En todo caso, la concepción de Shah, si bien constituye una mejora con respecto al teleologismo en contra del cual reacciona, tiene que afrontar algunas dificultades que plantean acaso la necesidad de una reformulación de la transparencia.

La postura de Shah puede entenderse como un intento de explicar la imposibilidad de creer a voluntad sin dejar por ello de hacerse cargo

de la existencia de creencias que no responden a la evidencia. La imposibilidad de creer a voluntad sugiere una explicación evidencialista: uno no puede decidir que algo sea verdad y, dado que la creencia se forma en relación a la verdad, no puede decidir creerlo. Los casos de creencias que no responden a la evidencia se explican introduciendo un contexto de formación de creencias en el que no interviene el concepto de creencia. En cambio, cuando el sujeto se hace cargo de la formación de su creencia embarcándose en la deliberación acerca de qué creer, cualesquiera consideraciones que no tengan que ver con la verdad de la proposición cuya adopción está en juego como objeto de creencia pierden toda relevancia para el sujeto: que, en condiciones deliberativas, uno adopte una creencia merced a las ventajas que obtiene de tenerla —merced a la paz de espíritu que le reporta, al consuelo que le proporciona o a la esperanza centrada en el futuro que le permite mantener viva— es una imposibilidad conceptual. Si la transparencia se manifiesta previamente a cualesquiera elaboraciones teóricas, entonces en ningún caso puede una consideración no alética constituir una razón para creer algo. La objeción puede expresarse de la siguiente manera: ¿no se puede apelar a la transparencia de su pedestal de fenómeno obvio e incuestionable que se presenta con anterioridad a cualesquiera elaboraciones teóricas? ¿Por qué no puede haber consideraciones al margen de la

verdad de la proposición que se ofrece como objeto posible de la creencia que intervengan en la deliberación acerca de qué creer? ¿No puede ser que el sujeto, aun en condiciones reflexivas, llegue a adoptar una creencia sobre la base, al menos en parte, de los rendimientos prácticos que le proporciona?

Téngase en cuenta que Shah no niega que la perspectiva de obtener ventajas prácticas de tener una creencia pueda actuar como causa de la creencia: lo que Shah niega es que semejantes consideraciones no aléticas puedan constituir razones para creer desde la perspectiva de primera persona del sujeto. Pero ¿por qué el sujeto no puede valorar su conveniencia práctica en la formación deliberativa de creencias? Admitir semejante posibilidad supone rechazar el evidencialismo —la concepción de que la creencia está o debe estar subordinada a la evidencia—, pero eso no tiene por qué querer decir que con el evidencialismo haya que rechazar también la relación entre la verdad y la creencia que subraya Williams. Acaso haya situaciones en las que el sujeto tenga la posibilidad de decidir qué creer —y de decidirlo asimismo con toda legitimidad—, como cuando la evidencia no es concluyente y no permite formar un juicio. James observa que evitar pronunciarse acerca de una opción genuina que no pueda resolverse sobre la base de la evidencia es una decisión no menos pasional que

optar por uno de los términos de la alternativa aunque no se tenga evidencia para ello: “Es en sí misma una decisión pasional [...] y va acompañada por el mismo riesgo de perder la verdad” (James 2003, p. 152) —recuérdese que una opción genuina es para James aquella que es *viva* en el sentido de que forma de una especie de horizonte de plausibilidad del sujeto, *forzada* en el sentido de que en ella las circunstancias apremian al sujeto y le obligan a decantarse, e *importante* en el sentido de que traerá consigo consecuencias relevantes en la vida del sujeto que no podrán enmendarse (v. en James 2003, pp. 138-40)—.

Shah (2006) introduce una *restricción deliberativa sobre razones* como requisito para que una consideración pueda tenerse en cuenta en la deliberación acerca de qué creer. La restricción deliberativa sobre razones afirma que una consideración sólo puede erigirse en razón para que alguien crea algo si puede figurar como premisa en la deliberación de ese alguien acerca de si creer esa misma cosa. Conjugada con la transparencia, la restricción deliberativa sobre razones implica que, para poder erigirse en razón para creer que  $p$ , una consideración tiene que ser relevante para determinar que  $p$  es verdadera, es decir, tiene que poder figurar como premisa en un razonamiento conducente a la conclusión de que  $p$  es verdadera. De

ahí se sigue que para Shah la deliberación acerca de qué creer tiene la forma de un argumento que llega a una conclusión acerca del mundo a partir de unas premisas entre las que no puede haber nada relativo a los rendimientos prácticos que la creencia pueda proporcionarle al sujeto que la adopte. Que por tener una creencia el sujeto pueda evitar que su vida se desmorone o alcance a ver reverdecida alguna vieja ilusión personal es algo que se excluye como razón para adoptar la creencia por cuanto que no puede aparecer como premisa en la deliberación acerca de qué creer. Pero ¿ha de ser esto así por fuerza?, ¿es de verdad una imposibilidad conceptual que los rendimientos prácticos se tengan en cuenta en la deliberación acerca de qué creer? La idea en la que se apoya la objeción a Shah es que la exclusión de los rendimientos prácticos del horizonte deliberativo es el producto de una elección y no algo que imponga una pretendida naturaleza de la deliberación acerca de qué creer. El sujeto que adopte una creencia en condiciones reflexivas merced a las ventajas prácticas que prevé obtener de ello podrá cometer actuando así una especie de pecado epistémico o una incorrección doxástica, pero por más extraño, deficiente y hasta censurable que pueda resultar su razonamiento, no parece que sea una imposibilidad conceptual.

Puede acusarse entonces a Shah de incurrir en una circularidad viciosa. Shah sostiene que está inscrito en el concepto de creencia que la verdad gobierna la creencia hasta el punto de excluir cualesquiera consideraciones no aléticas de la formación consciente de creencias; pero esa pretendida verdad conceptual acerca de la creencia se descubre, de acuerdo con el planteamiento de Shah, mediante una apelación a la naturaleza de la deliberación acerca de qué creer (cfr. McCormick 2015, p. 28). El problema es que, por lo que parece, lo que permite explicar la imposibilidad de que cualesquiera consideraciones no aléticas funcionen como razones en la deliberación acerca de qué creer es una verdad conceptual acerca de la creencia que se descubre en la misma deliberación acerca de qué creer. Además, ¿no puede concebirse de diferentes maneras la deliberación acerca de qué creer?, ¿no es acaso la entronización de un modelo de deliberación acerca de qué creer que niega que la perspectiva de rendimientos prácticos pueda afectar a la formación consciente de creencias el producto de una elección que excluye otras posibilidades? A esto parece referirse James cuando afirma que optar por una conducta epistémica regida por la máxima de evitar el error aun al precio de renunciar a la verdad es una decisión impulsada por la dimensión pasional del sujeto: “El que diga ‘¡Mejor vivir siempre



sin creer que creer una mentira!<sup>9</sup> muestra su propio y preponderante horror privado a ser víctima de un engaño” (James 2003, p. 161).

Una objeción adicional (v. en McCormick 2015, p. 29) que puede presentarse tiene por blanco la restricción deliberativa sobre razones, que afirma que una consideración no puede erigirse en razón para creer algo salvo que pueda figurar como premisa en la deliberación acerca de si creer eso mismo. Conjugada con la transparencia, la restricción deliberativa sobre razones implica que aquellas consideraciones que no se entiendan como relevantes para determinar si la proposición que se plantea como objeto de la creencia es verdadera o falsa han de estar excluidas de la deliberación acerca de qué creer. La objeción sostiene que la deliberación acerca de qué creer no se ajusta de hecho a un modelo de premisas y conclusión. Parece más bien que cuando uno delibera acerca de si hacer algo y encuentra una consideración que decanta su voluntad ya sea a favor o en contra de ello, la razón que acaba de obtener no funciona como premisa de una conclusión. Para McCormick, la deliberación acerca de qué creer entendida a la manera de un silogismo no alcanza como conclusión una acción, sino una proposición normativa, algo que establece lo que uno debe hacer sin forzarle aun así a hacerlo. Es decir, la deliberación acerca de qué creer puede arrojar como

conclusión que el sujeto debe creer que  $p$ , pero creer algo no es lo mismo que considerar que es un deber creerlo. La situación que aquí se plantea es análoga a la que se produciría si el sujeto concluyera que este verano debe quedarse en casa —por cuanto que, de lo contrario, no le quedaría dinero para gastos imprevistos— y aun así optara por disfrutar de unas caras vacaciones. Hay que destacar también que el esquema silogístico aplicado a cualquier caso de deliberación deja fuera aquellas consideraciones fallidas a favor de la conclusión opuesta a la que el sujeto alcanza. Así, pues, parece que entender la deliberación en general como un razonamiento estructurado en premisas y conclusión es incorrecto: una deliberación silogística no conduce a una acción —a una creencia en el caso de la deliberación silogística acerca de qué creer— ni basta para reproducir la complejidad de lo que acontece en la actividad deliberativa.

#### **UNA OBJECCIÓN MÁS GENERAL AL PLANTEAMIENTO DE SHAH: LA PROPUESTA DE STEGLICH-PETERSEN**

Se han vertido hasta el momento dos objeciones en contra de la concepción de Shah. Se ha puesto en cuestión la pretendida imposibilidad conceptual de que consideraciones relativas a los rendimientos prácticos que el sujeto espera obtener de adoptar una

creencia intervengan en la deliberación acerca de qué creer. Además, el modelo en forma de silogismo de la deliberación en general que Shah da por supuesto en su concepción no parece el más adecuado para entender la actividad deliberativa. Pues bien, todavía es posible aportar una nueva objeción que difiera de las anteriores, una objeción fecunda merced a los retos filosóficos que deja apuntados. De lo que ahora se trata es de poner en cuestión la necesidad de la deliberación acerca de qué creer para explicar la transparencia —el fenómeno de que uno responde a la cuestión de si creer que  $p$  sobre la base de las mismas razones que si tuviera que responder a la cuestión de si  $p$ —. Recuérdese que Shah supone que la transparencia, entendida como un fenómeno que se presenta de manera previa a cualesquiera elaboraciones teóricas, exige una interpretación fuerte del principio de que la creencia apunta a la verdad. El problema se plantea en cuanto se repara en que la formación de creencias parece afectada con frecuencia por consideraciones que no tienen nada que ver con la verdad de aquello que se cree. ¿De qué manera cabe conjugar entonces el apuntar de la creencia a la verdad con las innegables influencias no aléticas que concurren en la formación de creencias? Shah trata de resolver el acertijo distinguiendo un contexto de formación reflexiva de creencias, es decir, una forma de deliberación enmarcada por el concepto de creencia. En esa situación el concepto

de creencia impone su normatividad como prescripción de creer que  $p$  sólo si  $p$  y selecciona como razones válidas para creer que  $p$  aquellas consideraciones que son útiles para determinar si  $p$ . Pero ¿no es posible explicar la transparencia como fenómeno genuino sin necesidad de asociarla con la deliberación enmarcada por el concepto de creencia? Si semejante tarea se realizara, entonces podría ensayarse una formulación novedosa de la transparencia que tuviera en cuenta las objeciones expuestas hasta el momento y las volviera ineficaces.

Asbjørn Steglich-Petersen (2013) niega que sea necesario explicar la transparencia mediante el recurso a una formación de creencias en la que intervenga el concepto de creencia. Para Steglich-Petersen, las disputas filosóficas acerca de la transparencia parten de la concepción errónea de que la transparencia sólo puede darse allí donde intervenga el concepto de creencia: “The false presupposition is that transparency must be explained in terms of being a feature of a kind of deliberation that is framed in terms of the concept of belief” [“La falsa presuposición es que la transparencia debe ser explicada en términos de su ser un rasgo de un tipo de deliberación encuadrada en el concepto de creencia”] (p. 61). Es decir, hay un trasfondo erróneo que subyace al planteamiento de Shah y que consiste en admitir, sin haber hecho antes un problema de ello, que la cuestión acerca de qué

creer se plantea en términos de verdad una vez que se ha comprendido el concepto de creencia. La estrategia argumentativa que despliega Steglich-Petersen postula un fenómeno parecido a la transparencia e indaga en busca de una explicación común para ambos fenómenos que no eche mano del concepto de creencia. Lo definitorio de la transparencia no es que en condiciones deliberativas la cuestión doxástica lleve al sujeto de manera inexorable a la consideración de la cuestión fáctica —uno sólo puede responder a la cuestión de si creer que  $p$  sobre la base de las mismas consideraciones que si tuviera que responder a la cuestión de si  $p$ —. Steglich-Petersen admite que características de la creencia asociadas con los rendimientos prácticos o las repercusiones anímicas que el sujeto obtendría al adoptarla pueden plantearse una vez que la deliberación se concibe como encaminada a responder a la pregunta de si adoptar la creencia —cuando uno acomete la deliberación acerca de si creer que  $p$  hay otras cuestiones aparte de si  $p$  es verdadera que pueden reclamar su atención—. Lo que Steglich-Petersen niega es que esas consideraciones independientes de la verdad de lo creído puedan resultar de manera directa en una creencia, y fija esa imposibilidad como núcleo de su definición de transparencia:

Reporting from my own experience, I find it entirely possible to regard such considerations as relevant to whether it, on the whole, would be a good idea for me to adopt the relevant belief. For instance, I may very easily convince myself that it would be better on the whole if I believed in life after death, even if I have no evidence whatsoever bearing on this. What I *do* find impossible is for deliberation of that kind to issue directly in a belief. [A partir de mi propia experiencia, encuentro perfectamente posible tomar esas consideraciones como relevantes con respecto a la cuestión de si adoptar la creencia relevante es una buena idea para mí. Por ejemplo, puedo convencerme fácilmente a mí mismo de que sería mejor creer en la vida de ultratumba a pesar de no tener a ese respecto evidencia alguna. Lo que encuentro imposible es que ese tipo de deliberación dé lugar directamente a una creencia] (p. 65).

Creer en la vida de ultratumba puede ayudar a sobrellevar la pérdida de un familiar cercano o a exorcizar la humana desesperación ante la amenaza de sinsentido que plantea la inescapabilidad de la muerte. Pero semejantes consideraciones no pueden resultar de manera directa en que el atribulado sujeto crea en la vida de ultratumba —el ejemplo elegido no es baladí—: ¿cómo puede el sujeto resolver la deliberación acerca de si creer en la vida de ultratumba cuando no parece que vaya a poder encontrar evidencia alguna a favor de que la conciencia personal no se extinga con la muerte? Así, pues, Steglich-Petersen sostiene que la transparencia es un fenómeno que consiste en que, en condiciones reflexivas, uno no puede adquirir la creencia de que  $p$  de manera directa si no es sobre la base de consideraciones que interprete como relevantes para determinar si  $p$  es verdadera. En

esta nueva formulación hay que destacar la restricción que introduce Steglich-Petersen: el sujeto ha de creer sobre la base de consideraciones que interprete como relevantes para determinar si, una vez adquirida, la creencia sería verdadera. Supóngase que alguien está convencido de que experimenta un dolor punzante en la sien cada vez que pronuncia en voz alta una proposición verdadera delante del espejo; supóngase que no es posible apearle de la opinión de que, mediante ese procedimiento que considera infalible, puede averiguar qué proposiciones son verdaderas y cuáles falsas. Si esa persona adquiriera la creencia de que hay vida en Marte mediante la sencilla constatación de que experimenta un dolor punzante en la sien al pronunciar en alto delante del espejo que hay vida en Marte, entonces la transparencia seguiría rigiendo la formación de esa creencia por más disparatadas que resulten las razones que el sujeto puede esgrimir. Puede ser que el ejemplo de un dolor punzante que afecte al sujeto al pronunciar en voz alta una proposición verdadera delante del espejo se antoje en exceso fantástico o traído por los pelos —Steglich-Petersen estimula al lector a imaginar a un iluminado que interpreta una mancha en forma de crucifijo en la tostada del desayuno como manifestación de la divinidad y prueba de la existencia de Dios (p. 66)—. Ténganse en cuenta entonces los múltiples casos de confusiones que surgen a propósito de la evidencia

—la evidencia no existe como portadora de sentido por sí misma, sino que es siempre *para* alguien—.

Una vez definida la transparencia, Steglich-Petersen formula un principio semejante, la transparencia\*, que consiste en un fenómeno que se manifiesta en la deliberación acerca de si  $p$  es verdadera. Merced a la transparencia\*, las únicas consideraciones sobre cuya base puede resolverse de manera consciente la cuestión de si  $p$  es verdadera —de tal manera que la deliberación resulte de manera directa en una creencia con respecto a si  $p$ — son aquéllas que el sujeto considera relevantes para determinar si  $p$  es verdadera. La transparencia\* tiene que afrontar una dificultad análoga a la que tiene que afrontar la transparencia: si al formular la transparencia hay que tener en cuenta la posibilidad de adoptar la creencia de que  $p$  en condiciones no reflexivas sobre la base de consideraciones que no son en absoluto relevantes para determinar si  $p$  es verdadera, al formular la transparencia\* se plantea la necesidad de hacerse cargo del hecho de que, en condiciones no reflexivas, la decisión de que  $p$  es verdadera puede basarse en consideraciones independientes de que  $p$  sea verdadera. Pero el rasgo más destacado de la transparencia\* es que, aun resultando en una creencia, se diferencia de la transparencia en que supone una forma de deliberación en la que no se invoca el



concepto de creencia. La estrategia de Steglich-Petersen consiste en encontrar una explicación común para la transparencia y su fenómeno hermano, la transparencia\*. Con esa explicación, Steglich-Petersen terminará concluyendo que no hay necesidad de considerar que la transparencia es un fenómeno que sólo tiene lugar en contextos deliberativos en los que interviene el concepto de creencia.

Al tratar de explicar de manera simultánea la transparencia y la transparencia\* se supone que los rasgos comunes a ambos fenómenos tienen la misma causa. Asimismo, cualquier explicación común a la transparencia y a la transparencia\* deberá apelar a algo que se presente en ambos fenómenos. Así, pues, dado que el concepto de creencia no interviene en la deliberación encaminada a responder a la pregunta de si  $p$ , la transparencia\* no podrá explicarse sobre la base de una forma de deliberación en la que el sujeto se plantea la cuestión de si creer que  $p$ . ¿Qué rasgo común a la transparencia y a la transparencia\* puede proporcionar la explicación requerida? La deliberación en la que interviene el concepto de creencia, por cuanto que es exclusiva de la transparencia, no puede ser ese rasgo común. ¿Cuál es entonces la causa de aquello en lo que reside la semejanza entre la transparencia y la transparencia\*? La solución parte de resaltar un rasgo fácil de aceptar como propio de las actividades que

se realizan para alcanzar un objetivo. Ese rasgo consiste en que uno no puede embarcarse en una actividad con vistas a un objetivo o hacer algo con la intención de lograr un objetivo a la vez que se percata de que ello no le facilitará ni le permitirá en absoluto alcanzar ese objetivo. Puede decirse que, cuando uno trata de averiguar si  $p$ , entonces tiene como objetivo adoptar la postura correcta en relación a si  $p$  —es decir, responder que sí a la pregunta de si  $p$  sólo si  $p$  es verdadera—. Si uno tratara de averiguar si  $p$  sobre la base de consideraciones que entiende como independientes de la cuestión de si  $p$  es verdadera —como irrelevantes para determinar si  $p$  es verdadera—, entonces sería como mínimo cuestionable que tuviera verdaderamente como objetivo averiguar si  $p$ .

Así, pues, la transparencia\* parece explicarse como la relativización a un caso concreto de un rasgo general de las actividades que se realizan para alcanzar un objetivo. El argumento de Steglich-Petersen concluye probando la misma explicación con la transparencia. Un aparente obstáculo que se presenta a la hora de trasladar la misma explicación de un fenómeno a otro es que la transparencia consiste en que la pregunta sobre la que trata la deliberación se responde sobre la base de las mismas consideraciones que otra pregunta distinta, mientras que en la transparencia\* la pregunta es la misma —en la

transparencia\* la cuestión acerca de si  $p$  se resuelve sobre la base de las mismas consideraciones que la cuestión de si  $p$ —. ¿En qué medida afecta esta constatación a la posibilidad de explicar la transparencia de la misma manera que la transparencia\*? ¿Cómo podrá ajustarse el concepto de transparencia al esquema de explicación de la transparencia\*?

La transparencia se manifiesta en la deliberación que resulta *directamente* en una creencia. En la deliberación acerca de si creer algo pueden surgir con naturalidad otras preguntas cuya respuesta esté en relación con las circunstancias personales del sujeto. Uno puede preguntarse si al adoptar una creencia obtendrá algún tipo de consuelo, satisfacción o sosiego anímico, pero por más que la respuesta pueda ser afirmativa, eso no producirá directamente la creencia. Acaso sea éste el sentido de la crítica afirmación de Wittgenstein acerca de la desconexión entre la voluntad y el mundo: “El mundo es independiente de mi voluntad” (*TLP*, 6.373). “Me conviene —y por ello mismo quiero— que  $p$  sea verdadera” no dice nada acerca de la verdad de  $p$  por cuanto que en ambos casos se trata de hechos entre los que no hay conexión lógica alguna —es significativo que entre la autoadscripción “Creo que  $p$ ” y  $p$  sí parezca haber *alguna* conexión. El problema que formula Steglich-Petersen

es que, si esas consideraciones acerca de los rendimientos prácticos que se derivan de adoptar una creencia son posibles y se producen con naturalidad al deliberar acerca de si creer algo, hay que explicar por qué no tienen eficacia directa en la formación de la creencia. Más aun: en la transparencia, la pregunta acerca de si creer que  $p$  se plantea *de manera inmediata* en los términos de si  $p$ , mientras que otras consideraciones independientes de la verdad de  $p$  no tienen relevancia con respecto a si adoptar la creencia. ¿Cómo se explica entonces este aparente privilegio de la cuestión de si  $p$  en la deliberación doxástica?

La solución que propone Steglich-Petersen consiste en *identificar* la cuestión de si creer que  $p$  que se plantea el sujeto con la cuestión de si  $p$  es verdadera. Es decir, la transparencia se produce cuando el sujeto no hace otra cosa que manifestar su interés en la verdad de una proposición al preguntarse si adoptarla como objeto de una creencia —preguntarse si creer que  $p$  es entonces una manera de preguntarse si  $p$ —. Pero entonces la transparencia se identifica también con la transparencia\*, por lo que puede decirse ahora que hay una explicación común para ambos fenómenos que no echa mano del concepto de creencia. Expresiones cotidianas como “No sé qué creer” o “No sé si creer esto o aquello”, las cuales el sujeto pronuncia

cuando se enfrenta a indicios contradictorios a propósito de si algo es el caso, reflejan ese uso de 'creer' en el sentido de considerar verdadero aquello que se cree. Williams (1973, pp. 149-50) distingue un sentido de la expresión 'querer creer' en el que equivale a querer que algo sea verdad: un padre puede *querer creer* en contra de todos los indicios que su hijo no se ha ahogado, pero en ese caso lo que en realidad quiere no es tener una determinada creencia, sino que sea verdad que su hijo no se ha ahogado.

La transparencia se manifiesta entonces en aquellos casos en los que la pregunta acerca de si creer que  $p$  no hace otra cosa que expresar el interés del sujeto por comprobar si  $p$  es verdadera, es decir, cuando la cuestión acerca de si creer que  $p$  se identifica con la cuestión de si  $p$ . Así, pues, se hace innecesario introducir en la deliberación el concepto de creencia para explicar la transparencia, y una creencia puede formarse en condiciones reflexivas aunque el concepto de creencia no intervenga en el proceso. Una dificultad de esto es que parece reducir la transparencia a una trivilidad, dado que considera que las cuestiones deliberativas acerca de si creer que  $p$  y de si  $p$  es el caso no son distintas, mientras que la transparencia resalta que dos cuestiones deliberativas distintas se responden sobre la base de las mismas razones.

Otra dificultad viene dada porque el planteamiento de Steglich-Petersen deja orillados ciertos casos a cuyo respecto es ineficaz la explicación de la transparencia a partir de la *disolución* de la cuestión de si creer que  $p$  en la cuestión de si  $p$  es verdadera. Se trata de contextos en los que puede apreciarse una especie de vacío, una discontinuidad entre la adopción de la creencia y los indicios de los que el sujeto dispone para determinar si la proposición que se le presenta como objeto de la creencia es verdadera. Puede decirse que esta deliberación está encaminada a resultar en una creencia sin que la preocupación por la verdad de lo creído tenga una especial relevancia. La deliberación acerca de si creer en la vida de ultratumba tiene que ver con la creencia y no remite a la verdad al menos inmediatamente. Es decir, al preguntarse si creer en la vida de ultratumba, uno no encubre la expresión de una pregunta que pueda responderse aduciendo hechos, al contrario de lo que ocurre cuando lo que uno se pregunta es si llueve o hace sol en la ciudad a la que se está preparando para viajar. La deliberación acerca de si creer en la vida de ultratumba no puede reducirse a determinar si la creencia resultante sería verdadera, dado que no hay indicios que permitan responder a la cuestión. ¿Quiere decir esto que hay creencias en las que no se verifica la transparencia? Y si hubiera esas creencias especiales, ¿no bastaría con eso para negar que la transparencia sea

una propiedad conceptual de la creencia?, ¿o no son en realidad creencias?

La explicación de la transparencia que Steglich-Petersen ofrece como opción diferente a la de Shah puede servir como base para ilustrar este problema que surge con respecto a aquellas creencias que no pueden determinarse en cuanto a si la proposición a la que se refieren es verdadera o falsa. Steglich-Petersen señala que esas creencias no constituyen casos típicos de transparencia, pero acaso pueda entenderse que es incapaz de integrarlas en su concepción como un indicio de la insuficiencia de su planteamiento general. El reto que habrá que acometer consistirá en elaborar un concepto de transparencia o en hallar un sucedáneo de la transparencia que pueda aplicarse al supuesto problemático de las creencias que no se adoptan tomando sin más en consideración la verdad de lo creído: no parece que las creencias religiosas puedan estar proporcionadas a los indicios disponibles acerca de si las proposiciones a las que se refieren son verdaderas, y su encaje en la transparencia es como poco problemático.

## CAPÍTULO IV

### LOS LÍMITES DEL EVIDENCIALISMO Y LA RESPETABILIDAD DE LAS CREENCIAS

#### **OBJECIONES GENERALES Y OBJECIONES ESPECÍFICAS**

El evidencialismo, entendido como la concepción de que la formación y posesión de una creencia están o deben estar, dependiendo de la versión de la que se trate, gobernadas por la evidencia, ha sido objeto de un escrutinio crítico en capítulos precedentes. En su versión conceptual, que admite más de un grado de intensidad, el evidencialismo sostiene que tener una creencia supone aceptar una condición que viene dada por el concepto de creencia; en su versión tradicional, en cambio, el evidencialismo considera que la formación y posesión de una creencia es una actividad del sujeto que puede ser evaluada según su racionalidad o moralidad. Dentro del evidencialismo conceptual, la modulación de Adler, la cual sostiene que una creencia que no se atiene a la



evidencia es una imposibilidad conceptual, tiene que enfrentarse a dificultades específicas relacionadas con la posibilidad de que el creyente persista en su creencia por más que el respaldo que encuentra en la evidencia sea insuficiente para ello, con la aparente discontinuidad entre los juicios epistémicos de un sujeto y su actitud doxástica acerca de la proposición; por su parte, la modulación de Shah, la cual introduce una distinción entre contextos en lo que respecta a la formación de las creencias —de tal manera que las consideraciones aléticas sólo determinan la constitución doxástica del sujeto a propósito del contenido proposicional enjuiciado y son reconocidas como normativas en el curso de un proceso concebido por el sujeto como encaminado a la adopción de una creencia—, tiene que responder a posibles objeciones derivadas de la naturaleza de las consideraciones que pueden intervenir en la deliberación acerca de qué creer, de su manera de entender la deliberación acerca de qué creer como un silogismo y de la aparente posibilidad de explicar la transparencia sin contar con el concepto de creencia.

Por lo demás, las servidumbres epistémicas a las que está sujeto y de las que se nutre el evidencialismo tradicional con su extrinsecismo doxástico han recibido abundantes críticas. Se ha visto que Pouivet asocia el evidencialismo clásico con el voluntarismo doxástico, es

decir, con la concepción de que uno puede creer o no que  $p$  a voluntad respetando o vulnerando con ello según sea el caso la prescripción evidencialista; en contra del voluntarismo doxástico puede argumentarse, o bien a la manera de Hume afirmando que la aparente imposibilidad de creer a voluntad es producto de una constitución psicológica concreta, o bien a la manera de los autores adscritos a la versión conceptual del evidencialismo, los cuales arguyen que el sujeto que entienda el concepto de creencia será incapaz de creer que  $p$  desde el momento en el que se dé cuenta de que la evidencia de la que dispone a favor de la verdad de  $p$  es insuficiente. La otra servidumbre del evidencialismo clásico que señala Pouivet es el esquema detectivista de explicación del autoconocimiento: gracias a un proceso semejante a lo que comúnmente se entiende por percepción sensorial —sólo que vertido hacia el interior— tiene el sujeto conocimiento lo mismo de sus propias creencias que de otras actitudes —miedos, preocupaciones, esperanzas, etcétera— que le pertenecen. Frente a esto, como ya se ha hecho notar, Moran plantea objeciones como el carácter metafórico característico de las formulaciones detectivistas, las cuales no hacen sino aplicar a la consideración del autoconocimiento modelos inspirados en relaciones externas, como el del espectador privilegiado de una obra de teatro. Asimismo, la analogía entre

percepciones internas y externas que propugna el detectivismo parece un poco forzada: el detectivismo ha de postular un improbable mecanismo de percepción interna investido de una fiabilidad sobrenatural si quiere explicar el acceso infalible y exhaustivo a la propia vida interna.

Pues bien, mientras que hasta este momento las objeciones expuestas en contra del evidencialismo han pretendido hacer presa en algunas inconsistencias internas de sus diversas formulaciones y supuestos, a partir de ahora se trata de señalar las carencias derivadas de su incapacidad para integrar determinadas creencias que se caracterizan porque el sujeto las tiene a pesar de su manifiesta falta de adecuación a la evidencia; el sujeto parece vulnerar en esas circunstancias el mandato epistémico que le obliga a no creer. Mientras que hasta este momento las objeciones se han ceñido fundamentalmente a algunas deficiencias de las plasmaciones y desarrollos concretos de la concepción evidencialista, a partir de ahora se trata de hacer notar las insuficiencias generales del modelo de legitimidad epistémica enjuiciado. Para iluminar estas insuficiencias se echará mano de determinadas creencias. ¿Hay alguna manera de caracterizar preliminarmente en conjunto a esas creencias que recibirán aquí un tratamiento específico?, ¿qué problemas asociados plantea la

consideración de esas creencias como enmienda a la concepción evidencialista?, ¿en qué sentido afectan a la transparencia?, ¿son creencias en absoluto?

### **La creencia en la existencia de objetos trascendentes a la conciencia**

Son creencias comunes con dificultades de ajuste a los requisitos evidencialistas de legitimidad aquéllas tan imbricadas en la práctica cotidiana que se dirían inexorables. Son casos típicos de esto las creencias que apuntan a la existencia de un mundo de objetos externos a la propia conciencia incluyendo otras mentes. ¿En qué sentido están tan imbricadas estas creencias en la práctica cotidiana como para resultar inexorables? Cuando un padre procura arropar a su hijo poniéndole un abrigo y anudándole una bufanda al cuello, su conducta manifiesta la creencia de que esa figura antropomorfa no es un autómatas mecánico desprovisto de conciencia e incapaz de experimentar la sensación de frío. De la misma manera, cuando una persona que va a ausentarse de casa por un período prolongado cubre los sillones con una sábana para protegerlos del polvo, su conducta sería inexplicable si no tuviera la creencia de que sus muebles no van a estar desaparecidos mientras nadie los esté percibiendo, es decir, si no tuviera la creencia de que los objetos de su casa no se reducen a

una agrupación de cualidades que sólo pueden darse ante una conciencia que las percibe —que no se agotan en su mero aparecer—. El problema de estas creencias que apuntan a la existencia de un mundo de objetos externos a la conciencia incluyendo otras mentes es que el evidencialista no podrá justificar su adopción sin dificultades. En un contexto de reflexión filosófica la duda no se cierne sobre los datos brutos que hay en la conciencia del sujeto —sobre la información que la conciencia del sujeto recibe con respecto al color o el tacto de la cosa—, pero sí sobre la cuestión de si esas impresiones pueden tomarse como indicio de la existencia de un mundo trascendente a la conciencia —sobre cómo se interpretan esas impresiones—. Uno observa un libro, lo coge y, sosteniéndolo entre sus manos, recibe determinadas impresiones, pero se pregunta: ¿hay de verdad una sustancia —el libro— que satisfaga los predicados que se le atribuyen sobre la base de la información procedente de los sentidos?, ¿hay de verdad un objeto más allá del haz de cualidades sensibles de las que se tiene noticia gracias a los sentidos? El intento de legitimar una respuesta afirmativa a estas preguntas apelando al testimonio de otras personas tiene el problema de que incorpora como premisa la misma respuesta afirmativa que tiene que legitimar —de la existencia de otras personas se tiene noticia gracias a los sentidos—. También puede uno esgrimir a favor de la hipótesis de

que hay objetos trascendentes a la conciencia que es más simple que cualquier escenario que pueda postularse en su lugar. Bertrand Russell (1981) arguye que la hipótesis de la existencia de objetos independientes de la percepción entraña menos complicaciones a la hora de explicar los cambios de posición y estado de los seres vivos: si uno hace el ejercicio de negar la existencia de un gato más allá de la agrupación de cualidades que le se presenta a la conciencia, tendrá que suponer que el animal no existe mientras no lo esté mirando, por lo que habrá que decir que el gato ha desaparecido y vuelto a aparecer en vez de haberse movido al cambiar de lugar cuando el sujeto no estaba presente:

Si es [el gato] un mero agregado de datos de los sentidos, no puede haber estado en lugar alguno cuando yo no lo miraba; así, tendremos que suponer que no existía durante el tiempo en el que no lo miraba, sino que surge súbitamente en otro lugar. Si el gato existe lo mismo si lo veo que si no, podemos comprender por nuestra propia experiencia cómo se le despierta el hambre, entre una comida y la siguiente; pero si no existe cuando no lo miro, parece raro que el apetito aumente durante su no existencia lo mismo que durante su existencia (p. 27).

La conducta que se asocia con el hambre resulta inexplicable si se entiende como meras variaciones en una agrupación de cualidades sensibles en vez de como una expresión de hambre; en cambio, la

hipótesis que espontáneamente se adopta con respecto a esa agrupación de cualidades sensibles es que reposan en una entidad que es aquello de lo que se predica que tiene hambre mediante la fórmula lingüística “El gato tiene hambre”. Pero tampoco puede decirse que la argumentación basada en la simplicidad resulte tan persuasiva. Parece que la sola manera de aspirar a resolver el problema mediante una respuesta que satisfaga los requisitos evidencialistas es situándose en una óptica desde la que se pueda tener experiencia de la conexión entre los objetos trascendentes a la conciencia y las percepciones que el sujeto tiene de ellos o entre los objetos que pueblan el mundo exterior y la propia conciencia que los percibe. ¿Cómo podría uno tener experiencia de esa conexión si no fuera haciéndose observador de su propia conciencia?, ¿y cómo podría la conciencia de uno hacerse observadora de sí misma? Parece que una circularidad insalvable hace presa en cualquier intento de descartar escenarios como los que sugieren hipótesis como que la mente produce por sí misma las impresiones de los sentidos o que hay una inteligencia superior e ignota que se dedica a implantar vivencias falsas en la conciencia del sujeto. Hume (1980) sostiene que el problema de determinar si hay objetos más allá de la red de percepciones que se teje alrededor de la conciencia es una cuestión de hecho y debe resolverse sin más juez que la experiencia. Ahora bien, como acaba de

verse, la experiencia no se pronuncia acerca de si la conciencia se representa objetos externos. Hume expone el problema de la siguiente manera:

En este punto, la experiencia es y ha de ser totalmente silenciosa. La mente nunca tiene nada presente sino las percepciones, y no puede alcanzar experiencia alguna de su conexión con los objetos. La suposición de semejante conexión, por tanto, carece de fundamento en el razonamiento (p. 180).

Recuérdese que para Hume todo conocimiento acerca de lo contingente se origina en la experiencia que proporcionan los sentidos. Dado que resolver el problema de la existencia de un mundo trascendente a la conciencia exige determinar si hay objetos externos de los que sólo se tiene noticia por medio de los sentidos, y dado que no basta con los datos de los sentidos para confirmar o descartar cualquier hipótesis al respecto, se diría que uno no puede tener evidencia en la que basar su creencia en la existencia de cosas reales de las que se predicen las agrupaciones de propiedades que percibe. Frente a este problema clásico, el conocido argumento antiescéptico de Moore (1972) supone, en cambio, que los sentidos proporcionan toda la evidencia necesaria a favor de la creencia en la existencia de



objetos trascendentes a la conciencia. Moore entiende que enunciados como “Tengo dos manos” o “Existen dos manos humanas” son conocidos como verdaderos de manera inapelable. Para darse cuenta de ello basta con que uno se señale una mano y diga: “He aquí una mano” o “Esto es una mano”. La conclusión del argumento de Moore es que no hace falta eliminar el escenario escéptico para que la creencia en la existencia de objetos trascendentes a los sentidos sea epistémicamente respetable: al fin y al cabo, sostiene Moore, uno *sabe* que tiene manos. Ahora bien, no parece que haya demasiada eficacia dialéctica en el argumento de Moore: lo más probable es que el sujeto que niegue o ponga en cuestión la existencia de un mundo exterior de objetos de los que no pueda tener noticia mediante los sentidos no encuentre convincente el argumento de Moore, puesto que siempre podrá recurrir a una explicación distinta de los mismos fenómenos que otra persona puede asociar con la existencia de algo trascendente a la conciencia de lo que se prediquen las cualidades que percibe. Teniendo en cuenta esta misma objeción, Manuel Pérez Otero (2009) ubica el argumento de Moore entre aquellos dialécticamente insatisfactorios porque prejuzgan la cuestión:

Quien considere falsa la conclusión no creará que los datos supuestamente favorables a su premisa 1 [la primera premisa del argumento: “Tengo dos

manos”] efectivamente la apoyen [...]. El sujeto racional que niegue (o ponga en duda) la conclusión [...] creará disponer de alguna explicación general de —por ejemplo— por qué tenemos experiencias [...]; ese sujeto no considerará que la experiencia presuntamente favorable a la premisa 1 apoye realmente dicha premisa (p. 172).

Uno puede admitir que si tiene manos el mundo exterior existe y a la vez negar o poner en cuestión que tenga manos.

Otra objeción posible considera que Moore, al elaborar su argumento a favor de la existencia de un mundo exterior, parte de una analogía errónea. Wittgenstein (1988b, §11) acusa a Moore de no tener en cuenta el carácter especialísimo del verbo ‘saber’, el cual lo diferencia de las autoadscripciones ordinarias de estados mentales al decir que sería absurdo negar que tiene manos; la analogía que Moore parece sugerir entre ‘saber’ y verbos como ‘dudar’, ‘creer’ o ‘sospechar’ es inválida. Recuérdese que, cuando uno se autoadscribe un estado mental, sus interlocutores, en condiciones normales —es decir, cuando no tengan razones para considerar que la persona con la que hablan está mintiendo o tiene un trastorno—, le reconocen una autoridad especial. Parece que uno tiene la última palabra con respecto a si cree que hay un libro encima de la mesa del salón o a sus dudas acerca de si afiliarse a un grupo de montaña. Pero ‘saber’ no funciona de la misma manera: cuando uno *sabe* que *p*, entonces *p* es

verdadera —‘saber’ es un verbo *de logro*—; de que uno sepa algo se infiere la verdad de aquello que sabe. Si uno tuviera la misma autoridad con respecto a su saber que  $p$  que con respecto a su desear o sospechar que  $p$ , entonces tendría la garantía de que lo que sabe es verdadero; el problema es que, a lo sumo, uno tiene autoridad con respecto a su pensamiento de que sabe que  $p$ , cosa de la que en ningún caso se infiere la verdad de la proposición.

Pero todavía cabe ir un poco más lejos en contra del argumento de Moore desde la óptica de Wittgenstein. Así, pues, hay que examinar el uso que proposiciones como “Sé que tengo manos” o “He aquí mi mano” tienen en la urdimbre del lenguaje ordinario. Pueden especificarse circunstancias de la vida en las que esas proposiciones tienen un uso que no produciría extrañeza. Wittgenstein imagina a alguien ofreciéndole su mano a un ciego para hacerle de guía; el ciego podría preguntar: “¿Es esta tu mano?” o “¿Sabes si esta es tu mano?”, y la otra persona es probable que respondiera: “Sí, es mi mano” o “Sí, sé que es mi mano” (§413). Ahora bien, lo que el argumento de Moore pasa por alto es que esas proposiciones no tienen uso fuera de los intercambios lingüísticos ordinarios; el argumento de Moore separa esas proposiciones de la vida y las desgaja del suelo nutricional que les presta significado. Al tratar de refutar el escenario de la

inexistencia de objetos más allá de las impresiones de los sentidos en la conciencia, Moore acusa la pretensión de hallar determinadas proposiciones que pongan un límite objetivo a la fundamentación. Dice Wittgenstein: “Ese límite, sin embargo, no son ciertas proposiciones que nos parecen verdaderas de forma inmediata [...]; muy al contrario, es nuestro actuar lo que está en el fondo de nuestro juego de lenguaje” (§204).

Esta sucinta digresión por algunas objeciones de Wittgenstein en contra del argumento de Moore no debe distraer la atención de la cuestión fundamental acerca de las dificultades que se le presentan al evidencialismo cuando se trata de integrar la creencia en la existencia de objetos trascendentes a los datos brutos que ofrecen los sentidos. No parece que la adhesión doxástica a la hipótesis de la existencia de cuerpos trascendentes se vuelva más débil porque no haya evidencia sobre cuya base resolver la cuestión acerca de qué escenario ha de prevalecer; se diría que la adhesión doxástica es en este caso independiente de su falta de adecuación a la evidencia. McCormick (2015, pp. 59-60) sostiene que no es necesario eliminar epistémicamente el escenario de la inexistencia de objetos trascendentes a los sentidos de los que se prediquen con verdad o falsedad los racimos de cualidades que se perciben para que la

creencia en la hipótesis contraria sea legítima. Que argumentos como el de Moore de las manos o cualquier otro que esté encaminado al mismo fin resulten fallidos no afectan a la perfecta respetabilidad de la creencia en la existencia de un mundo exterior a pesar de que no haya evidencia suficiente que respalde su verdad. Persuadido de semejante constatación, un filósofo evidencialista podría decir que abstenerse de creer es la actitud epistémicamente correcta, por lo que uno no debe creer que las figuras antropomorfas con las que se cruza por la calle no sean ingenios mecánicos desprovistos de conciencia e incapaces de experimentar sensaciones. Acaso merced a un exagerado afán de universalización, el filósofo evidencialista parece pasar por alto que creencias como que uno tiene manos o que su hijo no es un androide de origen extraterrestre no pueden compararse en absoluto con otras como las relativas al número de páginas de un ejemplar de *La Regenta* o a si hoy hace mal tiempo en los Picos de Europa. ¿Cuáles son las diferencias más conspicuas entre ambos grupos de creencias?, ¿por qué se separan las unas de las otras? Uno puede comprobar cuántas páginas tiene un ejemplar de *La Regenta* o qué tiempo hace en los Picos de Europa y adquirir con respecto a esas materias creencias legítimas de acuerdo con el patrón evidencialista. Algunas de esas creencias podrían terminar revelándose falsas sin que aun así se produjera ninguna sacudida grave, sin que se

resquebrajaran, por así decirlo, los pilares sobre los que se desarrollan múltiples aspectos de la vida del sujeto. Esto sugiere que hay creencias que reciben su respetabilidad de fuentes no epistémicas; muchas prácticas cotidianas sólo parecen tener sentido sobre la base de supuestos como que uno tiene manos o que interactúa con personas en vez de con ingenios mecánicos antropomorfos cualitativamente indiscernibles de las personas.

### **Creencias que involucran relaciones de amistad**

La prescripción evidencialista no parece seguirse cuando la evidencia sugiere que una persona con la que el sujeto que ha de formarse la creencia tiene una relación de amistad ha desplegado una conducta moralmente reprobable. Pueden darse situaciones en las que la evidencia involucra a un amigo del sujeto en acciones deleznable, abominables o poco decorosas: ¿afectan las relaciones afectivas entre las personas a las prácticas epistémicas ordinarias?, ¿introduce la amistad sesgos en la formación y posesión de creencias que desafían los ideales epistémicos evidencialistas?, ¿son respetables esos sesgos? Sarah Stroud (2006) sugiere que la amistad supone una parcialidad epistémica: hay determinadas condiciones que Stroud considera asociadas con la amistad y que podrían tener relevancia moral —

Stroud opta por dejar esa posibilidad sin desarrollar: “I wish simply to leave open here whether what I am calling the ‘demands’ of friendship are algo moral demands” [“Sencillamente quiere quiero dejar abierta aquí la cuestión de si lo que estoy llamando ‘demandas’ de la amistad son también demandas morales”] (p. 502)—. Por ejemplo, parece que ser amigo de alguien exige no prestar oídos ni ser condescendiente con respecto a las habladurías que se viertan a espaldas de esa persona para ridiculizarla o calumniarla; no sólo no hay que unirse a la cháchara despiadada en contra de un amigo, sino que, llegado el caso, se diría que hay que defenderle en la arena pública siempre que se presente la oportunidad. Aunque Stroud matiza que no hay por qué entender esos requisitos más que como una disposición general lo suficientemente flexible como para admitir excepciones, su idea, en todo caso, es que, a propósito de la creencia, la amistad trae consigo condiciones análogas, es decir, que hay algo que se le debe a un amigo en cuanto a la adquisición y actualización de aquellas creencias que tienen que ver con él, de aquellas creencias que le conciernen:

My general aim is to show that the demands of friendship extend into the realm of belief. That friendship imposes special demands on our actions is, of course, well recognized [...]. However [...], friendship also places

distinctive demands on our beliefs and our belief-forming procedures. [Mi intención general es mostrar que las demandas de la amistad se extienden al ámbito de las creencias. Que la amistad impone demandas especiales sobre nuestras acciones es algo, por supuesto, bien acreditado (...). Sin embargo (...), la amistad también pone demandas sobre nuestras creencias y nuestros procedimientos de formación de creencias] (p. 502).

Imagínese un escenario en el que uno recibe un testimonio acerca de un amigo; el informante asegura que la persona en cuestión cometió en el pasado un crimen abyecto —acaso un asesinato o puede que una violación—. La información es inédita: hasta ese momento el sujeto no tenía motivos para albergar la menor desconfianza con respecto a su amigo e ignora si el relato del informante se corresponde con la verdad de los hechos. La pregunta que se hace Stroud es si la amistad entre el sujeto a cuyos oídos llega la información y la persona sobre la que trata la información puede hacer que las creencias relevantes en esa situación se actualicen de una manera especial en tanto que diferente de lo que ocurriría si el protagonista del testimonio fuera un completo desconocido. Stroud considera, sobre la base de un análisis introspectivo, que los amigos, en cuanto a ellos concierne, se benefician de un tratamiento doxástico diferenciado: “As a matter of general tendency we do react differently to reports like these when they concern our friends” [“Tenemos una tendencia general a reaccionar de manera diferente



ante informes que tienen que ver con nuestros amigos”] (p. 504). Siguiendo a Stroud, esas prácticas forman parte de la representación intuitiva que comúnmente se tiene de en qué consiste ser amigo de alguien: constituyen, en el sentido más arriba expuesto, un requisito de la amistad.

¿En qué se manifiesta esa excepcionalidad doxástica de la amistad? En cuanto a la evidencia que deja en mal lugar la conducta de un amigo, el sujeto la escruta con más detenimiento y paciencia y dedica más energía a buscar datos adicionales que le permitan desmentirla que si no tuviera ningún vínculo con la persona cuya integridad estuviera en entredicho. También las inferencias que el sujeto efectúa a partir de los datos que obtiene varían en función de si en la situación está involucrado un amigo o un desconocido. Los mismos hechos reciben explicaciones más caritativas cuando los testimonios se los atribuyen a una persona con la que el sujeto tiene vínculos afectivos que cuando se informa de que el culpable de haberlos realizado es alguien indiferente. Se trata, al fin y al cabo, de soslayar en lo posible la necesidad de concluir que un amigo ha cometido acciones moralmente reprobables. Esto no quiere decir que, cuando determinados informes conciernen a un amigo, uno sea del todo inmune o insensible a las pruebas racionales que de otra manera

resultarían eficaces para demostrar la mala conducta de una persona si se esgrimieran ante un observador imparcial. Stroud sostiene que las acciones de una persona no son unívocas, sino que admiten diversas interpretaciones: lo que uno juzga como arrogante temeridad propia de alguien poco fiable puede parecerle a otro una audacia síntoma de un carácter decidido y viril; lo que uno considera una concesión a la espontaneidad y el desenfado en un contexto formal puede entenderse desde otra óptica como una falta de seriedad que atenta contra la buena reputación de cualquiera que la cometa; y aun cuando califiquen de la misma manera la conducta de una persona, los intérpretes pueden diferir en cuanto a la importancia que le conceden: uno ve como un desliz o una falta disculpable lo que para otro reviste una gravedad determinante que le obliga a prescindir en ese momento de la compañía de una persona. Para Stroud, las desviaciones doxásticas adoptan una forma semejante: la interpretación que el sujeto hace de la conducta de un amigo es más caritativa que si tuviera que juzgar a un desconocido:

The bias of the good friend will normally take the form of casting what she sees or hears in a different light, shading it differently, placing it in a different optic, embedding it in a different overall portrait of her friend. [El sesgo de un amigo se manifestará habitualmente proyectando una luz diferente sobre lo que ve o escucha, acentuando tonalidades diferentes,

situándolo en una óptica distinta, integrándolo en un retrato general diferente de su amigo] (p. 508).

En un contexto doxástico que concierna a un amigo, uno no niega sin más aquello que un observador desinteresado afirmaría; no se pretende eludir la contemplación de lo obvio, de lo conocido por observación directa o gracias al testimonio de los demás, sino reducirlo a una dimensión moralmente tolerable. Ahora bien, parece que la evaluación de este tratamiento doxástico diferenciado desde una instancia evidencialista no podrá ser sino adversa; la amistad que uno pueda tener con alguien no es una razón epistémica que ampare diferenciación doxástica alguna. No parece que las especificidades que manifiestan la formación y posesión de creencias en las que está involucrado un amigo puedan considerarse legítimas desde una óptica epistémica. Tampoco parece que la resistencia del sujeto a adherirse a una conclusión que deje en mal lugar la conducta de su amigo —a actualizar sus creencias a la manera de un observador imparcial a medida que vaya obteniendo nuevos datos que apunten a que una persona ha cometido acciones reprobables por crueles, egoístas o indecentes— pueda considerarse epistémica. El sujeto que atraviesa la tesitura de recibir informes negativos acerca de la conducta de un amigo tiende a eludir las inferencias que serían naturales en esa

situación y a desplegar prácticas doxásticas que se apartan de los modelos evidencialistas generales, los cuales no admiten excepciones en función del contenido de la creencia que se adquiere o actualiza — para el evidencialismo, la corrección de una creencia es indiferente al ámbito al que se refiera el contenido de la creencia—. Stroud encara y trata de resolver el siguiente dilema (cfr. 518-20): una vida plena, como bien parece, tiene en la amistad un componente indispensable; ahora bien, si la amistad dificulta la aplicación de los estándares de objetividad epistémica en la adquisición y actualización de determinadas creencias, entonces se diría que hay que rechazar el modelo evidencialista de legitimidad epistémica, puesto que es incompatible con la amistad; colisionan aquí dos ideales: ¿tiene la vida buena como contrapartida la necesaria comisión de pecados epistémicos?, ¿impide vivir con plenitud sin dejar de observar los estándares epistémicos evidencialistas?, ¿no puede ser la sola constatación de esta dificultad un argumento decisivo en contra de determinadas concepciones de la racionalidad epistémica?, ¿no es la que aquí se sugiere, al fin y al cabo, una restricción inadmisibles?

Antes que resignarse a concluir que la amistad es epistémicamente irracional, Stroud pone en cuestión el modelo evidencialista de legitimidad doxástica (cfr. 522-3). Una concepción de la racionalidad

epistémica que tiene como consecuencia la proscripción de un componente necesario para una vida buena puede ser demasiado estrecha. Una concepción más comprensiva de la racionalidad doxástica puede incorporar consideraciones adicionales no basadas en razones epistémicas que corrijan la severa censura que el tratamiento doxástico diferenciado de la amistad recibe desde la óptica evidencialista. Articular esta concepción supondría renunciar a la pretensión característicamente evidencialista de pureza epistémica, es decir, a la idea de que en la determinación de una normatividad epistémica no hay por qué preocuparse de cualesquiera consideraciones de otra especie, como puedan ser las que tienen que ver con la amistad. Esta aspiración evidencialista a realizar un ideal de pureza epistémica corre el riesgo de resultar ineficaz en la práctica, puesto que el sujeto puede tener razones para rechazarla si la considera incompatible con la obtención de bienes necesarios para una vida buena; el evidencialismo se convierte entonces en una concepción de la racionalidad epistémica que uno puede tener razones para evitar, en un modelo de legitimidad doxástica que pugna por imponerse como absoluto sobre la base de una tajante separación, de una radical discontinuidad entre la ciencia y la vida. Una concepción más adecuada de la normatividad doxástica debe ser más integral que la que fija el evidencialismo.

### **Las creencias religiosas y su difícil encaje en el modelo evidencialista de legitimidad**

El planteamiento evidencialista parece incapaz de ofrecer un tratamiento satisfactorio del caso problemático de las creencias religiosas. No se trata de creencias marginales o exóticas: no sería extraño que, si a una persona se le pidiera un ejemplo de creencia, se adentrara en el campo de la religión en busca de una respuesta válida. Ahora bien, el evidencialismo tiene fricciones con las creencias religiosas al considerar que no están lo bastante respaldadas por la evidencia como para que adoptarlas sea legítimo. Russell expone la objeción evidencialista típica a la fe religiosa al asegurar que, si tuviera que comparecer ante san Pedro a las puertas del Cielo una vez muerto, trataría de esgrimir lo insuficiente de la evidencia a favor de la existencia de Dios para explicar por qué no ha sido cristiano (v. en Paredes 2012, pp. 28-9). En el evidencialismo de Adler es dudoso que las creencias religiosas, debido a su insuficiente respaldo epistémico, sean siquiera posibles. Shah, por su parte, insiste en que en la formación deliberativa de creencias —en la que interviene el concepto de creencia— se da el fenómeno de la transparencia, lo cual implica que en ese contexto reflexivo el sujeto tendrá las mismas razones para creer una proposición que para aseverarla como algo que

es el caso en el mundo o, si se prefiere, que la cuestión doxástica se plantea y resuelve en términos fácticos; esas razones han de tener que ver con el respaldo epistémico que pueda encontrarse a favor de la verdad de la proposición que se ofrece como objeto de creencia, pero la deliberación doxástica, cuando, suponiendo que eso sea posible, trata acerca de la religión, no puede reducirse a examinar si hay evidencia suficiente como para aseverar con verdad lo mismo que pretende creerse; parece que no hay evidencia que permita adoptar una creencia religiosa en condiciones reflexivas de acuerdo con el esquema de Shah.

Clifford, autor que puede adscribirse al evidencialismo tradicional, sostiene que el sujeto que no ajusta su creencia a la evidencia observa una conducta moralmente reprochable. Las normas destinadas al sujeto no elucidan para Clifford un listón epistémico mínimo que haya que superar para tener creencias —es decir, no contribuyen a aclarar en qué consiste o qué significa tener creencias—, sino que orientan al sujeto hacia la virtud doxástica. Parece que las creencias religiosas no podrían constituir entonces nada más que una vulneración de los requisitos que determinan en general cuándo es legítima la adhesión doxástica; el sujeto de creencias religiosas sería entonces un mal creyente que no obedece la férrea disciplina

doxástica evidencialista. ¿No cabe invocar un ámbito doxástico enteramente privado y de plena libertad en el cual el sujeto no tenga que rendir cuentas ante nadie por las creencias que haya adoptado? La respuesta de Clifford es que ninguna creencia es completamente inocua; Clifford extiende el campo de aplicación de la máxima de que creer algo sin contar para ello con una evidencia suficiente es incondicionalmente malo a cualesquiera creencias:

Pues, en la medida en que ninguna creencia que alguien sostenga —por aparentemente trivial que sea y por desconocido que sea quien la cree— jamás es realmente insignificante o sin importancia para el destino de la humanidad, no tenemos otra elección que extender nuestro juicio a todos los casos de creencia, sean éstas las que sean. La capacidad de creer [...] es nuestra, pero no para nosotros mismos, sino para la humanidad [...]. Cualquier campesino que pronuncia en la taberna sus torpes y escasas frases puede ayudar a matar o mantener vivas las supersticiones fatales que perjudican a su estirpe (Clifford 2003, 98-9).

¿Hay que resignarse entonces a la tajante conclusión de que cualquier creencia desarraigada de una evidencia suficiente que le preste respaldo es, o bien incoherente o bien un producto de la incuria epistémica del sujeto? Es posible tener creencias cuyo respaldo epistémico sea insuficiente. En cuanto al evidencialismo tradicional, ¿no puede haber creencias que, aunque no estén basadas en la



evidencia, sean más útiles que aquéllas que cumplen los requisitos evidencialistas de legitimidad? Y si uno ha de responder ante sus semejantes por las creencias que adopte, ¿por qué no debería optar por la creencia que mejores consecuencias tenga sin preguntarse por su respaldo epistémico?

Hay más argumentos que pueden esgrimirse para contrarrestar la condena evidencialista de las creencias religiosas: el evidencialismo confunde el carácter de las creencias religiosas cuando concibe la cuestión de su legitimidad como un problema de conocimiento. Las creencias religiosas no se nutren de la comprensión de argumentos racionales; la peculiar convicción del creyente religioso no enraíza en la solidez de una construcción dialéctica que cualquiera pueda comprender con sólo examinarla. Albert Camus (1999) confiesa: “Nunca he visto a nadie morir por el argumento ontológico” (p. 13). El cardenal John Henry Newman (2010) rechaza la concepción evidencialista de la proporcionalidad entre la creencia y la evidencia y sostiene que no hay grados de asentimiento. Para Newman, el asentimiento, la adhesión doxástica a una proposición, es incondicional; en tanto que acto mental, el asentimiento no se identifica con la inferencia —la cual no se da sin argumentos: es, por el contrario, condicional— y es independiente de ella. El

asentimiento es discontinuo con las razones epistémicas que puedan darse a favor de una conclusión; el asentimiento, cuando se da, es siempre absoluto; la inferencia, en cambio, varía en intensidad en función de los argumentos: “El asentimiento es una adhesión sin ninguna reserva o duda a la proposición que constituye su objeto [...]. La inferencia [...] establece una conclusión incontrovertible bajo la condición de premisas incontrovertibles” (p. 148). Newman considera, por supuesto, que la revelación cristiana es materia que atañe al asentimiento y no a la inferencia, al igual que otras creencias cotidianas a cuya verdad se adhieren los sujetos sin vacilación alguna a pesar de que no vienen respaldadas por demostraciones: “Tomaríamos a risa [...] la idea de que no moriremos, aunque no tenemos experiencia del futuro [...]; o que no existieron hombres antes que nosotros; o que el mundo no tiene historia” (p. 153). Peter Forrest (2014) observa que, así interpretada la postura de Newman, el nervio de su rechazo al evidencialismo reside en la negación de la creencia parcial.

Newman considera que el campo de la religión es el de la impresión concreta de lo real en oposición a las deducciones de la teología natural. Al proceder por abstracciones, la teología natural liga la creencia en determinadas realidades trascendentes al éxito dialéctico

de argumentos racionales; el sujeto de una creencia religiosa, por su parte, se caracteriza porque su adhesión doxástica a algo que se revela a su imaginación —así, pues, la experiencia de la obligación moral como compulsión externa remite a la idea de un legislador supremo—. “Al corazón —dice Newman— se llega comúnmente no por la razón, sino por la imaginación, por las impresiones directas” (p. 89). La religión no es algo que construya el creyente a partir de premisas las cuales, mediante la aplicación de esquemas formales de inferencia, le lleven a una conclusión. Si una persona dedicara parte de su vida a recorrer los inextricables laberintos de la teología natural y al final lograra encontrar argumentos —todo lo tortuosos que se quiera— a favor de la existencia necesaria de Dios, la transmigración de las almas o la encarnación, su manera de concebir esos contenidos, de basar en ellos sus adhesiones doxásticas sería más bien la de un científico que la de un creyente religioso.

Las creencias religiosas, a semejanza de las que involucran relaciones de amistad y de las que tienen por objeto la existencia de otras mentes o de un mundo exterior a la conciencia, pueden ser legítimas en tanto que proporcionan sentido o prestan fundamento a múltiples prácticas cotidianas de los creyentes (McCormick 2015, p. 61). Esta sugerencia puede desarrollarse a partir de la distinción entre actitud y

opinión que Wittgenstein establece como reflejo de las relaciones lógicas entre certeza y conocimiento. A propósito de las alioadscripciones de estados psíquicos, las cuales vienen acompañadas de una constitutiva inseguridad merced a la imposibilidad de determinar si la conducta de una persona es fingida o auténtica, Wittgenstein sostiene que hay cosas a cuyo respecto no tiene sentido decir que se conocen o que se duda de ellas puesto que constituyen las condiciones de posibilidad del juego de lenguaje en el que se manifiestan el conocimiento y la duda. Estas cosas son certezas. Valdés-Villanueva (2008a, 243-4) elige un ejemplo balompédico para exponer en qué consisten las certezas: que el balón permanezca inflado mientras se disputa un partido de fútbol es una certeza del juego; a lo largo del partido puede haber infracciones cuya posibilidad estará prevista y sancionada en el reglamento, pero si un jugador cogiera el balón y se pusiera a desinflarlo el partido se detendría, puesto que habría dejado de cumplirse una condición que determina la posibilidad misma del juego. Las certezas se asemejan a raíles por los que circula la vida. La negación del escenario escéptico de que el interlocutor con el que uno habla es un androide de origen extraterrestre está supuesta en las proposiciones que van conociéndose acerca de esa persona. Asimismo, cuando se descubre

un fósil y se investiga su antigüedad no se pone en cuestión que el mundo existe desde hace más de cinco minutos.

Pues bien, las certezas que uno tiene se manifiestan en su actitud, mientras que sus opiniones tratan acerca de verdades empíricas. Wittgenstein (2008) afirma que la actitud precede a la opinión — “¿Cuál es la diferencia entre una actitud y una opinión? [...] La actitud viene *antes* de la opinión” (p. 300)—, por lo que la relación entre la una y la otra no hace sino reproducir la relación entre las certezas y el juego de lenguaje del conocimiento y la duda. La actitud que uno tiene hacia los demás es una actitud hacia seres con alma, y eso expresa su relación con ellos. Paul Johnston (1993) afirma que los enunciados que conciernen a la actitud no pueden asimilarse a las verdades empíricas ordinarias, puesto que, al expresar una relación que es anterior a la opinión, no transmiten información acerca del mundo: “The claim that someone has an Inner is an expression of our relation to her as a human being, not the statement of an empirical truth” [“La idea de que alguien tiene vida interna es una expresión de nuestra relación con él en tanto que ser humano, no el enunciado de una verdad empírica”] (p. 200). El escéptico que reclama argumentos precisos a favor de la existencia de otras mentes sitúa el problema en el plano de la opinión; pero uno no tiene la opinión de que hay otras

mentes: no conoce si hay otras mentes ni duda de ello; tiene, eso sí, una actitud hacia los demás que es hacia seres con vida interna. Pues bien, acaso las creencias religiosas puedan entenderse a la manera de las certezas: al negar que la existencia de Dios o la inmortalidad del alma puedan asimilarse a proposiciones empíricas ordinarias como las relativas al estado civil de una persona o al tiempo atmosférico que hace en un lugar, las creencias religiosas se vuelven entonces inmunes a la sanción evidencialista. Que el creyente religioso tenga una determinada actitud hacia las personas y hacia algunos objetos manifiesta su relación con ellos: los padres que bautizan a su hijo le ven como un ser que tiene alma y aspira a la salvación eterna —no le ven como un entramado de músculos, órganos y tendones conectado a una fuente externa de movimiento—. Cuando uno accede a un templo religioso y se santigua, su actitud sugiere que ese recinto tiene para él un valor especial. El crítico evidencialista de la religión comete entonces, al tratar como una opinión algo que concierne a la actitud, un error análogo al del escéptico: las proposiciones religiosas no ofrecen información acerca del mundo; no pueden ser verdades empíricas.

La analogía que acaba de exponerse tiene como mínimo una vulnerabilidad: si un futbolista, en medio de un partido, cogiera el

balón y se pusiera a desinflarlo, no estaría cometiendo una infracción; cabe imaginar que en semejante situación se dijera que el futbolista ha enloquecido: la certeza puede ser inmune a la vulneración de una regla, al error, pero no es inmune a la locura (Valdés-Villanueva 2008a, p. 244). Ahora bien, resulta difícil dedicarle un juicio tan tajante a una persona que objete contra las certezas religiosas a la manera del crítico evidencialista, a alguien que sostenga que el vino de la comunión no es otra cosa que el resultado necesario de un proceso de fermentación química en vez de la sangre de Cristo. He aquí una consideración del adversario teórico poco caritativa, puesto que supondría equipararle con alguien que afirmara que los habitantes de una determinada región de Europa son replicantes fabricados en los años cincuenta por una potencia militar como ejército de reserva.

Otra concepción de las creencias religiosas como cardinales —como provisoras de sentido, centrales o fundamentales— puede extraerse de la epistemología reformada. Así, pues, Alvin Plantinga (1983) ensaya una caracterización de las creencias religiosas como *básicas* que las sitúa en un plano análogo al de aquéllas que se refieren a la existencia de otras personas o de un mundo de objetos trascendentes a la conciencia. Plantinga parte de un rechazo al fundamentismo

clásico, a la concepción de que ha de haber fundamentos firmes como criterio de racionalidad para las creencias —que una creencia se siga de esos fundamentos firmes elimina la posibilidad de que sea verdadera por azar<sup>7</sup>—. El fundamentismo clásico considera que una

---

<sup>7</sup> Ángel García Rodríguez (2010, esp. 17-22) expone que el fundamentismo es una de las posibles soluciones al problema de la naturaleza del conocimiento. Conocer es algo más que tener una creencia verdadera: hay un requisito adicional que determina cuándo se conoce una cosa que no está contenido en la sola posesión de una creencia verdadera. Es posible vincular el valor del conocimiento a ese requisito. Ernest Sosa (2014, esp. 40-1) ilustra la cuestión con la figura de un arquero que apunta a una diana con sus flechas. El disparo del arquero puede recibir diversos calificativos dependiendo de qué aspecto se tenga en cuenta a la hora de evaluarlo: si da en el blanco se dirá que es acertado y si manifiesta la habilidad del agente se dirá que es diestro. Un disparo puede ser simultáneamente acertado y diestro pero no acertado por ser diestro, de ahí que sea necesaria una tercera dimensión evaluativa, la *aptitud* del disparo. Un disparo es apto cuando su éxito se debe a la habilidad del agente, es decir, cuando es acertado por ser diestro. Cambiando el ámbito de referencia del ejemplo, Sosa entiende el conocimiento como aquella creencia que en tanto que actuación epistémica es apta puesto que manifiesta la destreza del agente para alcanzar la verdad. La idea de García Rodríguez es que el fundamentismo proporciona una manera de argumentar a favor de que una determinada creencia es conocimiento. Una respuesta obvia a la pregunta por la naturaleza del conocimiento frente a la creencia verdadera consiste en decir que uno tiene una creencia verdadera con estatuto epistémico cuando es capaz de dar razones a favor de su verdad. Pues bien, una manera de articular esto es empleando un argumento fundamentista que haga reposar la racionalidad de las creencias en la existencia de unos fundamentos firmes. El modelo fundamentista de racionalidad obedece a una estructura lineal y finita, pero está sometido a la objeción de arbitrariedad en la elección de los fundamentos firmes. Otra posibilidad consiste en optar por un modelo coherentista y defender que una creencia verdadera es conocimiento cuando está integrada en un conjunto cuyos miembros son lógicamente coherentes entre sí. El modelo coherentista implica una estructura argumentativa circular contra la que puede plantearse la acusación de ser falaz por incurrir en una petición de principio.



proposición es racional sólo si es incorregible, evidente por sí misma o evidente a los sentidos, o si puede inferirse de un conjunto de proposiciones que sea incorregibles, evidentes por sí mismas o evidentes a los sentidos. Pues bien, para Plantinga el fundamentismo es autorreferencialmente inconsistente, puesto que se excluye a sí mismo del campo de la racionalidad una vez que se adopta como norma de legitimidad racional. El criterio fundamentista: ¿de dónde surge?, ¿qué credenciales ofrece? Que no puede ser incorregible resulta difícil de negar si se tiene en cuenta que, aunque uno lo adoptara, podría estar equivocado —las proposiciones del *Cogito* de Descartes, “Cogito” y “Sum”, sí son incorregibles, puesto que, si uno las cree, entonces necesariamente las creencias que tiene a partir de ahí son verdaderas (cfr. Williams 1996, p. 93)—. Tampoco puede ser evidente por sí mismo desde el momento en que uno puede entender su formulación y a la vez negarlo y considerarlo erróneo. Por otra parte, ¿cómo podría ser evidente a los sentidos? La única opción que le queda al criterio fundamentista de legitimidad racional para ser racionalmente legítimo de acuerdo consigo mismo es que pueda inferirse de proposiciones incorregibles, evidentes por sí mismas o evidentes a los sentidos. Pero no parece que esa condición pueda cumplirse: no parece que proposiciones como que la raíz cuadrada de cuatro es dos, que uno está viendo un árbol o que el cielo despejado

es azul tengan la menor relevancia a la hora de determinar la verdad del criterio fundamentalista de legitimidad racional.

Para Plantinga, una creencia puede ser básica aunque no cumpla el criterio fundamentalista. La manera de proceder aquí es mediante la consideración de si en unas determinadas circunstancias una creencia se adopta o no legítimamente como básica: el epistemólogo ha de considerar ejemplos de creencias y circunstancias tales que sea obvio que las creencias son básicas en esas circunstancias: “The proper way to arrive at such criterion is, broadly speaking, *inductive*” [“La manera adecuada de definir ese criterio es, hablando en sentido laxo, *inductiva*”] (p. 76). Se establecen entonces propuestas acerca de unas condiciones necesarias y suficientes para determinar el carácter básico de una creencia: que uno tenga una experiencia de verde puede bastar como condición necesaria y suficiente para tomar como básica la creencia de que tiene una experiencia de verde. Ahora bien, no parece que baste con la experiencia de ver un árbol con las hojas verdes para que esté justificado tomar como básica la creencia de que uno tiene ante sí un árbol con las hojas verdes. Por eso Plantinga distingue una justificación *prima facie* de una justificación *ultima facie*: tener la experiencia de un árbol con las hojas verdes puede proporcionar la condición necesaria y suficiente de una justificación *prima facie*,

rectificable, pero será condición necesaria y no suficiente de una justificación *ultima facie*.

When I am being appeared to in a certain way, I am *prima facie* justified in believing that I perceive a tree. But this justification is defeasible; if I am told by an authority that there are a lot of fake trees around, visually indistinguishable at medium range from real trees, then I am no longer justified in taking as basic that I see a tree. [Cuando tengo una cierta experiencia estoy *prima facie* justificado al creer que percibo un árbol. Pero esta justificación es falible; si una autoridad me advierte de que hay un montón de árboles falsos a mi alrededor visualmente indistinguibles de los árboles reales, ya no estoy justificado al considerar como básico que veo un árbol] (p. 77).

Pues bien, a propósito de las creencias de una persona acerca de que Dios le ha creado, le ama, le perdona o desaprueba lo que hace, Plantinga sostiene que, en las circunstancias adecuadas, son básicas y semejantes a otras como puedan ser que uno ve un árbol o que ha desayunado esta mañana. Estas creencias no son arbitrarias ni están exentas de fundamento, sino que se forman a partir de determinadas experiencias que las justifican en las circunstancias adecuadas — Plantinga apunta que cuando uno se autoadscribe la percepción de que tiene ante sí una pared roja, la justificación de la correspondiente creencia como básica se da sobre la base de la experiencia, pero exige asimismo ser consciente de no llevar incorporadas a los ojos unas

lentes que alteren la manera en la que se perciben los colores (pp. 79-80)—. A propósito de las creencias acerca de Dios y de su relación con el sujeto, Plantinga toma de teólogos reformados como Calvino la idea de que Dios ha puesto en el ser humano una disposición a verle como interventor en el mundo:

More precisely, there is in us a disposition to believe propositions of the sort *this flower was created by God* or *this vast and intricate universe was created by God* when we contemplate the flower or behold the starry heavens or think about the vast reaches of the universe [De manera más precisa, hay en nosotros una disposición a creer proposiciones como *esta flor ha sido creada por Dios* o *este vasto e intrincado universo ha sido creado por Dios* cuando contemplamos la flor, levantamos la mirada al firmamento o pensamos en la inconmensurable magnitud del universo] (p. 80).

Esta disposición puede propiciar igualmente creencias más íntimas a la conciencia: una persona que atravesase un período de sinsabores y desgracias puede buscar consuelo en la oración, sentirse arropada y formar la creencia de que Dios le acompaña, o alguien puede tener talento para una actividad y considerar que eso le hace estar en deuda con el Creador. Ninguna de esas creencias que se refieren a acciones y propiedades de Dios es la creencia en la existencia de Dios, pero sí la entrañan. Plantinga prosigue aquí con su analogía de partida: la

relación entre creencias como que uno está en compañía de Dios o que le debe su talento a Dios y la creencia en la existencia de Dios es semejante a la que hay entre el recuerdo de determinados acontecimientos como vividos hace años y la creencia en que el mundo no fue creado hace sólo cinco minutos. Así, pues, la creencia en la existencia de Dios perfectamente puede verse como básica (pp. 81-2).

La respuesta de Plantinga a una conocida objeción que se ha propuesto en contra de la epistemología reformada puede ayudar a perfilar algo más su postura (p. 74). La objeción parte de la consideración de que la epistemología reformada puede admitir como básica prácticamente cualquier creencia en las circunstancias adecuadas. Esta objeción se conoce como 'Objeción de la Gran Calabaza' en referencia al ser cuya aparición espera infructuosamente un personaje de Charlie Brown coincidiendo con la noche del Halloween anglosajón. La cuestión es por qué uno no puede adoptar racionalmente como básicas extravagancias como que la Gran Calabaza vuelve todos los años la víspera del primero de noviembre o supersticiones como que se puede leer el futuro de una persona en las líneas de su mano. Plantinga observa que no hay con respecto a cosas como el vudú o la nigromancia nada parecido a las experiencias que

en las circunstancias adecuadas permiten adoptar racionalmente la creencia en la existencia de Dios. Uno puede rechazar el criterio fundamentalista para determinar cuándo es racionalmente legítimo adoptar una creencia como básica, pero eso no quiere decir que sea racionalmente legítimo adoptar *cualquier* creencia como básica. Tampoco parece que haya una disposición general a creer en la Gran Calabaza como sí la hay a creer en la existencia de Dios: hay que tener en cuenta que adoptar una creencia como básica está justificado a partir de determinadas experiencias que se caracterizan porque están muy extendidas, cosa que apunta a que son permisibles a pesar de que la evidencia a su favor es insuficiente.

Contra la epistemología reformada de Plantinga pueden plantearse otras objeciones. Una de ellas es que es dudoso que las experiencias que invoca Plantinga no sean ilusorias: ¿hasta qué punto puede tomarse el sentimiento de estar en comunión con Dios como indicio de la existencia de Dios? Otra objeción tiene que ver con la concreción de las creencias religiosas que pueden tomarse como básicas si se sigue a Plantinga. Parece que la creencia en Dios que pueda formarse a partir de una disposición no podrá tener más que un contenido vago, algo así como la existencia de lo que Rudolf Otto (2009), en un ensayo que ha adquirido la categoría de clásico,

describe como *mysterium tremendum*, “que puede resumirse —dice Otto— en este ideograma: inaccesibilidad absoluta” (p. 29), y también como *maiestas*, como potencia absoluta que contrasta con la nulidad del creyente religioso. Pero para Plantinga la creencia en Dios tiene un contenido específico que coincide con las líneas doctrinales judeocristianas: “Which God do I mean to speak of? The answer, in brief, is: [...] the God of Jewish and Christian revelation: the God of the Bible” [“¿De qué Dios pretendo estar hablando? La respuesta, en pocas palabras, es: (...) Del Dios de las revelaciones judía y cristiana: el Dios de la Biblia”] (1983, p. 19). El problema que en este momento se plantea es que cuanto más específica sea una creencia, más difícil será adoptarla justificadamente como básica; es decir, cuantos más adjetivos doctrinales se le añadan al Dios en cuya existencia se cree, más se asemejará esa creencia a la que tiene por objeto que la Gran Calabaza se aparece la víspera del primero de noviembre.

#### **ANTICIPACIÓN A UNA POSIBLE RESPUESTA EVIDENCIALISTA**

Los epígrafes anteriores han debido servir para arrojar luz sobre las insuficiencias del modelo evidencialista de legitimidad doxástica. El

evidencialismo encuentra sus límites en determinadas creencias cuya respetabilidad no está en cuestión a pesar de que parecen obedecer a una lógica de adquisición y actualización totalmente desconectada de la consideración de que la actitud epistémica del sujeto debe ir en proporción a la evidencia. No parece que la creencia en la existencia de un mundo de objetos trascendentes a la conciencia pueda justificarse sobre la base de la evidencia sin incurrir en una petición de principio que invalide el argumento. Asimismo, los amigos parecen beneficiarse de un tratamiento doxástico diferenciado en cuya virtud despliega el sujeto prácticas de formación y actualización de creencias que no se ajustan a los requisitos evidencialistas, lo cual sugiere la necesidad de acometer una revisión de las acaso demasiado estrechas concepciones imperantes de la racionalidad epistémica. Las creencias religiosas, por su parte, no dependen de la eficacia dialéctica ni a la capacidad de convicción de argumentos racionales, por lo que tampoco se atienen a la evidencia. Que estas prácticas epistémicas y creencias sean tan comunes y estén tan extendidas y en general aceptadas constituye una dificultad que el evidencialismo no puede permitirse despachar sin más reclamando una purga doxástica que las elimine o ponga en cuarentena.



Contra lo anterior, al filósofo evidencialista puede quedarle todavía un recurso: los supuestos y fenómenos descritos pueden no consistir verdaderamente en creencias, sino que pueden asimilarse más bien con un racimo indeterminado de deseos, expectativas y esperanzas; si los supuestos y fenómenos descritos no son creencias, entonces el potencial crítico antievidencialista que aquí se ha visto en ellos queda completamente desactivado. Nótese que la creencia tiene en su carácter eminentemente representativo uno de sus elementos más conspicuos; es como si la creencia, de alguna manera, pretendiera que su contenido encajara con el mundo. Los deseos, expectativas y esperanzas, en cambio, se relacionan con el mundo en un sentido inverso al de la creencia. El contraste puede expresarse diciendo que el sujeto quiere que sus creencias reflejen el mundo y que el mundo refleje sus deseos, expectativas y esperanzas. Una creencia se considera fallida cuando su contenido no es el caso en el mundo, pero los deseos, expectativas o esperanzas no se vuelven inadecuados ni hay que abandonarlos porque en este momento no se hayan realizado ni se estén realizando.

Pues bien, una estrategia que puede servir para contrarrestar la objeción del evidencialista consiste en desdibujar esa frontera tajante entre por un lado las creencias y por el otro los deseos y demás

estados semejantes a ellos: ¿acaso no se evalúan las ilusiones y esperanzas de alguien dependiendo de si son en algún sentido adecuadas?, ¿no ha de haber acaso consideraciones sobre cuya base renuncia el sujeto a realizar un deseo o cesa en una ilusión o esperanza? Es frecuente que la calificación que reciben esos estados implique una valoración —se habla con naturalidad, por ejemplo, de deseos delirantes, ilusiones vanas y expectativas exageradas—, lo que parece confirmar una respuesta afirmativa a la vez que sugiere la posibilidad de plantear la existencia de una racionalidad asociada con el deseo, la ilusión o la esperanza. Para anticiparse a la posible objeción evidencialista interesa destacar aquí que, a la hora de evaluar un deseo u otro estado semejante, la consideración de lo que sea el caso en el mundo tiene una cuota de relevancia: parece que el contenido de un deseo u otro estado semejante debe cumplir condiciones que atañen a su relación con los hechos: puede ser que baste con que el contenido en cuestión sea susceptible de ser verdadero algún día o que la probabilidad de su ocurrencia tenga que superar un umbral mínimo indeterminado; con todo, parece claro que la evaluación de un deseo o estado análogo al deseo debe tener en cuenta las circunstancias que rigen en el mundo. Uno puede concluir que su deseo es inapropiado o sus aspiraciones fantasiosas al comprobar que la probabilidad de que lleguen a realizarse es exigua o

que los esfuerzos que ha desplegado por hacer que se cumplan han sido y seguirán siendo infructuosos; y entonces parece que lo natural es que uno reconozca que debe abandonar ese deseo inapropiado o desprenderse de esas aspiraciones fantásticas —lo contrario constituiría una reacción en algún sentido censurable, puesto que vulneraría la normatividad asociada con esos estados—. No sería raro que antes de sucumbir uno se resistiera algún tiempo a reconocer la imposibilidad de modificar el mundo para hacerlo encajar con sus aspiraciones, pero las creencias, por ejemplo cuando son como aquéllas que involucran relaciones de amistad y tienen que ver con aspectos íntimos de la vida del sujeto, también pueden no cesar inmediatamente una vez que el sujeto se percató de que el mundo no es tal que las hace verdaderas.

Si el evidencialista que se embarca en la objeción aquí rebatida basa su postura en la existencia de una separación diáfana entre la creencia por un lado y el deseo y otros estados semejantes al deseo por el otro, el párrafo anterior puede proporcionar una manera eficaz de responderle. Acaso no esté siempre claro cómo desligar el ámbito de la creencia de los dominios del deseo; acaso la creencia pueda llegar a acusar cierta intersticialidad con el deseo; pero eso no quiere decir que las creencias más arriba consideradas dejen de ser creencias, no

altera el carácter de creencias de esas creencias más arriba consideradas cuya legitimidad no parece encontrar acomodo en un planteamiento evidencialista. Por supuesto, las diferencias entre la creencia y el deseo son notables y conspicuas; la creencia involucra cosas que no se encuentran en el deseo ni en ningún estado semejante al deseo: cuando alguien cree que  $p$ , adquiere un compromiso acerca de la verdad de  $p$  que no se da cuando desea que  $p$  —la conjunción de no  $p$  y del enunciado “Deseo que  $p$ ” o de  $p$  y de “No deseo que  $p$ ” no propicia en absoluto una perplejidad como la que propicia la conjunción paradójica de Moore—; el sujeto de una creencia toma partido por la realidad de un estado de cosas que constituye el objeto de su creencia; asimismo, la consideración de las circunstancias que rigen en el mundo, si bien puede tener un papel en la determinación de si un deseo es adecuado, no basta para que el sujeto desee algo, mientras que las razones que uno tenga para aseverar que  $p$  colapsarán con las que tenga para creer que  $p$ .

### **TRANSPARENCIA, EVIDENCIALISMO Y UN DILEMA**

Lo anterior ha debido servir para señalar las insuficiencias explicativas de la concepción evidencialista de la normatividad doxástica. Las creencias sometidas a examen —la existencia de un

mundo trascendente a la conciencia y de otras mentes, el tratamiento diferenciado cuando la evidencia deja en mal lugar la conducta de un amigo y las creencias religiosas— no pretenden proporcionar un listado exhaustivo, sino más bien una ilustración. Si se admiten los argumentos hasta ahora desgranados, el entusiasmo con el uno se adhiriera en su momento al evidencialismo habrá tenido que disminuir bastante. Pero aún hay que tener en cuenta una cosa: cabe recordar que una manera de defender el evidencialismo es afirmando que se plantea como una necesidad a partir de la consideración de la transparencia como un fenómeno genuino, constatable con anterioridad y al margen de cualesquiera elaboraciones teóricas acerca de la normatividad de la creencia; el evidencialismo puede presentarse entonces como la única explicación posible de la transparencia. Cuando Shah, autor cuya estrategia argumentativa se despliega precisamente poniendo a prueba diversas explicaciones de la transparencia hasta que da con su peculiar forma de evidencialismo, se adelanta a la previsible objeción de que la transparencia no es otra cosa que un subproducto de la teoría de la verdad como redundancia, parece tener en mente llevar a cabo una defensa del carácter genuino del fenómeno en el que centra su interés (v. en 2003, p. 448).

Dejando de lado los detalles, recientemente expuestos<sup>8</sup>, tanto de la objeción concreta como de la respuesta con la que Shah pretende desactivarla, lo que aquí se revela es la necesidad de ocuparse de diversos aspectos relacionados con la transparencia: si la transparencia es un fenómeno genuino, queda pendiente de una nueva explicación una vez que se abandona el evidencialismo. Ahora bien, si la transparencia no fuera previa al evidencialismo, sino la consecuencia de haber preferido el evidencialismo, entonces el evidencialismo la arrastraría en su caída.

Pero si la transparencia es un fenómeno genuino, habría que añadir a la preexistente una dificultad adicional que puede enunciarse mediante un dilema. Recuérdese la observación de Steglich-Petersen acerca de la posibilidad de situaciones de deliberación doxástica en las que el problema de si la proposición que pretende constituirse en objeto de creencia es verdadera o falsa no es determinante: si uno sometiera a examen reflexivo la cuestión de si sería conveniente adoptar la creencia en la existencia de una vida más allá de la muerte en la que los justos serán recompensados y los malos castigados, no podría resolver el problema mediante la apelación a cualesquiera

---

<sup>8</sup> En el capítulo III.

hechos que determinen la verdad o falsedad de la proposición. Steglich-Petersen (2013) se contenta con decir que no parece que la transparencia se dé con respecto a estas creencias — el sujeto puede basar su deliberación doxástica en llegar tan lejos como le permitan los hechos, pero ese movimiento sería el producto de una decisión y no tendría la inmediatez característica de la transparencia—: “So it seems that deliberative contexts that in the case above [...] are not in fact likely to exhibit transparency” [“Así, pues, no parece probable que contextos deliberativos como el que se acaba de ver exhiban la transparencia”] (p. 71). La consideración de estos casos problemático no debe dejarse de lado; Steglich-Petersen se ve obligado a excluir de su concepción de la transparencia creencias ampliamente compartidas y no se ocupa de determinados casos verdaderamente difíciles. Aquí se plantea un dilema: o bien se admite que la transparencia tiene excepciones, lo que complicaría su carácter de fenómeno genuino, o bien hay que ensayar una nueva formulación de la transparencia que permita integrar las creencias problemáticas. Steglich-Petersen, al circunscribir la transparencia a aquellos contextos deliberativo-doxásticos en los que el verbo de actitud proposicional resulta prescindible dado que lo que el sujeto expresa mediante fórmulas como “Me pregunto si debo *creer* que *p*” no es otra cosa que su interés por la cuestión de si *p*, opta por el primer término del dilema,

lo que supone dejar los casos problemáticos orillados y a la espera de un acaso endeble tratamiento *ad-hoc*.

Los siguientes capítulos estarán dedicados a desarrollar el programa que acaba de esbozarse. Una vez que se haya incrementado la plausibilidad de la transparencia como fenómeno genuino, habrá que elaborar un concepto enmendado de transparencia purgado de servidumbres evidencialistas. Esto equivale a investigar la viabilidad de una transparencia sin evidencialismo. Es importante destacar que como modelo de dificultad se adoptarán las creencias religiosas, no como consecuencia de una elección arbitraria o caprichosa, sino porque, dado que las creencias religiosas son un caso extremo de desafío a los hechos —¿cómo podría alguien conciliar la creencia en la vida de ultratumba con el cese de las funciones orgánicas que se produce con la muerte o los resultados de un hipotético análisis químico del pan y el vino consagrados con la creencia en la transustanciación?—, si la transparencia puede predicarse de ellas, no parece que vaya a ser difícil encontrar maneras de predicarla de las demás creencias problemáticas. Asimismo, las creencias religiosas, cuyo tratamiento exigirá tener en cuenta interesantes problemas filosófico-lingüísticos, parecen constituir una omisión llamativa en la literatura filosófica acerca de la transparencia, a pesar de que no es



arriesgado decir que su carácter problemático, al contrario de lo que ocurre con la creencia en la existencia de objetos trascendentes a la conciencia, se manifiesta sin necesidad de unas excesivas indagación y especialización en la materia.

## **CAPÍTULO V**

### **CREENCIAS RELIGIOSAS Y MARCOS EPISTEMOLÓGICOS**

#### **LOS PROBLEMAS DEL CONCEPTO DE TRANSPARENCIA EN SHAH Y STEGLICH-PETERSEN**

El problema tiene su origen en la aparente imposibilidad de integrar las creencias religiosas en la transparencia. Se ha considerado que las creencias religiosas son indiferentes a la evidencia; se ha dicho, siguiendo a Newman, que la obvia falta de proporción a la evidencia que manifiestan no constituye un problema para las creencias religiosas, cuya existencia atestigua que el asentimiento, que es incondicional, no es lo mismo que la inferencia, que es condicional. Ahora bien, no parece entonces que las creencias religiosas se ajusten a los esquemas planteados en ninguna de las dos definiciones de la transparencia que se han expuesto: no parece entonces, por lo que hasta ahora se conoce, que la transparencia pueda predicarse de las creencias religiosas. Es importante destacar que si algo tienen en

común las concepciones de la transparencia examinadas hasta el momento presente es que son solidarias con el evidencialismo: Shah presenta la transparencia como un fenómeno asociado con la deliberación personal acerca de qué creer; en el esquema de Shah, la transparencia es que para responder a la pregunta de si creer algo son relevantes las mismas consideraciones que para responder a la pregunta de si eso mismo es verdadero, y esas consideraciones son la evidencia:

Reasons for an affirmative answer to the question *whether to believe that p* must be considerations that are taken as relevant to the truth of *p*. [...] My hypothesis also accounts for the essentially evidential character of norms of rational belief [Las razones para una respuesta afirmativa a la pregunta *de si creer que p* deben ser consideraciones que se tomen como relevantes para la verdad de *p*. [...] Mi hipótesis también explica el carácter esencialmente ligado a la evidencia de las normas de la creencia racional] (Shah 2003, p. 449).

Para Shah, la manera de resolver la cuestión de si creer que *p* es mediante el examen de la evidencia acerca de si *p* es el caso para determinar si *p* es el caso; el mandato ético-doxástico de creer que *p* sólo si *p* es el caso se entiende entonces en el sentido de que uno debe creer algo sólo cuando disponga de evidencia suficiente a favor de que es verdadero. Admitir esa prescripción y considerarse vinculado

por ella es una condición necesaria para la posesión del concepto de creencia.

Se han aportado en contra del esquema de Shah diversas objeciones que tienen por blanco determinados aspectos de su concepción: se ha visto, por ejemplo, que la deliberación acerca de qué creer que Shah considera el ámbito en el que se da la transparencia no obedece al modelo de premisas y conclusión que Shah le asigna: la deliberación acerca de si hacer algo —no sólo adoptar una creencia—, no pueden ajustarse al modelo de premisas y conclusión, puesto que si la deliberación acerca de qué creer se entiende a la manera de un silogismo, entonces la conclusión no sería una acción, sino una proposición normativa que el sujeto puede perfectamente no tener en cuenta —en la deliberación personal acerca de qué creer, uno puede examinar la evidencia a su alcance y concluir que debe creer que  $p$ , pero eso no es lo mismo que adoptar una creencia efectiva—. Pues bien, otra estrategia que cabe seguir para minar el esquema de Shah consiste en negar que la transparencia sea independiente de supuestos previos. Eso es justamente lo que intenta José Zalabardo (2010) tomando como referencia para su crítica el evidencialismo de Shah. Zalabardo plantea el ya anunciado problema acerca de si la transparencia es un fenómeno genuino y opta por una respuesta

negativa. Esta cuestión no es baladí, puesto que si la transparencia no es un fenómeno genuino sino la consecuencia de la adopción de un marco evidencialista de evaluación de creencias, entonces el descrédito del evidencialismo lo sería también de la transparencia, y no habría la necesidad de buscar una manera de conciliarla con las creencias religiosas. La estrategia de Zalabardo con respecto a la transparencia está encaminada a despejar de obstáculos el camino para que un relativismo doxástico entendido como la concepción de que las creencias pueden evaluarse sobre la base de diversos criterios se imponga a la concepción absolutista doxástica de que las creencias sólo pueden ser correctas o incorrectas en un único sentido, el cual el evidencialismo extrae de la norma de la verdad —Shah considera que la posesión del concepto de creencia tiene como requisito inexcusable que el sujeto acepte que su creencia sólo puede ser correcta en un único sentido—. El filósofo absolutista doxástico no admitirá que una determinada actitud proposicional sea una creencia mientras el sujeto la tenga por la comodidad o el sosiego anímico que le proporciona sin haberse planteado la cuestión de si su contenido es verdadero. Ahora bien, el relativista doxástico, por su parte, rechaza que una actitud proposicional sólo pueda estar regulada por la perspectiva de que su contenido sea verdadero para ser una creencia (v. en Zalabardo 2010, p. 3). Pero si una creencia puede estar regulada y evaluarse sobre la

base de más de un criterio, entonces se podrán emprender diversas investigaciones para averiguar si la creencia satisface una vez adoptada cualquiera de esos criterios de evaluación. Una de esas investigaciones puede tratar acerca de si  $p$  es verdadera e ir encaminada a averiguar si la correspondiente creencia que tiene a  $p$  como objeto es correcta de acuerdo con un criterio. Pero supóngase ahora que la investigación la emprende un utilitarista que quiere averiguar si la creencia una vez adoptada maximiza la utilidad general, en cuyo caso la cuestión de la verdad queda al margen. En la investigación del utilitarista no se daría la transparencia. Es decir, recurriendo a la terminología de Shah, resulta que, para el relativista doxástico, la deliberación acerca de si creer que  $p$  puede articularse de más maneras que atendiendo a si  $p$  es verdadera y, dado que la tranquilidad o el sosiego que una creencia pueda proporcionarle al sujeto es, salvo en escenarios prescindibles por excéntricos, independiente de si la creencia es verdadera, la transparencia no puede darse en ellas.

Pues bien, considerado el argumento de Zalabardo, resulta que la transparencia no es un fenómeno genuino, sino la consecuencia de la aceptación previa de un estándar normativo. El argumento de Zalabardo se dirige en contra de la manera particular de entender la

transparencia que expone Shah y puede no ser igual de eficaz con respecto a otras concepciones de la transparencia. Aun así, en vez de internarse en un cuestionamiento prolijo y detallado de la estrategia de Zalabardo, bastará con tener en cuenta que si se logra dar con un concepto de transparencia independiente del evidencialismo, con un concepto de transparencia purgado de servidumbres evidencialistas, entonces el argumento de Zalabardo no le afectará: una transparencia sin evidencialismo será inmune a las objeciones de Zalabardo. Así, pues, la respuesta a Zalabardo se dará por supuesta una vez que se cuente con ese concepto buscado de transparencia<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Que con respecto a la objeción de Zalabardo se adopte esta estrategia dilatoria no quiere decir que no sea viable oponerle una respuesta específica. Acaso Zalabardo esté errando el tiro cuando plantea la cuestión en términos de competencia entre diversos criterios de evaluación en vez de dirigir la atención al carácter de la deliberación doxástica. Entendida a la manera de Moran (2001, pp. 66-8), la transparencia tiene que ver con una postura particular que uno adopta con respecto a sí mismo: el agente puede plantear la pregunta acerca de su constitución psíquica con un espíritu deliberativo o con un espíritu teórico. Al abordar la cuestión con un espíritu deliberativo, el agente se determina con respecto a su constitución psíquica o se pronuncia acerca de si es adecuada, mientras que, partiendo de un espíritu teórico, el agente plantea su indagación como encaminada a conocer un hecho acerca de la constitución psíquica de una persona con la que resulta que él mismo es idéntico. La indagación deliberativa concluye con la adquisición de un estado mental o con la evaluación de un estado mental como justificado, arbitrario, irracional, etcétera, mientras que la indagación teórica se limita a proporcionar una descripción del estado mental que aborda. Para Moran, la transparencia tiene como requisito que el agente se ocupe de la cuestión de si cree que  $p$  con una actitud deliberativa.

Otro autor anteriormente examinado que, al igual que Shah, vincula la transparencia entendida de una manera particular con la evidencia es Steglich-Petersen. Recuérdense las líneas básicas de la concepción de Steglich-Petersen: el sujeto que enmarca su deliberación en el verbo ‘creer’ no hace otra cosa que expresar la cuestión de la verdad de aquello que se pregunta si creer; es decir, en la deliberación que se formula mediante ‘creer’, la pregunta trata acerca de la verdad de lo que se propone como objeto de creencia. Y la transparencia se explica entonces sobre la base de que la cuestión acerca de si  $p$  es el caso sólo puede resolverse mediante el examen de la evidencia al

---

¿En qué sentido propicia lo anterior a una respuesta a la objeción de Zalabardo? Los ejemplos que pone Moran sugieren que cuando el agente adopta un espíritu deliberativo, su indagación se centra en el examen del objeto sobre el que trata el estado mental considerado: el agente que examina su miedo a volar con un espíritu deliberativo podrá concluir que el estado mental considerado no tiene justificación al cabo de una indagación sobre el objeto de su miedo a volar. En contextos de formación de creencias, el espíritu deliberativo implica que el agente excluya de su indagación cualquier constrictión pasional consciente que le desvíe del examen del objeto de su creencia; la transparencia se da cuando el agente adopta ese espíritu deliberativo incompatible para resultar en una creencia con cualesquiera criterios que no se basen en consideraciones acerca de la verdad de la creencia. En ese sentido parece añadir Moran que con un espíritu deliberativo el agente ve su creencia como algo que depende de él mismo. En cambio, si el agente se *alienara* de su creencia y, adoptando un espíritu teórico, se preguntara por su propia constitución psíquica como si fuera la de cualquier otra persona, cabrían consideraciones no admisibles con un espíritu deliberativo, pero el agente no vería su creencia como si dependiera de él mismo. En relación a las distinciones y consideraciones de Moran acerca de la transparencia y a sus repercusiones en contra del argumento de Zalabardo, cfr. Valdés-Villanueva (2014).



alcance del sujeto. A propósito de este planteamiento pueden suscitarse algunas dificultades: al prescindir del concepto de creencia o considerarlo superfluo eliminándolo de la deliberación, Steglich-Petersen podría propiciar la sospecha de incurrir en una trivialidad que consistiera en sostener que la transparencia consiste en que la cuestión deliberativa acerca de si  $p$  es verdadera no puede resolverse si no es sobre la base de consideraciones que el sujeto interpreta como relevantes para determinar si  $p$  es verdadera. Asimismo, un límite al planteamiento de Steglich-Petersen es la existencia de casos de deliberación que conciernen a la creencia antes que a la verdad de  $p$ . Steglich-Petersen reconoce que el agente que se adentra en la deliberación acerca de si creer que  $p$  cuando  $p$  es una proposición como que Dios existe tiene en cuenta consideraciones que no están conectadas con la verdad de  $p$  (v. en 2013, p. 71). Como consecuencia de ello, la cuestión enmarcada como acerca de si creer que  $p$  en esos contextos deliberativos no es la cuestión acerca de si  $p$  ni se verifica en ella el concepto de transparencia de Steglich-Petersen. Puede ser que el sujeto excluya de la deliberación cualesquiera consideraciones no conectadas con la verdad de  $p$ , pero eso sería el producto de una decisión del sujeto y no tendría la inmediatez característica de la transparencia. Que Steglich-Petersen tenga que negar que la transparencia se predique de determinadas

creencias de contenido problemático no puede entenderse más que como una debilidad de su planteamiento que basta para volverlo insatisfactorio.

Tanto Shah como Steglich-Petersen vinculan la transparencia con la evidencia. Así, pues, un concepto de transparencia independiente de un problemático trasfondo evidencialista no sólo podría servir para corregir las carencias de otros planteamientos que se detienen frente a determinadas creencias problemáticas, sino también para salvar el carácter genuino de la transparencia a la vez que se esquiva la objeción de Zalabardo. ¿Habría manera entonces de admitir la transparencia como fenómeno genuino a la vez que se prescinde de toda adhesión al evidencialismo, es decir, sin ser evidencialista? En este nuevo sentido las creencias religiosas no tendrían por qué violar la transparencia. Lo que se pretende hacer es desligar la suerte de la transparencia de la de su supuesto trasfondo evidencialista, contra el que se ha vertido un severo expediente crítico.

### **LA EPISTEMOLOGÍA AMBICIOSA: CONCEPTO, ASPIRACIONES Y DIFICULTADES**

Pouivet (2013, esp. 35-9) asimila el evidencialismo a una epistemología ambiciosa. El evidencialismo obedece para Pouivet al

principio de que una persona no puede creer algo mientras no disponga para ello de evidencia suficiente. Así, pues, el creyente religioso, al ir más allá de lo que la evidencia le permite, se hace merecedor de la enérgica censura del filósofo evidencialista. El criterio evidencialista le señala al sujeto cómo son las creencias que puede adoptar antes de que las adopte; el sujeto sólo puede moverse dentro de un ámbito delimitado de creencias epistémicamente respaldadas, y si pretendiera salirse de ahí incurriría en una forma de intolerable temeridad doxástica. Sólo es legítima la creencia justificada. Pouivet recurre a símiles jurídicos como fuente de virtudes expresivas: la epistemología ambiciosa sienta a la creencia en el banquillo de los acusados y le niega la presunción de inocencia: ninguna creencia es legítima mientras no se demuestre lo contrario. O si se prefiere: entendida a la manera de una ley, la epistemología ambiciosa sólo permite hacer aquello que *tasa* en su articulado y prohíbe todo lo demás. De manera semejante, William Alston (1983) distingue una concepción fuerte de las obligaciones doxásticas que afectan a las prácticas de formación de creencias y la asocia con el planteamiento de Clifford: “The harsher Cliffordian view is that one is obliged to refrain from engaging in a practice unless one has adequate reasons for supposing it to be reliable” [“La concepción dura de Clifford es que uno está obligado a abstenerse de tomar parte

en una práctica a no ser que cuente con razones adecuadas para suponer que es fiable”] (p. 116).

### **Ineficacia dialéctica de la epistemología ambiciosa en contra de los escenarios escépticos**

La epistemología ambiciosa tiene que afrontar una dificultad con independencia de la condena que pueda pronunciar en contra de las creencias religiosas. Al admitir sólo las creencias epistémicamente justificadas, la epistemología ambiciosa favorece el triunfo del escepticismo. Alston llama ‘práctica perceptiva’ a la objetivación de la experiencia sensible, es decir, a la práctica ordinaria de referir las impresiones de los sentidos a un objeto subsistente (p. 109). Determinar la fiabilidad de la práctica perceptiva no es lo mismo que determinar la fiabilidad de un procedimiento restringido en el que no se pone en cuestión nada general. Es decir, al determinar, por ejemplo, la fiabilidad de la técnica de medición de la elevación anual de una cadena montañosa todavía en crecimiento no entra en juego ni se valora en absoluto la fiabilidad de la práctica perceptiva, sino que se da por supuesta y no se hace un problema de ella. En cambio, el problema del que trata esa investigación es susceptible de ser resuelto. Ahora bien, si lo que se investiga es la fiabilidad de la práctica perceptiva en general, resolver la cuestión exigiría una forma

de acceso al objeto que no se basara en la información obtenida por medio de los sentidos, una forma de acceso al objeto independiente de aquélla sometida a juicio y valoración. La práctica perceptiva no puede ponerse a prueba en cuanto a su fiabilidad, por así decirlo, comparándose consigo misma. Alston menciona algunos intentos que se han puesto en práctica para justificar filosóficamente la fiabilidad que se le concede a la práctica perceptiva (p. 118): así, pues, Descartes trata de esquivar la circularidad que afecta al proyecto epistémico de justificar que las impresiones de los sentidos se refieran a un objeto subsistente introduciendo premisas en cuya obtención no ha intervenido la práctica perceptiva: si, tal como sostiene Descartes, ha de haber en la causa al menos tanta realidad formal como realidad objetiva haya en el efecto, la idea de un Ser perfectísimo habrá de proceder de un Ser perfectísimo que no puede ser sino Dios. La idea de Dios es un hecho inconcuso de la conciencia: “Aunque acaso pudiera fingirse que un ser así no existe —dice Descartes—, con todo, no puede fingirse que su idea no me representa nada real” (2011, p. 104). Entonces, Dios existe y, en tanto que ser perfectísimo, es bueno y garantiza la fiabilidad de las facultades que Él mismo puso en el sujeto. Pero Alston considera que, en el mejor de los casos, el argumento de Descartes, ya sea por lo endeble de las

premisas o del apoyo que las premisas prestan a la conclusión, dista de ser definitivo<sup>10</sup>.

Otros argumentos que Alston introduce como encaminados a justificar la práctica perceptiva son los argumentos transcendentales de raigambre kantiana o strawsoniana. La idea fundamental que comparten estos argumentos transcendentales y que los diferencia de la estrategia cartesiana es que no es necesaria ninguna consideración adicional al hecho bruto de la experiencia perceptiva —es decir, a las

---

<sup>10</sup> Es difícil adivinar qué es en concreto lo que Alston tiene en mente cuando se refiere a la escasa fuerza de convicción del argumento de Descartes para rehabilitar la objetividad del conocimiento. Una objeción clásica es la que afirma que el razonamiento de Descartes es defectuoso por cuanto que incurre en una circularidad viciosa. Descartes —sostiene la objeción— no tiene en cuenta la hipótesis del genio maligno que él mismo plantea para poner en cuestión la conciencia racional. Pero si la hipótesis del genio maligno ha dejado en suspenso la conciencia racional, ¿a qué viene probar la existencia del Ser perfectísimo que ha de restaurar la fiabilidad de la conciencia racional sobre la base de la misma conciencia racional, es decir, dando por fiable la conciencia racional? Ahora bien, puede que esta objeción, a pesar de su popularidad, haya errado el tiro. Así, pues, Robert Imlay (1980) sugiere que Descartes llega a atemperar la hipótesis del genio maligno. Imlay observa que, si bien al final de la “Meditación primera” la duda introducida por la hipótesis del genio maligno hace presa en las verdades de la lógica y las matemáticas, al comienzo de la “Meditación tercera” Descartes equipara la certeza que tiene con respecto a su propia existencia pensante con la certeza asociada al cálculo de una operación aritmética elemental. El proyecto de la duda metódica que Descartes emprende en la “Meditación primera” encalla en este punto y se vuelve inviable: la conciencia racional queda restaurada a partir de sí misma —sin tener que probar la existencia de Dios—; no tiene ya que dar cuenta de sí misma.

impresiones de los sentidos al margen de si son indicio de la existencia de objetos más allá de la conciencia perceptiva— para desmontar hipótesis escépticas como las que vienen planteadas por los argumentos del sueño, el genio maligno y el cerebro en la cubeta. García Rodríguez (2007) observa que los argumentos transcendentales coinciden con las hipótesis escépticas en que restringen la experiencia perceptiva a su contenido neutral —de ahí se seguirá que la misma concepción de la experiencia perceptiva que maneja el escéptico tiene consecuencias antiescépticas—. Un argumento transcendental puede entenderse como aquél que trata de despejar las dudas escépticas acerca de la práctica perceptiva indagando en las condiciones que hacen posible la experiencia perceptiva cuya fiabilidad se pone en cuestión, sin tener en cuenta nada más que la experiencia perceptiva misma (v. en García Rodríguez 2007, p. 27). Esta definición admite diversas posibilidades de desarrollo. Puede ser que la existencia de objetos independientes de la percepción constituya la condición de posibilidad de la experiencia perceptiva, en cuyo caso la verdad de la práctica perceptiva se concluye necesariamente de las premisas. La crítica general de Alston a los argumentos transcendentales es que, aun si alguno de ellos tuviera éxito, sólo permitiría a lo sumo afirmar, o bien que la práctica perceptiva habitual está más hondamente arraigada de

lo que se había supuesto en otras prácticas cognitivas más generales, o bien que no es posible concebir una manera de explicar la experiencia perceptiva que no sea en términos de la existencia de una realidad extramental (cfr. Alston 1983, p. 118). Pero con independencia de la respuesta por la que se opte —argumenta Alston— no puede extraerse como consecuencia la fiabilidad de la práctica perceptiva y eliminar los escenarios escépticos.

El tercer grupo de intentos que distingue Alston para justificar la práctica perceptiva está constituido por las ventajas que ofrece: la práctica perceptiva, al fin y al cabo, permite anticipar sucesos venideros y cuenta con el refrendo general de la comunidad de sujetos dotados de capacidad perceptiva. Pero es difícil pasar por alto la circularidad de estos argumentos que entienden la práctica perceptiva como el producto de una convención necesaria para la vida en común: uno tiene noticia de que determinadas predicciones se han cumplido acerca del futuro o de que hay concordancia acerca de algo sobre la base del mismo instrumento sobre el que versa la disputa con el escéptico.

La conclusión que se sigue del expediente crítico abierto por Alston en contra de estos tres tipos de argumentos es que no es posible justificar la práctica perceptiva mediante la introducción de premisas



que no echen mano de observaciones en cuya obtención haya intervenido la propia práctica perceptiva. Semejante proyecto de justificación con respecto a la objetificación de la experiencia perceptiva se plantea como necesario en un marco cliffordiano de examen doxástico, caracterizado porque establece condiciones epistémicas que una creencia debe cumplir para que sea legítimo adoptarla. Cabe decir, siguiendo con los símiles jurídicos, que la creencia elemental en la existencia de objetos independientes de la percepción no ha acertado a probar su inocencia —de ahí, eso sí, no se sigue en absoluto que no sea inocente—. Esto debe servir para restarle plausibilidad y atractivo filosófico a la epistemología ambiciosa, la cual —al menos siempre que se comparta la postura de Alston— resulta dialécticamente ineficaz si se esgrime en contra de los escenarios escépticos—. La epistemología ambiciosa no permite justificar la práctica ordinaria de formar objetos a partir de la experiencia sensible.

### **LAS CREENCIAS RELIGIOSAS EN EL MARCO DE UNA EPISTEMOLOGÍA AMBICIOSA**

Para un epistemólogo que defienda la postura que Alston asocia con Clifford, una creencia sólo es legítimamente adoptada una vez que ha

sido sometida a determinados controles doxásticos que tienen que ver con la evidencia disponible; no puede haber, por así decirlo, una justificación *prima facie* de las creencias. Con respecto a las creencias religiosas, la epistemología ambiciosa pronuncia una condena que tiene una doble vertiente epistémica y moral: el creyente religioso va más allá de aquello a lo que tiene derecho y, dado que sus adhesiones doxásticas tienen consecuencias para los demás al cristalizar en hechos públicos, llega al punto de envilecerse moralmente.

¿No puede entonces el creyente religioso emprender una vindicación de sí mismo defendiendo su responsabilidad doxástica en el marco de la epistemología ambiciosa? Aquí una posibilidad consiste en coger el toro evidencialista por los cuernos y esgrimir que la creencia religiosa no deja de ser legítima ni siquiera desde ese punto de vista, puesto que, aunque sea en contra de las apariencias de partida, hay evidencia suficiente que la respalde. Se diría que el creyente que recurre a esta estrategia de justificación actualiza el primer término de la conocida exhortación de san Agustín: “Entiende para creer; cree para entender”. Ya Pouivet apunta que satisfacer a un crítico evidencialista requiere que el *apologeta* —Pouivet llama ‘apologética’ a este tipo de la respuesta a la objeción evidencialista— se atenga a un orden epistémico inverso al que sigue, por ejemplo, san Anselmo

en los capítulos segundo y tercero de la que acaso sea su obra más célebre al ensayar sus formulaciones del argumento ontológico<sup>11</sup>. Dice

---

<sup>11</sup> Así empieza el capítulo segundo del *Proslogion*, en el que Anselmo expone la primera versión del argumento ontológico: “Señor, tú que das entendimiento a la fe, concédeme a mí [...] entender que tú eres, como creemos, y que eres eso que creemos. Y, sin duda, creemos que tú eres algo mayor que lo cual nada puede pensarse”. Julián Velarde (2009) apunta que Anselmo parte de un dato de la revelación cristiana: “Antes de fundar su argumento sobre el análisis del concepto de *id quo nihil maius cogitari potest*, san Anselmo invoca a Dios, a aquel Dios en el que cree; [...] comienza su argumento con un acto de fe” (p. 49). La cuestión es que lo que Anselmo busca es “entender lo que se cree”. Ahora bien, cabe preguntar: si el argumento de Anselmo parte de un dato que se obtiene por fe, entonces ¿se nutre su validez de la fe o puede, por el contrario, ser válido con independencia de la fe? Para Velarde, la fe no interviene en el argumento como supuesto lógico, puesto que, “incluso si ella faltase, la certeza de la demostración subsistiría” (p. 49). Eso parece sugerir el propio Anselmo en el capítulo cuarto del *Proslogion*: “Nadie que entienda aquello que Dios es puede pensar que Dios no es [...] Señor bondadoso, te doy gracias porque [...] si no quisiera creer que tú eres, no podría no entenderlo”. El insensato puede negar la existencia de “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”, al igual que cualquiera puede añadir el predicado gramatical “existe” a continuación de un sintagma como “el círculo cuadrado”; en todo caso, las palabras pueden hacerse encajar como las piezas de un puzzle.

Por lo demás, en el texto de arriba se habla de diversas formulaciones del argumento anselmiano, por lo que conviene introducir a ese respecto una breve aclaración. Charles Hartshorne ha legado a la historia de la filosofía su redescubrimiento de la formulación original del argumento anselmiano. Para Hartshorne (1965), la recepción histórica del argumento anselmiano no ha tenido por lo general en cuenta que, en el texto del *Proslogion*, junto al razonamiento del capítulo segundo, expresado en el lenguaje de la lógica de predicados, el capítulo tercero ofrece una formulación del argumento en términos modales que subraya la excepcionalidad de las propiedades lógicas del concepto de Dios. Como bien ha señalado Modesto Gómez Alonso (2011), a la vez que Kant separa la modalidad de un concepto de su contenido, Hartshorne encuentra trazas aristotélicas en el capítulo tercero del *Proslogion*, puesto que Anselmo establece allí su argumento sobre la base de que el modo de ser de una cosa puede determinarse a partir de la

Pouivet (2013, p. 59): “L’ordre épistémique correct n’est-il alors pas renversé? Ne faut-il pas comprendre pour ensuite croire, à condition que les raisons soient suffisantes? [...] C’est ce que l’évidentialiste prétend” [“El orden epistémico correcto: ¿no es entonces el contrario? No es preciso comprender para a continuación creer, con la condición de que las razones sean suficientes”]. Esta vindicación de la legitimidad de las creencias religiosas que quiere asentarse sobre un marco epistémico evidencialista absolviendo al creyente de la acusación de incuria ha sido ensayada entre otros autores por Richard Swinburne, cuya propuesta incluye la consideración de que la suma de las probabilidades moderadas de los argumentos particulares a favor de la existencia de Dios resulta en una probabilidad que puede considerarse indiscernible de la certeza (Forrest 2014). Swinburne (v. en Pouivet 2013, pp. 40-1) hace una distinción entre los argumentos deductivos o demostrativos *a priori* y *a posteriori* y los inductivos o

---

consideración de su concepto, es decir, *a priori*. El argumento anselmiano depende entonces de la consistencia del concepto de Dios: si Dios, aquello que, de acuerdo con el capítulo tercero del *Proslogion*, “no puede pensarse que no es”, es posible, entonces necesariamente ha de existir. Hartshorne observa que esta segunda formulación del argumento ontológico no basta para excluir la imposibilidad de Dios, sino que se erige sobre la consideración de que el creyente, por más que pueda cuestionarse la existencia de Dios, no se cuestiona la consistencia de aquello en lo que cree (1968, p. 124). En Dios la posibilidad y la existencia real son indiscernibles la una de la otra.

probabilísticos. Los argumentos deductivos —*a priori* como el ontológico de raigambre anselmiana y *a posteriori* como el cosmológico que se basa en el principio de razón suficiente— tienen para Swinburne el problema de que una proposición que niege la existencia de Dios, al margen de que pueda ser falsa, no incurre en incoherencia ni contradicción alguna; los inductivos, en cambio, se conforman con establecer que la existencia de Dios es lo suficientemente probable partiendo de evidencias empíricas en un proceder que se asemeja al de un historiador o un detective cuyo trabajo requiere a veces a atribuir acciones a sujetos.

Para Swinburne (2010), fenómenos como las regularidades que cualquier observador es capaz de constatar en el comportamiento de las sustancias naturales y el orden de los cuerpos humanos y animales aportan genuina evidencia a favor de la hipótesis teísta, es decir, a favor de la concepción de la existencia y la actividad creadora de Dios como explicación última de las cosas. Así, pues, Swinburne afirma:

There is good reason to believe that God is the creator of human and animal bodies. Their existence provides another strand of evidence (additional to that provided by the existence of the universe and its conformity to natural laws) for the existence of God [Hay buenas razones para creer que Dios es el creador de los cuerpos humanos y animales. Su existencia proporciona otro ramal de evidencia (adicional a aquél

proporcionado por la existencia del universo y su conformidad con las leyes naturales) para la existencia de Dios] (p. 51).

La explicación última que proporciona la hipótesis teísta es *personal*, puesto que entiende los fenómenos como el producto de una causación intencional en la que intervienen el conocimiento y los propósitos de un agente. La explicación *inanimada*, que Swinburne distingue de la personal, es una explicación *desconcientizada* que se caracteriza porque echa mano de las propiedades naturales de los objetos y de las condiciones desencadenantes que puedan darse como causa de los fenómenos. En la explicación integral de un fenómeno puede haber tanto elementos personales como inanimados; hay interacción entre ambos: que al pulsar un interruptor se encienda una lámpara es posible gracias a que la electricidad circula por los filamentos de cobre, pero también a la bien diseñada instalación eléctrica del edificio. El materialismo, hipótesis opuesta al teísmo, es la concepción de que todos los fenómenos tienen una explicación inanimada. Así, pues, mientras que el teísmo sostiene que la causación inanimada tiene una explicación personal —aunque para ello tenga que postular una persona no humana—, el materialismo sostiene que la causación personal tiene una explicación inanimada. Dado que cualquiera de las dos hipótesis da cuenta por igual de los fenómenos a

la espera de una explicación, Swinburne las compara para comprobar cuál es la mejor y quedarse con ella. El criterio a la hora de efectuar la comparación es la simplicidad de la hipótesis. El teísmo tiene a este respecto sobre el materialismo la ventaja de que su planteamiento sólo incluye una causa que entiende como una persona con atributos en grado infinito: Dios tiene un poder infinito en cuya virtud puede hacer todo aquello que no sea lógicamente imposible hacer; Dios tiene un conocimiento infinito en cuya virtud sabe todo aquello que no es lógicamente imposible saber; Dios es infinitamente libre: no actúa obedeciendo a causas externas. Dios es para el teísmo una persona que sin más límites prácticos ni cognitivos que los de la lógica.

Swinburne esgrime a favor de su preferencia por esa concepción teísta de Dios la constatación de que la práctica científica considera que las hipótesis que postulan cantidades infinitas son más simples que las que postulan cantidades inimaginablemente grandes pero finitas —siempre y cuando las hipótesis entre las que hay que optar sean igual de eficaces a la hora de predecir sucesos futuros—. Es más simple entonces la hipótesis de Dios como persona con atributos en grado infinito cuya intervención origina y garantiza la existencia del universo que la hipótesis de un Dios de virtualidades tan inmensas

como se quiera pero finitas al fin y al cabo. El argumento de la simplicidad le permite a Swinburne redondear la hipótesis teísta incorporándole la eternidad de Dios y la esencialidad con la que posee esos atributos: un Dios que no fuera eterno o cuyos infinitos poder, conocimiento y libertad tampoco le fueran esenciales obligaría al filósofo a multiplicar innecesariamente sus explicaciones: “Other forces would have been at work [...] And so our hypothesis [...] would inevitably become more complicated, in postulating other forces and to that extent limited divine power” [“Otras fuerzas habrían estado en funcionamiento (...) Y así nuestra hipótesis (...) se tornaría inevitablemente más complicada al postular otras fuerzas y, en la misma esa medida, un poder divino limitado”] (p. 42).

Así, pues, a partir del análisis conceptual de la hipótesis teísta, Swinburne sostiene que la actividad de un Dios personal constituye la explicación más simple que puede proponerse de la existencia del universo. Asimismo, los fenómenos al alcance del observador son los mismos que cabría esperar si la hipótesis teísta fuera verdadera: “What we observe belongs to a kind of universe that [...] God has reason to bring about” [“Lo que observamos pertenece a un tipo de universo tal que (...) Dios tiene razones para traerlo a la existencia”] (p. 43). Que las cosas obedezcan a las mismas leyes susceptibles de ser



formuladas permite que los seres humanos adopten creencias verdaderas acerca de las consecuencias de sus acciones. Eso facilita la supervivencia de los seres humanos y su desempeño como agentes morales; y ahí reside una posible razón de Dios para producir un universo ordenado en vez de impredecible.

### **La solución fideísta**

Otra posibilidad de la que dispone el creyente que quiera ser absuelto por el tribunal evidencialista es el fideísmo. No se trata ahora de recoger el guante arrojado por el crítico evidencialista de la religión, sino más bien de circunscribir un ámbito en el que las creencias religiosas puedan estar al resguardo de las objeciones derivadas de su aparente falta de adecuación a la evidencia. El fideísta argüirá que las creencias religiosas no necesitan estar epistémicamente justificadas; la postura del fideísta se basa en proclamar la independencia, cuando no la abierta oposición, de la fe con respecto a la razón cuando se trata de dirimir una controversia religiosa y a veces —como en este caso— filosófica. Richard Amesbury (2016) destaca que el fideísta no se desentiende de la verdad, sino que la busca. Para el fideísta, algunas verdades sólo pueden ser alcanzadas si se prescinde de cualesquiera consideraciones racionales y se pone toda la confianza en la fe. Así,

pues, dado que no niega la posibilidad de acceder a la verdad, el fideísta elude la identificación con el escéptico. Al margen de las vicisitudes históricas del término “fideísmo” —el cual, al parecer, se introdujo en el siglo diecinueve para referirse a un movimiento que, desde dentro del marco de la teología católica, subrayaba la importancia de la tradición como ámbito en el que se manifiesta la revelación divina (cfr. Amesbury 2016), por lo que sólo retrospectivamente cabe hablar de fideísmo en épocas precedentes a aquélla—, esta concepción suele asociarse con filósofos que defienden, cada uno a su manera, la racionalidad de adoptar una creencia religiosa aunque no haya evidencia suficiente que la respalde —no en vano aclara Pouivet (2013, p. 46) que el fideísmo no es una forma de irracionalismo—. John Bishop (v. en 2007, pp. 101-21) entiende la creencia religiosa en términos fideístas como una *aventura doxástica* que el sujeto emprende a partir de su renuncia al poco esperanzador proyecto de establecer la verdad de las proposiciones objeto de creencia religiosa sobre la base de la evidencia a cuyo conocimiento tiene acceso; Bishop sostiene que la tarea del fideísta consiste en fundamentar la consagración del sujeto a la aventura doxástica de la creencia religiosa defendiéndola de la acusación de irresponsabilidad ya sea moral o epistémica: “May we be morally entitled to take faith-propositions to be true [...] while recognizing

that their truth lacks evidential support? [...] A fideism which gives the affirmative answer [...] need be neither morally nor epistemically irresponsible” [“¿Podemos estar moralmente autorizados a tomar las proposiciones de fe como verdaderas (...) a la vez que reconocemos que su verdad carece de respaldo en la evidencia? (...) Un fideísmo que proporcione una respuesta afirmativa (...) no tiene por qué ser moral ni epistémicamente irresponsable”] (p. 102). La estrategia fideísta consiste en argumentar que la ética de las creencias no tiene por qué condenar al sujeto que se entrega a una aventura doxástica al adoptar una creencia religiosa.

Así, pues, el fideísmo puede ser admitido como una respuesta racionalmente legítima. La filosofía puede limitarse a sí misma separando un ámbito en el que puede intervenir y establecer juicios de otro que le está de todo punto vedado. Como ejemplo de ello, Kierkegaard (2014) caracteriza el último estadio de su triple clasificación como dominado por una relación dubitativa e inestable del ser humano con Dios en la que tiene lugar lo absurdo —de ahí su crítica a la religión institucionalizada, proveedora de seguridades y ventajas materiales para los fieles—. Abandonada la ilusión estética, la dispersión del alma en lo emotivo y lo sensible, se ingresa en el estadio ético, en el que la razón universal impone principios a los que

el ser humano se somete. Si el sujeto que se halla inmerso en el estadio estético no reconoce cualesquiera límites que no sean los de su capacidad para experimentar emotiva y sensualmente el mundo, en el estadio ético el ser humano acepta obligaciones derivadas de la razón universal. ¿En qué se distingue entonces el héroe trágico?, ¿qué rasgos definen su heroísmo ético? Dice Kierkegaard con respecto al héroe trágico que “se niega a sí mismo y se sacrifica por su deber” (p. 145). El héroe trágico, en uno de cuyos exponentes puede erigirse la Antígona de la tragedia de Sófocles al dar la vida por obediencia al mandato moral de enterrar dignamente a su hermano (v. en Copleston 2004, p. 261), “no establece una relación privada con la divinidad” (Kierkegaard 2014, p. 144) y al no abandonar lo general puede, por así decirlo, exponer y comunicar públicamente sus motivos —como el héroe trágico Sócrates al rechazar la oferta de Critón en el célebre diálogo platónico—. “Tan pronto como hablo —explica Kierkegaard— expreso lo general” (p. 144).

El contraste entre Abraham y el héroe trágico le sirve a Kierkegaard para caracterizar el tercer estadio. Cuando sin vacilación alguna Abraham se dispone a sacrificar a su hijo Isaac porque Dios se lo ha ordenado, lo ético queda en suspenso. Lo que Abraham se dispone a hacer no puede comprenderse desde el punto de vista de lo ético; su

heroísmo de la fe no puede asimilarse al de los modelos trágicos. La ética, con su deber racional universal, es ahora la tentación, puesto que pretende apartar a Abraham del cumplimiento de la tarea que Dios ha tenido a bien encomendarle. La ruptura de Abraham con lo general no puede despacharse sin más como una mera inmoralidad por muy grave que pueda parecer, sino que obedece a una relación radicalmente privada del sujeto con Dios. Esa relación privada de un hombre con lo Absoluto pone lo particular por encima de lo general. La fe no se alcanza para Kierkegaard a partir de la adhesión a argumentos racionales con conclusiones como la existencia de Dios o la vida de ultratumba, sino que consiste en dar un salto, en asumir un riesgo, en comprometerse con algo constitutivamente dudoso, en que la voluntad, en suma, se separe de la racionalidad y emprenda un camino que no puede estar sino transido de incertidumbre. No cabe entonces la imposición de algo así como un patrón evidencialista de evaluación que condene moralmente al sujeto de una creencia religiosa: puede decirse que la epistemología ambiciosa que Pouivet le atribuye a Clifford se presenta a sí misma como portadora de un mandato de la razón universal dirigido al sujeto que se encuentra en el estadio ético.

Pascal (2014) también defiende a su manera distinta de la de Kierkegaard lo racionalmente legítimo de la creencia religiosa al margen de la evidencia. La razón misma reconoce que hay ocasiones en las que debe someterse. “Hablemos ahora según la luz natural”, dice Pascal en sus *Pensamientos*. Y añade: “Si hay un Dios, es infinitamente incomprensible, puesto que [...] no tiene proporción ninguna con nosotros; somos, pues, incapaces de conocer ni lo que es ni si es” (p. 95). ¿Habrá entonces que renunciar a pronunciarse acerca de la difícil cuestión enjuiciada? ¿No puede ser, por el contrario, que la fe sea racional, ya que no epistémica, sí al menos prudencialmente? Es aquí donde Pascal formula su celebrado argumento de la apuesta, en relación al cual dice Unamuno (2000) que obedecía a la búsqueda emprendida por su autor “de una creencia útil que le salvara de su razón” (p. 94). El argumento de la apuesta echa mano de un cálculo de probabilidades, y en él la razón que no encuentra a Dios debe someterse mediante el hábito a lo querido.

Pero ¿cuáles son los vericuetos por los que avanza el argumento de la apuesta? ¿Cómo procede su formulación? Permanecer irresoluto en el juicio no es una solución: no es posible no apostar. Dice Pascal: “Necesariamente, hay que elegir” (2014, p. 96). Véase entonces qué hay que ganar y qué puede perderse dependiendo del término de la

alternativa por el que se opte: si uno cree en Dios, arriesga un bien finito y se postula para una ganancia infinita; si uno no cree en Dios, en cambio, conserva un bien finito pero renuncia a alcanzar una plenitud sin límites. Las mismas probabilidades hay de ganar que de perder, y si lo que se arriesga cuando no hay más remedio que participar en el juego es la seguridad finita de los placeres mundanos merced a la expectativa de una plenitud infinita aunque insegura, la racionalidad del agente no puede considerarse sino por completo irreprochable. Ahora bien, el argumento de Pascal, formulado como hasta ahora, reclama una ampliación. ¿Acaso puede uno *elegir* creer? ¿Qué eficacia pueden tener las razones instrumentales sobre un sujeto que no puede creer directamente a voluntad —es decir, creer a voluntad no dando un rodeo, sino al igual que sólo con quererlo puede contener la respiración unos segundos?— Pascal le dice al interlocutor imaginario que le sugiere esa dificultad que, aun sin creer, adopte los mismos hábitos que aquél que ya cree, “tomando agua bendita, haciendo decir misas, etcétera” (p. 99). Aplicando el esquema de James, el antagonista de Clifford, parece que Pascal pretende convertir en viva la hipótesis religiosa para aquél que le interpela, es decir, incorporarla a un horizonte de plausibilidad para que a partir de ese momento se presente a los ojos del sujeto como algo que puede llegar a ser verdad.

### **¿Pueden ser transparentes las creencias religiosas en una epistemología ambiciosa?**

Hay que ocuparse ahora de la cuestión de si es posible ajustar las creencias religiosas al esquema de la transparencia ya sea sobre la base de argumentos que aspiran a normalizar las creencias religiosas dentro de un marco epistemológico ambicioso o negando que las creencias religiosas puedan ser objeto de crítica aunque se admita que la evidencia disponible a favor de su verdad es de todo punto insuficiente. Un camino aparentemente fácil de transitar para proponer una solución consiste en sostener que las creencias religiosas no dejan de ser transparentes ni siquiera dando por buena una concepción de la transparencia como la de Shah. Entonces se diría: cuando uno se pregunta si debe adoptar una creencia religiosa, es indudable que tiene a su disposición múltiples argumentos universales que dan pie a una respuesta afirmativa sin vulnerar la prescripción evidencialista. Una dificultad que asalta al investigador que, atraído por esta posibilidad, se dispone a explorarla es que así parece obligarse a suponer en el creyente religioso una sofisticación filosófica que, al igual que cualquier otra persona, rara vez va a tener. ¿Habrá que concluir que la transparencia sólo se predica de las creencias religiosas de un reducido número de creyentes? También



hay evidencia que un crítico de la religión puede esgrimir para entablar una batalla dialéctica contra el creyente religioso filosóficamente sofisticado, lo cual sugiere que es dudoso que aun en este sentido la creencia religiosa pueda ser transparente.

Y si se adopta una postura fideísta: ¿cabe ajustar las creencias religiosas al esquema de la transparencia? Si el fideísmo se entiende como el intento de sacar a las creencias religiosas del centro de la diana a la que el evidencialismo apunta con sus dardos críticos, entonces hay que reconocer que su formulación parte de la base de la negación de que las creencias religiosas sean transparentes, por lo que no parece que la discusión pueda ir ya demasiado lejos. Así, pues, lo que ahora parece manifestarse con nitidez es la imposibilidad de explicar las creencias religiosas como transparentes al menos sobre el trasfondo de una epistemología de raigambre cliffordiana. Pero si la epistemología ambiciosa conduce a una especie de callejón sin salida por cuanto que no permite explicar las creencias religiosas como transparentes, entonces habrá que intentar poner a prueba otra estrategia. La concepción de la transparencia característica de la epistemología ambiciosa es la que defiende Shah. Recuérdese: la transparencia es el fenómeno genuino de que, en condiciones reflexivas, uno cree que  $p$  sobre la base de las mismas razones que

tiene para afirmar que  $p$ , y esas razones no son sino la evidencia. Pues bien, una concepción epistemológica algo menos severa puede permitir elaborar un nuevo concepto de transparencia que, frente al que propone Shah, rompa con el evidencialismo.

### **LA EPISTEMOLOGÍA MODESTA: CARACTERIZACIÓN**

Ensayar un nuevo trasfondo que venga a sustituir a la epistemología ambiciosa implica romper el encadenamiento lógico entre la falta de adecuación de una creencia a la evidencia y que esa misma creencia sea ilegítima o inadmisibile. Es Pouivet (2013, p. 30) quien califica de ‘modesta’ a la epistemología caracterizada en las siguientes líneas. ¿En qué consiste entonces la epistemología modesta? Mientras que la epistemología ambiciosa establece una condición que toda creencia debe satisfacer para ser válida, la epistemología modesta elude la formulación de cualesquiera criterios universales de legitimidad para las creencias; mientras que la epistemología ambiciosa exige de las creencias que prueben su inocencia epistémica, la epistemología modesta les concede a las creencias un valor epistémico *prima facie*: al fin y al cabo, una epistemología sensata no puede hacer otra cosa que considerar legítima la creencia de alguien que percibe una pared azul de que tiene ante sí una pared azul, pero eso no implica que en

ese momento la persona no pueda tener, aunque lo ignore, una enfermedad que altere su visión de los colores, por lo que una creencia legítima *prima facie* puede no serlo también *ultima facie*.

En la epistemología modesta la carga de la prueba le corresponde a aquél que niega la legitimidad de la creencia, al crítico. Si ese “aguafiestas” epistémico prueba que la creencia *prima facie* legítima es falsa o logra al menos problematizar su verdad lo suficiente, entonces la vuelve ilegítima. La epistemología modesta, la cual no se plantea elaborar una respuesta a la difícil pregunta acerca de la justificación de las creencias, no afirma que se pueda tener una creencia falsa una vez que se ha conocido que es falsa, no reconoce la existencia de un derecho a estar equivocado ni tampoco la inmunidad de las creencias a la evidencia que pueda haber en su contra. Que una creencia sea *prima facie* legítima no quiere decir en absoluto que sea verdadera ni tampoco que su falsedad no pueda llegar a ser descubierta, pero lo que defiende la epistemología modesta es que no hay por qué renunciar a una creencia aunque no haya podido descartarse que sea falsa, que la mera posibilidad de que una creencia sea falsa no es razón suficiente para que uno no pueda adoptarla si no quiere incurrir en una flagrante irresponsabilidad epistémica como sujeto doxástico.

¿No será preferible en cualquier caso vivir en un sistema jurídico-político que permita a sus súbditos hacer todo aquello que los libros de leyes no tasan como prohibido que en aquél que les impida hacer cuanto no les esté expresamente autorizado? El lenguaje doxástico refleja esa normatividad en múltiples expresiones: ¿qué es mejor, que uno sólo pueda creer lo que está obligado a creer o que no esté obligado a creer nada en particular pero sí a no creer algunas cosas?

La epistemología modesta revela ineficaz la acusación de circularidad vertida desde instancias escépticas en contra de lo que Alston llama, como se ha visto anteriormente, ‘práctica perceptiva’, es decir, aquella que se da cuando se refiere un haz de impresiones de los sentidos a un objeto subsistente. Para Alston, la práctica perceptiva es legítima desde un punto de vista semejante al de lo que aquí acaba de denominarse ‘epistemología modesta’. Dado que, cuando se plantea en sentido cliffordiano, no es posible satisfacer la demanda de justificación de la práctica perceptiva —ya se ha visto que los intentos al respecto sucumben ante la imposibilidad de acceder a la verdad de la práctica perceptiva si no es mediante los mismos instrumentos cognitivos cuya fiabilidad está en cuestión—, Alston admite que lo más a lo que cabe aspirar es a hacer que la práctica perceptiva cumpla las condiciones para una justificación débil [*weak*]

o en el sentido de James [*Jamesian*], la cual sostendrá la perfecta legitimidad de la práctica perceptiva siempre que no haya razones suficientes que apunten a su falsedad.

### **LA TRANSPARENCIA DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS DESDE EL PUNTO DE VISTA DE UNA EPISTEMOLOGÍA MODESTA**

Se entiende ahora que la dificultad de integrar las creencias religiosas en un marco evidencialista de evaluación no es otra cosa que una consecuencia del intento de cifrar la legitimidad epistémica en la justificación de la creencia, escenario en el que el creyente religioso podría reclamar a lo sumo que los demás tengan con él la misma tolerancia que con los gustos gastronómicos de una persona o con los sentimientos de los seguidores de una asociación deportiva. Pues bien, la estrategia de la epistemología modesta consiste en buena medida en liberar la legitimidad epistémica del yugo de la justificación de la creencia. Esto no quiere decir que para la epistemología modesta no haya normas que gobiernen la conducta doxástica de los sujetos de creencia ni que el discurso doxástico no sea normativo, puesto que la epistemología modesta no permite el error; es decir, la epistemología modesta no afirma que las creencias

que pretende legitimar sean inmunes a la evidencia que pueda esgrimirse en contra de su verdad.

Entonces, ¿en qué sentido puede proporcionar la epistemología modesta un trasfondo adecuado para ensayar un concepto de transparencia que pueda predicarse de las creencias religiosas? ¿Qué posibilidades introduce la epistemología modesta a propósito de la transparencia de las creencias religiosas que se encuentran ausentes de la apuesta epistemológica ambiciosa característica del evidencialismo? Responder a estas preguntas implica elaborar un concepto no evidencialista de transparencia o, si se quiere, enajenar en lo posible la transparencia de la evidencia. La defensa del evidencialismo que hace Shah sobre la base del carácter previo de la transparencia a cualesquiera desarrollos doctrinarios —el argumento de Shah puede resumirse diciendo que si la transparencia es un fenómeno genuino, entonces el evidencialismo ha de ser verdadero— quedará así anulada. Un planteamiento general acerca de la transparencia tendrá que ser lo bastante elemental como para no predicarse sólo de una selección favorable de creencias, es decir, habrá de resolverse en los componentes sin los cuales el fenómeno no puede darse —su intensidad, por así decirlo, tendrá que ser mínima para que su extensión pueda ser máxima—. Este concepto de

transparencia servirá también para las creencias religiosas sin ser *ad-hoc*.

Supóngase que un sujeto cree que  $p$  siendo  $p$  el contenido de una creencia religiosa. Se tiene en cuenta la constatación de James acerca de la imposibilidad de optar entre la creencia y la no creencia en materia religiosa sobre la base de la evidencia. ¿Quiere decir esto que el sujeto que cree que  $p$  se desentiende de la peculiar relación de la creencia —de su creencia en relación a  $p$  y de cualquier otra creencia— con la verdad de lo creído? Para la epistemología modesta sigue habiendo creencias adecuadas e inadecuadas; la epistemología modesta niega la legitimidad de tener creencias falsas, de errar en el juicio doxástico; llegado el caso, ninguna creencia podría ser inmune a la evidencia. Acaso pueda extraerse de aquí una formulación de la transparencia que, siendo válida para las creencias religiosas, cumpla también las condiciones de una solución. Supóngase lo siguiente: la pregunta acerca de si adoptar la creencia en que  $p$  remite a la pregunta de si hay razones para aseverar que no  $p$ ; cuando uno se pregunta si creer que  $p$ , la consiguiente indagación fáctica se centra no en si hay evidencia a favor de la verdad de  $p$ , sino en si no hay evidencia en contra de que  $p$  sea verdadera. Así, pues, si no hay evidencia en contra de que  $p$  sea verdadera, puede decirse que la

transparencia se predica en un sentido de la creencia que tiene a  $p$  como contenido: la transparencia no es a si  $p$  es el caso, sino a si no  $p$  no es el caso, es decir, a la ausencia de razones en contra de la verdad de  $p$ .

La formulación de la transparencia así entendida puede ser entonces la siguiente:

(T<sub>1</sub>) La pregunta acerca de si creer  $p$  remite al examen de si hay evidencia en contra de la verdad de  $p$  —o a favor de la verdad de no  $p$ —. La cuestión doxástica de si creer  $p$  se resuelve reflexivamente mediante el examen fáctico de si hay evidencia en contra de la verdad de  $p$ ; remite a la consideración no de si  $p$  es verdadera, sino de si lo es no  $p$ .

En (T<sub>1</sub>) la creencia del sujeto no es inmune a la evidencia; el sujeto, en tanto que cree  $p$ , no será indiferente, llegado el caso, a la evidencia en contra de la verdad de  $p$ . El problema es que (T<sub>1</sub>) no parece bastar para producir una creencia: uno no cree todo aquello en contra de cuya verdad no encuentra evidencia al cabo de una exhaustiva indagación fáctica. Que no haya evidencia en contra de que  $p$  sea verdadera no implica que tenga que haber evidencia a favor de que  $p$  sea verdadera —ni la ausencia de evidencia en contra de la verdad de  $p$  constituye evidencia a favor de la verdad de  $p$ —, por lo que se



aprecia aquí un desajuste entre la indagación fáctica y la determinación doxástica que hace que no baste con  $(T_1)$  como definición de la transparencia: en  $(T_1)$  la cuestión doxástica que se plantea el sujeto no se resuelve en la cuestión fáctica, no colapsa en ella.

Considérese la proposición “El alma sobrevive a la muerte del cuerpo”. Que, en condiciones reflexivas, el sujeto no vaya a encontrar evidencia alguna en contra de la supervivencia del alma no le impedirá decantarse por cualquiera de los dos términos de la alternativa que se habría planteado —aunque es necesario añadir que, en ese caso, si adoptara la creencia en la supervivencia del alma, su manera de resolver la alternativa no habría sido para nada reprobable—. Todo lo que parece posible decir aquí es que la constatación de que no hay evidencia en contra de la verdad de la proposición enjuiciada como contenido de una creencia es una condición que debe cumplirse necesariamente, pero que es insuficiente para que el sujeto la crea. Se diría que corregir esta falta de continuidad entre lo que permite el examen de la evidencia conocida y la creencia que adopta el sujeto exige recordar el planteamiento de James y admitir también la intervención de un elemento afectivo en la formación de la creencia.

Dado que (T<sub>1</sub>) ha fracasado, se hace necesario proseguir con la búsqueda de un concepto de transparencia que pueda predicarse de las creencias religiosas. La insuficiencia de (T<sub>1</sub>) se explica porque, aunque sólo sea para negar su existencia cuando la transparencia se predica en ese sentido de una creencia, todavía introduce la evidencia. Así, pues, una formulación adicional de la transparencia deberá prescindir de aquello de lo que se ha nutrido la debilidad de (T<sub>1</sub>). La propuesta acerca de en qué consiste la transparencia que se expone a continuación parece cumplir ese requisito:

(T<sub>2</sub>) Si se le hiciera la pregunta de si cree que *p*, un sujeto capaz de albergar creencias respondería de la misma manera que a la pregunta de si *p*. Si al sujeto que cree que *p* se le pregunta si *p*, entonces su respuesta sólo podrá ser afirmativa.

Es decir, (T<sub>2</sub>) deja al margen la cuestión de la evidencia a la vez que contiene la negación de que el sujeto se desentienda de la verdad de sus creencias. Que no haya evidencia disponible a propósito de algunas creencias no implica que al sujeto que las tiene le resulte indiferente que sean verdaderas o falsas. Como se basa en la propiedad conceptual de la creencia que afirma que creer algo es creerlo como verdadero, sólo las creencias de un sujeto que pueda

saber que tiene creencias pueden cumplir (T<sub>2</sub>). Si el contenido de una creencia se refiere a cuestiones como la metempsicosis, la resurrección de la carne o la vida de ultratumba, el sujeto no dejará de afirmarla como verdadera con independencia de que en su adopción hayan intervenido elementos que son indiferentes a la verdad de aquello que está en consideración. ¿En qué queda entonces el examen reflexivo en el que Shah localiza la transparencia cuando la creencia enjuiciada cae dentro del campo de la religión? Dado que la deliberación doxástica no consiste para Shah sino en comprobar si hay evidencia a favor de la verdad de la creencia en cuestión, no parece que pueda darse en el mismo sentido a propósito de las creencias religiosas. El sujeto de una creencia religiosa podrá examinar a lo sumo si hay evidencia, no a favor de la verdad de aquello en lo cual cree, sino que pueda bloquear su creencia y hacerle renunciar a ella; pero con eso no bastaría para que se diera (T<sub>2</sub>).

Con (T<sub>2</sub>) las creencias religiosas quedan plenamente normalizadas; entendida a la manera de (T<sub>2</sub>), la transparencia puede predicarse de las creencias religiosas: a la pregunta acerca de si cree en la metempsicosis, la resurrección de la carne o la vida de ultratumba, el sujeto de la creencia religiosa responderá en cada caso lo mismo que a la pregunta acerca de la verdad del contenido de las correspondientes

creencias; las razones que determinen la adopción de la creencia no intervienen en este concepto de transparencia; en tanto que creyente religioso, el sujeto considera, en este concepto de transparencia, que el contenido de su creencia es verdadero, es decir, que hay un estado de cosas el cual es el caso en el mundo y aquello que representa la proposición sobre la que trata la creencia.

## CAPÍTULO VI

### CONSIDERACIONES ACERCA DEL ANTIRREALISMO SEMÁNTICO

#### EXAMEN DE LA SOLUCIÓN REALISTA

Si la formulación de la transparencia expuesta como (T<sub>2</sub>) puede predicarse de las creencias religiosas, entonces se ha resuelto el dilema entre la excepcionalidad de las creencias religiosas y la reforma de la transparencia: se ha ensayado con éxito una nueva formulación de la transparencia que permite negar que las creencias religiosas sean excepcionales porque la transparencia no pueda predicarse de ellas. Esta propuesta de solución puede calificarse de realista: siguiendo (T<sub>2</sub>) como definición de la transparencia, el sujeto que crea que  $p$  considerará que  $p$  es verdadera, es decir, que  $p$  representa un estado de cosas que se da en el mundo; el sujeto que responda afirmativamente a la pregunta de si cree que  $p$  responderá asimismo afirmativamente a la pregunta de si  $p$  y no podrá dejar de

tener a  $p$  por verdadera mientras crea que  $p$  —esta constatación, cabe añadir, puede hacerse, por supuesto, introspectivamente—.

¿Qué es entonces, de manera más precisa, el realismo del que aquí se trata como supuesto en  $(T_2)$ ? Para un filósofo de inclinación semántico-realista, conocer el significado de una oración en la que se asevere algo —que las cosas son en el mundo de una u otra manera— consiste en ser capaz de reconocerla como verdadera en las circunstancias apropiadas; uno conoce el significado de “El gato araña la puerta” cuando es capaz de identificar las circunstancias que, al darse, harían que esa aseveración fuera verdadera: el significado de “El gato araña la puerta” es conocido por aquel individuo que sepa reconocer que esa proposición es verdadera cuando un determinado gato araña la puerta y falsa cuando no hay ningún gato arañando la puerta o cuando el gato que araña la puerta no es el que se espera —cuando no es el gato señalado en su singularidad mediante el artículo que encabeza la aserción—. Que una proposición sea verdadera o falsa —cuál sea su valor de verdad— sólo se conoce *a posteriori*, mientras que entenderla consiste en captar su sentido, es decir, lo que debe ser el caso para que sea verdadera —y ahí reside una competencia elemental del usuario del lenguaje—. Frege (2005, pp. 37-9) establece algunos conceptos con los que se define este realismo

acerca del significado de las proposiciones: la distinción entre el sentido y la referencia de los nombres propios se reproduce a propósito de las oraciones; el sentido de una oración consiste en el pensamiento que expresa, mientras que su valor de verdad es su referencia, así que una oración es un nombre propio de lo verdadero o lo falso según sea el caso —si bien hay oraciones que parecen no tener referencia, como atestiguan aquéllas que atribuyen predicados a entidades ficticias—. Cuando un fragmento de la oración se reemplaza por otro que tiene la misma referencia, el valor de verdad del conjunto no varía, pero sí su sentido, al igual que dos nombres propios pueden diferir en cuanto a su sentido sin que por ello dejen de tener la misma referencia.

La concepción semántico-realista es también característica del Wittgenstein del *Tractatus*: una oración es una figura y representa una posibilidad en el mundo, una situación posible; una figura contiene elementos que se corresponden con objetos (*TLP*, 2.13), y hace que esos objetos aparezcan como combinados de una u otra manera. Mientras que los elementos de la figura adquieren propiedades semánticas merced a que se corresponden con algo distinto de ellos mismos, la oración significa una u otra cosa merced a su constitución interna —a cómo se combinan sus elementos— sin

que tenga que haber nada —una situación posible que sea el caso— que haga que la figura sea verdadera. Que lo que una figura representa sea el caso es un asunto de índole contingente y al margen de la comprensión del lenguaje. Y la figura es a su vez un hecho (*TLP*, 2.141), así que debe tener una forma en común con aquello que representa —entre la figura y la realidad debe haber una identidad básica de forma con independencia del tipo de figura del que se trate, es decir, prescindiendo de la manera concreta de representar la figura una situación posible (*TLP*, 2.16)—. Esa comunidad de forma se caracteriza por ser lógica en sentido estricto, así como por estar desprovista de cualesquiera rasgos empíricos que vengan aparejados a la representación concreta: si el carácter espacial de una figura que representa una situación posible mediante un escenario de juguete en el que se colocan pequeños elementos móviles que están por cosas y personas no es *esencial* a la figuración —es decir, si no le es indispensable a la figuración que la figura de un hecho espacial sea ella misma espacial—, entonces ha de haber una sustancia por completo abstracta en la que se fundamente la comunidad de forma entre la figura y la situación posible figurada.

La forma lógica —lo abstracto en común entre la figura y la realidad figurada— no es una circunstancia del mundo a la manera de un



hecho cualquiera, sino que es aquello en lo que se fundamenta la posibilidad misma de la realidad figurada (*TLP*, 2.18); el significado de una figura —una oración es una figura— no está ligado a la verdad, sino a la forma lógica: lo figurado debe ser una posibilidad y la figura tener sentido. La figura representa una situación posible que consiste en sus condiciones de verdad, pero sólo tendrá sentido —condiciones de verdad propias— si es posible, es decir, si tiene forma lógica; en cambio, el valor de verdad de la figura es empírico, y si se conoce es sólo mediante la comprobación *a posteriori* de si su sentido concuerda con el mundo (*TLP*, 2.223). La lógica no determina el contenido del mundo —lo que es el caso—, sino el espacio de posibilidades que representan las figuras. Tampoco cabe concebir figura alguna cuya verdad pueda discernirse a partir de ella misma (*TLP*, 2.224), por lo que parece que Wittgenstein excluye la posibilidad de argumentos lógicos acerca de la existencia —de que meras posibilidades garanticen hechos.

Así, pues, la semántica realista puede recibir el calificativo de ‘fregeano-tractariana’. Cuando se constata que, en tanto que ( $T_2$ ) se predica de la creencia, el sujeto que responde que sí a la pregunta de si cree que  $p$  responderá también que sí a la pregunta de si  $p$ , se supone que  $p$  es verdadera porque una indagación acerca de lo que es

el caso revelaría que su contenido —la posibilidad que representa mediante una combinación de elementos— se da en el mundo. Es como si el mundo constara de moldes y las proposiciones fueran piezas que pudieran o no encajar en ellos dependiendo de si son verdaderas o falsas. Este modelo semántico fregeano-tractariano no parece revestir dificultades con proposiciones como “El gato araña la puerta”, la cual plantea una situación posible que es verdadera sólo si un gato conocido por los participantes en la situación comunicativa araña la puerta —cosa que habrá de determinarse *a posteriori*—; y el concepto de transparencia ( $T_2$ ) parece predicarse sin problemas de la creencia cuyo contenido  $p$  es “El gato araña la puerta”. Pero aquí acecha una dificultad acaso insoslayable en el marco semántico realista: ¿es equiparable “El gato araña la puerta” con el contenido lingüísticamente articulado de creencias religiosas como las que tienen por objeto la metempsicosis o la vida de ultratumba? Parece que ( $T_2$ ) negaría que entre la una y las otras hubiera diferencias formales y no meramente de contenido, pero dista no poco de estar claro que en un inventario exhaustivo de los hechos del mundo pudiera llegar a haber algo religioso siendo el caso, mientras que sí podría incluir a un felino determinado arañando la puerta: puede ser que no haya condiciones de verdad para la religión a la manera como las hay para “El gato araña la puerta”.

Eso mismo sugiere el tratamiento que el Wittgenstein realista le dedica a la expresión lingüística religiosa (v. en Wittgenstein 1989, esp. 33-45): el lenguaje significativo está vertido hacia el mundo, tiene en lo finito su ámbito de representación. La religión, al igual que la ética, habla de absolutos, del valor sobrenatural de algunas cosas, pero los mismas herramientas de las que tiene que servirse son trabas para lo que pretende, puesto que el lenguaje no expresa sino hechos que lo mismo pueden darse que no darse. Cuando en el lenguaje se le atribuye un valor a algo se le está dando expresión a un hecho, se está haciendo la descripción de un hecho; algo es bueno porque cumple determinadas condiciones susceptibles de ser especificadas como fácticas. Hablar de un sentimiento de absoluta felicidad como característico de la santidad implica un uso desviado del lenguaje, puesto que supone la pretensión de transgredir los límites del mundo y, más allá del mundo, el lenguaje no tiene significado. La pretensión de unir lo finito con lo infinito sólo puede resultar en sinsentidos. Un error que subyace a esa pretensión consiste en pensar como si las partes constituyentes de una proposición siguieran teniendo el mismo significado que una vez recibieron al aparecer en otras combinaciones sintácticas. Wittgenstein observa que dos símbolos diferentes pueden tener el mismo signo: “Si no tiene sentido [...] no hemos dado *significado* a

alguna de sus partes constituyentes. (Incluso si creemos habérselo dado). Así, pues, «Sócrates es idéntico» no dice nada porque no hemos dado a la palabra «idéntico» *ningún* significado como *adjetivo*” (*TLP*, 5.4733); es decir, en “Sócrates es idéntico” el término ‘idéntico’ no tiene significado alguno por más que sí lo tuviera en combinaciones sintácticas como “Cicerón es idéntico a Tulio” o “El pico Urriellu es idéntico al Naranjo de Bulnes”. La proposición “Sócrates es idéntico” es entonces un sinsentido, puesto que ‘idéntico’ no ha recibido en ella significado alguno<sup>12</sup>. Por la misma razón<sup>13</sup>, la atribución de valor típica de la religión, la cual pretende

---

<sup>12</sup> En la proposición 5.4733 del *Tractatus* parece claro que Wittgenstein tiene en mente el principio contextual formulado por Frege. El principio contextual afirma que las partes constituyentes de una proposición no tienen significado aisladamente, sino sólo en combinación con otros términos. Introduciendo el principio contextual, Frege rechaza que el significado sea una entidad psicológica; el significado de un término, por el contrario, ha de tener que ver con su gramática, variar dependiendo de su sintaxis (v. en Morris 2008, pp. 169-70).

<sup>13</sup> Podría decirse que el desentrañamiento de la pregunta por el sentido de la vida que Wittgenstein sugiere en el *Tractatus* puede entenderse a partir de lo mismo que dice aquí acerca de la religión. En una de las últimas proposiciones del *Tractatus*, Wittgenstein afirma: “La solución del problema de la vida se trasluce en la desaparición de este problema” (*TLP*, 6.521). Parece subyacer a este planteamiento que la respuesta a la cuestión capital acerca del sentido de la vida no puede consistir en un hallazgo empírico; no es algo que a uno le permita, al apropiarse de ello, incrementar el acervo de su conocimiento acerca del mundo; no puede expresarse mediante proposiciones con sentido: “Aún cuando *todas las posibles* preguntas científicas hayan obtenido una respuesta, nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado” (*TLP*, 6.52). Así, pues, el desaliento que termina apoderándose de aquél que busca desenterrar algo oculto en lo que consista el

ser absoluta, irrestricta, no puede ser filosófico-lingüísticamente adecuada: que algunas veces se diga que algo es bueno sobre la base de que tiene características favorables a un designio del hablante, lo cual es la descripción de un hecho, no quiere decir que la palabra tenga significado cuando se habla de la bondad absoluta de Dios — que ‘bueno’ en ese caso sea algo más que una mancha de tinta impresa en un papel—; la atribución de valor es la descripción de un hecho y un hecho no puede ser absoluto.

De lo anterior se sigue que no puede haber hecho alguno cuya ocurrencia pueda determinar la verdad del contenido de una creencia religiosa: para que un hecho pudiera cumplir semejante función tendría que ser absoluto. Esto parece obligar inexorablemente a concluir que el problema de la transparencia de las creencias religiosas no encuentra en (T<sub>2</sub>) una propuesta de solución lo bastante satisfactoria. (T<sub>2</sub>) —la igualdad de respuesta del sujeto a la pregunta de si cree que *p* y a la pregunta de si *p*— permite no acentuar la evidencia. (T<sub>2</sub>) pretende ser una explicación no evidencialista de la transparencia. Ahora bien, por más que acaso (T<sub>2</sub>) pueda aplicarse sin

---

sentido de la vida es la consecuencia de haber asimilado la pregunta por el objeto de su inquietud con las cuestiones que pueden resolverse enunciando hechos. Cuando se repara en este error la pregunta por el sentido de la vida desaparece y con ella la obsesión por responderla (cfr. Valdés-Villanueva 2008b, esp. 189-96).

dificultades a creencias como la de que un determinado gato araña la puerta, a la hora de lidiar con la cuestión aquí verdaderamente crucial se revelan sus limitaciones. Se procederá a continuación de la siguiente manera: si las insuficiencias de (T<sub>2</sub>) tienen que ver con el trasfondo semántico fregeano-tractariano sobre cuya base se asienta, ensáyese ahora un concepto de transparencia que no tenga la necesidad de suponer una semántica realista, que sea compatible con el modelo semántico opuesto al realismo, es decir, que sea compatible con el antirrealismo. El salto que aquí se insinúa es de no poca audacia, puesto que obliga como mínimo a dejar de lado el concepto de verdad y su relación con la transparencia. ¿En qué se diferencian y cuál es el contraste entre los marcos semánticos realista y antirrealista?

## EL ANTIRREALISMO SEMÁNTICO

La semántica fregeano-tractariana supuesta en la solución (T<sub>2</sub>) considera que, dado que conocer el significado de  $p$  consiste en ser capaz de identificar las condiciones de verdad de  $p$ , ha de haber una realidad objetiva que determine si la proposición es verdadera o falsa. La concepción realista del significado parece implicar que toda combinación lingüística con sentido será verdadera o falsa, lo cual

lleva a admitir los principios del tercio excluso:  $A \vee \neg A$ , y la negación doble:  $\neg \neg A \rightarrow A$ . Esta consecuencia hace que la semántica realista tenga que arrostrar algunas dificultades que vienen a compensar el atractivo que se deriva de su carácter notablemente intuitivo. Así, pues, llevada al campo de la aritmética, la semántica realista supone que cualquier problema aritmético ha de tener solución, es decir, que ha de haber un valor de verdad asociado a cualquier proposición aritmética; en casos como “16 es el cuadrado de cuatro” o “El resultado de multiplicar dos por siete es mayor que el de sumar dos más siete”, admitir esto no parece requerir demasiado esfuerzo, pero las perspectivas no son tan halagüeñas para la semántica realista ante proposiciones como “La suma de los miembros de la extensión de  $\pi$  es múltiplo de dos”. Nótese que la extensión de  $\pi$  tiene infinitos miembros: ¿cómo se determina la verdad o falsedad de una proposición que cuantifica sobre un dominio infinito?, ¿qué condiciones de verdad habría que asignarle a una proposición que cuantificara sobre conjuntos como las galaxias del universo o los números naturales?, ¿cuál podría ser el hecho que al darse hiciera verdadera una proposición semejante?

Otra dificultad que puede plantearse en contra de la semántica fregeano-tractariana entronca con el problema de los futuros

contingentes introducido en la lógica filosófica por Aristóteles en *De interpretatione* (v. en Valdés-Villanueva 2012, pp. 196-206). El problema de los futuros contingentes trata acerca del valor de verdad de las proposiciones que dicen que algo ocurrirá o dejará de ocurrir en el futuro, y puede formularse de la siguiente manera: en todo par de proposiciones contradictorias una proposición debe ser verdadera y la otra falsa, pero si una proposición es verdadera o no dependiendo de si el estado de cosas que debe darse en el mundo para que sea verdadera es o no el caso, con respecto a las proposiciones acerca del futuro se presentan dos escenarios: o bien no son verdaderas ni falsas y se vulnera el principio del par contradictorio, o bien son verdaderas o falsas según el caso y se sigue la indeseable consecuencia del fatalismo. Es decir, si la proposición “El próximo martes oiré el *Réquiem* de Mozart” es verdadera pronunciada hoy, uno se ve arrojado a la conclusión de que el sujeto que dice eso de sí mismo oirá el *Réquiem* de Mozart el próximo martes. Asumiendo esto, resulta que, para no tener que entregarse a un necesitarismo inescapable, hay que negar que determinadas proposiciones sean verdaderas o falsas. Ahora bien, una proposición que no es verdadera ni falsa no puede tener condiciones de verdad —si tuviera condiciones de verdad podría ser verdadera o falsa—; y, si una proposición no tiene condiciones de verdad, no puede ser que el sujeto conozca su



significado por ser capaz de identificar las circunstancias que han de darse en el mundo para que sea verdadera, es decir, sus condiciones de verdad.

A este respecto, es curioso que Wittgenstein, en una difícil observación que se le atribuye en la que parece esbozar el concepto de transparencia y de la que se ha dicho que tuvo lugar en una discusión sobre autoconocimiento (v. en Valdés-Villanueva 2014), esgrima como ejemplo una creencia cuyo contenido es una proposición que expresa un hecho que todavía no se ha producido: “If a man says to me, looking at the sky, ‘I think it is going to rain, therefore I exist’, I do not understand him” [“Si, mirando al cielo, un hombre me dijera: ‘Creo que va a llover, luego existo’, no le entendería”] (v. cita en Evans 1982, p. 125). Tratando de desentrañar este desconcertante fragmento, Gareth Evans —también con una creencia acerca del futuro como ejemplo— sugiere que el interlocutor que pretende inferir su propia existencia de la posesión de una cualquiera de sus creencias al margen del elemento accesorio de lo creído —es decir, inferir su propia existencia no de la esencia objetiva de la creencia, sino de su esencia formal, si se recurre a la bien arraigada terminología de Descartes en la “Meditación tercera”— no toca la cuestión de su propia existencia al

autoadscribirse la creencia. Evans entiende que, para Wittgenstein, la transparencia viene a rectificar el esquema del filósofo detectivista acerca de en qué consiste el conocimiento de los propios estados mentales; el filósofo detectivista sostiene que, para conocer sus propios estados mentales, uno tiene que mirar *dentro de sí mismo* y acceder a un ámbito de objetos entre los que se encuentran sus deseos, temores, esperanzas, ambiciones, etcétera; la transparencia, en cambio, apunta en la dirección opuesta: uno determina su estado doxástico con respecto a algo llevando su mirada *hacia afuera*, es decir, tratando de desentrañar si algo es el caso en el mundo. Ahora bien, al margen de cómo se interprete el fragmento, conviene hacer notar que, con respecto a ejemplos como “Esta noche la luna está llena” o “Las rosas han florecido”, la transparencia se da de manera nada problemática: tanto en un caso como en el otro puede que baste con abrir la ventana para comprobar si la luna está llena o si las rosas han florecido; la dificultad surge al hilo de ejemplos como el que pone el propio Evans: “¿Crees que habrá una tercera guerra mundial?”, en los que el verbo de la oración está en futuro. Ahí no basta con un vistazo al mundo para obtener una respuesta —no hay una tercera guerra mundial siendo el caso—, por lo que parece entonces que al sujeto no va a quedarle más remedio que determinar su estado doxástico a propósito de  $p$  no sobre la base de si  $p$  es el

caso, sino sobre la base de si otras proposiciones son el caso o de determinadas creencias previas y valores que proyecte sobre hechos bien acreditados. Esto parece sugerir una vez más la necesidad de contar con un concepto de transparencia más perfeccionado.

Se han distinguido hasta ahora dos dificultades que atañen al modelo semántico realista: una dificultad tiene que ver con aquellas proposiciones que cuantifican sobre extensiones infinitas de miembros; la otra, con aquellas proposiciones que tratan acerca del futuro. Puede ser que estos casos problemáticos para la semántica fregeano-tractariana tengan ciertas semejanzas con el caso de la religión, que creencias como las que tienen por objeto la conjetura de Goldbach, la cual afirma que todo número par mayor que dos es igual a la suma de dos primos, o el estallido de una guerra en la península de Crimea a lo largo del próximo año, manifiesten alguna afinidad relevante con respecto a las creencias religiosas que sea susceptible de propiciar una solución satisfactoria al problema de cómo predicar de ellas la transparencia.

## EL PROBLEMA DE LA ADSCRIPCIÓN DE SIGNIFICADO

Las perspectivas de hallar esa solución pueden aumentar si se toma en consideración otro ámbito lingüístico-filosófico a cuyo propósito puede decirse que se reproducen problemas aparentemente semejantes a los que conllevan la cuantificación sobre conjuntos infinitos y la predicación acerca del futuro. Puede decirse que todos esos problemas son diversas formulaciones del mismo problema, o que en conjunto revelan la misma insuficiencia del modelo semántico realista. En todo caso, las oraciones de adscripción de significado constituyen otra fuente de dificultades para el modelo semántico realista. Si la semántica fregeano-tractariana fuera correcta, entonces debería haber estados de cosas que hicieran que adscripciones de significado como “El signo ‘+’ significa más” o “El maestro quiere decir más mediante la cruz que traza en la pizarra” fueran verdaderas. Si esos enunciados son verdaderos y sus correspondientes negaciones —“El signo ‘+’ no significa más” y “El alumno no quiere decir más mediante la cruz que traza en la pizarra”— falsas, hay que preguntarse en qué consiste el estado de cosas que ha de darse en el mundo para ello —hay una situación posible que es el caso y hace verdadera la adscripción de significado y falsa su negación—. Pero si no se encontrara ningún hecho en el que pudieran consistir las

condiciones de verdad de una adscripción de significado, se plantearía el problema de por qué la validez de enunciados como “El signo ‘+’ significa más” y “El maestro quiere decir más mediante la cruz que traza en la pizarra” no se cuestiona en absoluto. ¿A partir de qué se da por buena entonces una adscripción de significado?

La idea de Saul Kripke (2006) al hacer de esta constatación el núcleo de su Paradoja escéptica es que si, al cabo de un examen exhaustivo, no se encuentra ningún hecho en el que pueda consistir que una expresión signifique algo, es necesario optar entre rendirse a la ineficacia expresiva del lenguaje o decantarse por una solución que no tenga que echar mano de las condiciones de verdad de los enunciados. Como Kripke no hace suya la concepción que se expone a continuación, sino que se la atribuye al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* (v. en Kripke 2006, p. 19), se introduce de ahora en adelante la fórmula ‘Wittgenstein<sub>K</sub>’ para designar la imagen de Wittgenstein que Kripke proyecta en su interpretación. Kripke parte de la siguiente consideración ya mencionada: un hecho en el que pudiera consistir querer decir más mediante el signo ‘+’ tendría la virtualidad de hacer discernible una adscripción de significado verdadera de una falsa. Kripke se sitúa en el campo de la aritmética para ir desgranando el argumento de Wittgenstein<sub>K</sub>: un hablante

hipotético no habrá hecho en el pasado más que un número finito de sumas, por lo que podrá esgrimirse con facilidad el ejemplo concreto de una operación cuyos argumentos sean mayores que los de cualquier adición efectuada hasta entonces. Kripke prosigue: sea “68+57” ese ejemplo —supóngase que todas las sumas calculadas hasta entonces por el hablante contenían argumentos inferiores a 57—: ¿cómo puede estar seguro el hablante de que 125 es la respuesta correcta en el sentido de que es la que corresponde a la función designada mediante el signo ‘+’ en el pasado?

Ahora supongamos que me encuentro ante un escéptico extravagante [...] Sugiere que, quizá, según utilicé el término «más» en el pasado, ¡la respuesta que hace un momento me propuse dar a «68+57» debiera haber sido «5»! [...] En este nuevo caso, debo aplicar exactamente la misma función o regla que tantas veces apliqué en el pasado. Mas, ¿cómo saber cuál era esta función? En el pasado me di a mí mismo sólo un número finito de ejemplos instanciadores de esta función. Todos ellos, hemos supuesto, envolvían números más pequeños que 57 (p. 22).

Es decir: ¿cómo puede estar seguro de que ‘más’, de acuerdo con el significado que le dio al término en el pasado, no denota una función que es idéntica a la suma en todos los casos salvo en aquéllos en los que involucra al menos un argumento igual o superior a 57, en cuyo caso el resultado es cinco?, ¿cómo puede estar tan seguro de que en el

pasado le dio a 'más' el mismo significado que ahora? Dado que los resultados de ambas funciones son los mismos con argumentos inferiores a 57, nada puede extraerse de la conducta previa del hablante que permita distinguir cuándo se está ante una función y cuándo ante la otra.

Puede parecer que la pretensión de poner en cuestión que la suma de 68 y 57 dé como resultado 125 y no cinco no se basa más que en una concepción errónea: en la práctica no se abstrae la función a partir de un conjunto de ejemplos concretos, sino que se aprende una regla que se va aplicando a los sucesivos casos que se presentan. Pero cualquier regla en la que se haga consistir la función de sumar podrá formularse en términos lingüísticos que el hablante sólo habrá empleado hasta el momento en un número concreto de ocasiones. Los términos que constituyan esa formulación lingüística de la regla podrán recibir siempre una interpretación diferente. Suponiendo que en la formulación de la regla aparezca el signo 'contar', podrá proponerse una nueva interpretación con la que poner en cuestión el sentido que se le da en el presente:

Si «contar», según usé la palabra en el pasado, se refería al acto de contar [...] entonces «más» debe haber designado adición. Ahora bien, la palabra «contar», igual que «más», la apliqué sólo a una cantidad finita de usos

pasados. Con lo cual, el escéptico [...] puede sostener que con «contar» anteriormente quise decir *cuontar*, donde «cuontar» un montón es contarlos en el sentido ordinario, a no ser que el montón se haya formado como la unión de dos montones uno de los cuales tenga 57 o más unidades, en cuyo caso la respuesta [...] es «5» (p. 30).

El mismo problema se reproducirá cada vez que se intente aclarar el significado de un símbolo de la regla —si para aclarar cómo debe entenderse ‘contar’ se propone otra regla, el mismo problema se reproducirá a propósito de otro término de la nueva formulación lingüística—. Y así se incurre en una estéril regresión al infinito de instrucciones para interpretar instrucciones que sólo se detendrá en una regla que se base en un número finito de muestras, con lo que se vuelve a la casilla de salida.

Tampoco la aclaración de la regla mediante instrucciones específicas basta para proporcionar un hecho en el que pueda consistir el querer decir el hablante una determinada función en vez de otra mediante un signo. ¿No cabe postular entonces la posesión de una imagen o de algún tipo de visión mental como aquello en lo que consiste que el hablante quiera decir algo mediante un signo? El problema al que se enfrenta esta respuesta es que no parece que sea necesario contar con una especie de representación visual interna para entender el signo: ¿qué diferencia puede haber entre pretender que para entender el



signo sea necesario contar con esa especie de representación visual interna y pretender que sea necesario tener enfrente una representación física concreta?, ¿acaso no entenderá cualquier hablante el término con el que se designa una figura geométrica a pesar de no tener enfrente el dibujo de la figura geométrica concreta? Lo mismo podrá decirse, si esto es así, a propósito de una hipotética representación visual interna: la conclusión es que la propuesta de que cuando uno usa o entiende un signo adviene a su mente una imagen interna no se basa en una condición necesaria para el significado.

Pero tampoco se trata de una condición suficiente: es difícil hacerse una idea de cómo puede ser que una imagen interna determine el significado: ¿cómo puede fundamentar una imagen interna la corrección en el uso de un término?, ¿qué propiedades normativas cabe discernir en una imagen interna? Por más que pueda haber una representación visual de una figura geométrica con sus propiedades —supóngase que un experimentador omnipotente es capaz de producir en una persona un reflejo consistente en que imagine un triángulo cada vez que un nombre concreto viene a sus oídos—, la imagen no puede determinar cómo hay que entender el término para que el significado que se le adscribe sea correcto.

La conclusión que Kripke pretende haber alcanzado en este punto es que el hecho que pueda hacer verdadera la adscripción de significado a una expresión no puede obtenerse rememorando la conducta pasada del sujeto ni tampoco indagando en su historial de experiencias internas —como si bastara con eso para garantizar que el significado que le adscribe al término en el presente concuerda con el que le adscribía en el pasado—. ¿Cabe formular aún algunas réplicas antes de deponer las armas? Puede que el hecho en el que consista el significado no sea un estado interno ordinario —como una sensación o la representación interna de un objeto—, sino de otro tipo: un estado *sui generis*, irreductible. Pero ¿cómo puede contener ese estado misterioso las instrucciones que uno debe seguir para usar el término en infinitas ocasiones y distinguir los usos correctos de los incorrectos?, ¿qué relación puede haber entre ese estado primitivo y el despliegue de instrucciones y usos posibles?

Aún quedan por explorar las posibilidades que puedan ofrecer los hechos disposicionales: ¿se hallará el fundamento de la verdad o la falsedad de las adscripciones de significado en las disposiciones de los hablantes, que Kripke opone a los hechos mentales ocurrentes? La propuesta basada en las disposiciones del hablante es inmune a que no haya hechos acerca de la conducta pasada ni estados mentales que

puedan extraerse del historial de experiencias previas del hablante que puedan explicar a la manera del realismo la verdad de las adscripciones de significado. Uno pudo tener en el pasado la disposición de usar ‘verde’ para referirse a una muestra concreta de color aunque en realidad esa muestra nunca llegara a presentársele; es decir, hay un hecho disposicional acerca de ese sujeto que explica que en el pasado le dio a ‘verde’ un determinado uso —no fue el caso que esa muestra concreta de color se le presentara en el pasado, pero si se le hubiera presentado, habría dicho que era verde—: “No fui de hecho preguntado, pero a pesar de ello la disposición estaba presente” (p. 37). En el caso de la función aritmética, uno puede tener la seguridad de que con ‘más’ en el pasado se refirió a la suma en vez de a una función que aplicada a los argumentos 68 y 57 daba como resultado un número distinto de 125; aunque de hecho no fue así, si en el pasado el hablante hubiera tenido que calcular la suma de 68 y 57 habría respondido, dada su disposición, 125 y no cinco.

La respuesta consistente en apelar a las disposiciones del hablante puede parecer más prometedora, pero si uno la examina con rigor tendrá que reconocer que dista mucho de ser satisfactoria: hay que tener en cuenta que el significado tiene un carácter normativo y que el planteamiento escéptico cuestiona la justificación del hablante para

usar el término de una determinada manera. Si el hablante quiere ajustarse al significado que le dio al término en el pasado, entonces habrá una respuesta correcta que no tiene por qué coincidir con la que daría de acuerdo con su disposición; es decir, la respuesta que el hablante dé no será sino un mero hecho y no tendrá por qué ser correcta. Que el hablante tenga una disposición que le lleve a decir que una determinada muestra de color es verde no implica que su uso del término sea correcto: la disposición es un mero hecho acerca del hablante que a lo sumo explica el uso que hace de los signos, pero no garantiza que ese uso sea correcto ni acierta a captar el componente normativo del significado. Aquí reside la dificultad fundamental que traen consigo las disposiciones del hablante entendidas como hechos constitutivos del significado, pero antes de indagar en sus repercusiones conviene mencionar otra objeción que puede plantearse para minar la misma idea.

El filósofo de corte disposicionalista plantea su hipótesis con la pretensión de invocar un hecho en el que pueda consistir el significado que pueda ir más allá del registro finito de actuaciones pasadas, pero “no sólo es finita mi actuación real —dice Kripke con respecto a la postura disposicionalista—, sino que también lo es la totalidad de mis disposiciones” (p. 40). Puede haber números

demasiado grandes como para que uno tenga disposición a sumarlos, números demasiado grandes como para que uno pueda llegar siquiera a concebirlos —un número que conste de decenas de millones de cifras—. La explicación disposicionalista que consiste en asegurar que, si a uno le hubieran preguntado —por más que de hecho no haya sido así— por la suma de dos números, habría respondido con el resultado de su suma, no puede plantearse más que con números pequeños. Si las disposiciones que uno tiene son finitas, entonces cabe interpretar la función aritmética en cuestión en el sentido de que, dados dos números cualesquiera  $x$  e  $y$ , el resultado de “ $x$  más  $y$ ” coincidirá con su suma si  $x$  e  $y$  son lo bastante pequeños, pero será igual a cinco si el agente no es capaz de concebirlos.

De lo anterior se sigue que ninguno de los candidatos que cabe postular como hechos que puedan hacer verdadera una adscripción de significado —que permitan distinguir entre diversas hipótesis de adscripción de significado— parece demasiado prometedor. Las consecuencias de esta conclusión afectan de manera obvia a la concepción realista, que parece volverse inviable; no hay ahora ningún hecho en el que consista el querer decir alguien algo mediante un signo: ¿habrá que calificar entonces de sinsentidos a las adscripciones de significado? El recurso de Kripke parte de la

observación de que la solución en términos de disposiciones del hablante debe enfrentarse a la objeción de que, mientras que la respuesta que el hablante tiene disposición a dar es un mero hecho, el significado es normativo, y éste es independiente de aquélla desde una perspectiva lógica: cómo debe responder no tiene por qué coincidir con cómo responde —uno puede entender como verde una determinada muestra de color por más que la norma del significado de ‘verde’ diga lo contrario—. La propuesta disposicionalista se basa en una indebida asimilación de la actuación del hablante con su competencia, y para Kripke se hace obvio que cualquier intento de resolver el problema del significado tendrá que explicar esa nota fundamental de su carácter normativo.

### **El problema de la adscripción de significado y la imposibilidad de un lenguaje privado**

El fracaso de las diversas tentativas que va desgranando Kripke para encontrar un hecho en el que pueda consistir querer decir algo mediante un enunciado desemboca en una conclusión escéptica: si no hay ningún hecho que pueda hacer verdadera una atribución de significado, entonces parece que no hay hechos que puedan determinar como verdaderos enunciados que de otra manera no presentan complicaciones en el lenguaje cotidiano. Pero Kripke

matiza que Wittgenstein<sub>K</sub> ofrece una propuesta de solución con la que no es necesario postular hechos acerca del significado y que a la vez permite escapar a la conclusión de que el lenguaje es ininteligible. Kripke arguye que esta propuesta de solución de Wittgenstein<sub>K</sub> contiene el célebre argumento de las *Investigaciones filosóficas* en contra de la posibilidad de un lenguaje privado. Wittgenstein afirma que en un lenguaje privado sólo el hablante puede acceder a aquello a lo que se refieren los términos: “Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje” (1988a, §243). El concepto de un lenguaje privado hunde sus raíces en el suelo nutricio de lo que se ha llamado *perspectiva egocéntrica*, la cual puede definirse como la concepción de ascendencia cartesiana de que la referencia de nombres como ‘nostalgia’, ‘tristeza’ o ‘alegría’ se aprende a partir de la propia experiencia de uno mismo (v. en Valdés-Villanueva 2008a, pp. 222-5). El significado de esos nombres se conoce a partir del propio caso, de la autoadscripción de estados —es decir, el significado de ‘nostalgia’ se conoce a partir de “Tengo nostalgia”; el significado de ‘tristeza’, a partir de “Estoy triste”; el de ‘alegría’, a partir de “Estoy alegre” y así en lo sucesivo—. Una dificultad que se plantea en cuanto se examina la perspectiva egocéntrica es que el aprendizaje de

acuerdo con ese modelo del referente de un nombre para designar una sensación no permite establecer un criterio de aplicación para el nombre, es decir, una regla con la que aplicar el nombre. Wittgenstein imagina el caso de alguien que se propone dejar constancia por escrito de todos los momentos en los que experimenta una determinada sensación; esa persona tiene un calendario y cuando experimenta la sensación anota el signo 'S' en la casilla del día que corresponda. Wittgenstein observa que en esa situación se supone que el significado de 'S' se fija mediante una especie de señalamiento hacia adentro: "Me imprimo la conexión del signo con la sensación". Pero la crítica que añade a continuación es que de esa manera no se distingue ninguna regla que determine cuándo 'S' tiene un uso correcto: "En nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto" (1988a, §258).

He aquí lo que puede considerarse el verdadero nervio del argumento en contra de la posibilidad de un lenguaje privado: la perspectiva egocéntrica acerca del aprendizaje del significado de los nombres para designar sensaciones es incapaz de incorporar la nota clave de la normatividad del significado; el usuario de un lenguaje privado que llama 'S' a una determinada sensación y lleva la cuenta de todas las



ocurrencias de esa sensación en un calendario no dispone de ninguna muestra original con la que comparar aquello que en el momento presente etiqueta como ‘S’ para comprobar si ambas cosas son idénticas —el recuerdo de la sensación no puede esgrimirse como criterio de identidad, puesto que su corrección como fiel a la muestra original no puede determinarse—. Como consecuencia de ello, el usuario de un lenguaje privado no tiene manera de justificar el uso que hace de ‘S’ como nombre de una sensación. Así, pues, la normatividad del significado —que puede definirse como la discontinuidad entre lo que al hablante le parece correcto y lo que es correcto en cuanto al uso que hace de las palabras— plantea la necesidad de un criterio intersubjetivable sobre cuya base pueda determinarse si la aplicación que se hace de un término es correcta. Marie McGinn (1997) expone de la siguiente manera la conclusión del argumento:

The only remedy [...] is to provide some form of independent check on the use of ‘S’, by linking its use with *public* criteria of application [...] On this interpretation, the point of Wittgenstein’s remarks on private language is to prove that the meaningfulness of a psychological concept depends upon its possessing public criteria of application. [El único remedio (...) es proporcionar algún tipo de evaluación independiente del uso de ‘S’ vinculándolo con un criterio *público* de aplicación (...)] Siguiendo esta interpretación, lo fundamental de las observaciones de Wittgenstein acerca del lenguaje privado es que la significatividad de los conceptos

psicológicos depende de la posesión de un criterio público de aplicación] (p. 129).

McGinn deja apuntado en ese fragmento el rechazo contenido en el argumento de Wittgenstein en contra del lenguaje privado a la definición ostensiva interna característica de la perspectiva egocéntrica. ¿Hacia dónde apunta entonces la propuesta de solución que puede espiarse de las consideraciones de Wittgenstein? Frente a la dación introspectiva de significado que supone el egocentrismo semántico, Wittgenstein se interroga acerca del concepto de referencia y lo pone en relación con cómo se aprende el significado de los nombres de sensaciones. Wittgenstein ancla la cuestión en el ejemplo concreto de ‘dolor’ —cuya introducción se presenta como casual pero que puede no ser irrelevante por cuanto que sugiere que no todos los nombres de sensaciones se aprenden de la misma manera a la vez que plantea el problema de qué conclusiones pueden generalizarse y cuáles sólo son válidas para un caso concreto— y concluye que en ese caso la referencia consiste en reemplazar una expresión natural de dolor por otra más sofisticada de carácter lingüístico: “La expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe” (1988a, §244). Es decir, la conexión no consiste en ponerle una marca lingüística a la sensación que uno experimenta —no es

algo que se dé entre un fenómeno público y un hecho al que sólo pueda acceder el hablante—, sino en sobreponer a una expresión no aprendida otra que sí lo ha sido. Una autoadscripción de dolor es entonces una conducta expresiva aprendida que viene a sumarse a un bagaje previo de movimientos y exclamaciones naturales no articuladas, pero no se reduce a eso: Stephen Mulhall (2007) compara el aprendizaje del lenguaje de sensaciones al hilo del ejemplo concreto de ‘dolor’ con un injerto que se le hiciera a una planta: la conducta lingüística aprendida transforma la conducta no aprendida al introducir ulteriores posibilidades de desarrollo —permite construir metáforas y otros recursos estilísticos para hablar de las sensaciones de uno mismo, hacer autoadscripciones, etcétera—:

The idea of a graft here is also meant to indicate [...] a hybrid of the old and the new. On the one hand, to make a graft presupposes the existence of something on to which a graft can be made (no wordless cries, no language of pain); on the other hand, what results from a graft is not identical with what existed prior to its being made. [La idea de un injerto está también pensada para indicar (...) un híbrido de lo viejo y lo nuevo. Por un lado, hacer un injerto presupone la existencia de algo sobre lo cual el injerto puede hacerse (sin llantos desarticulados no hay lenguaje de dolor); por otro lado, lo que resulta de un injerto no es idéntico a lo que existía previamente a que se hiciera] (p. 29).

La conexión clave entre el lenguaje articulado y la conducta expresiva original se produce merced a la intervención de la comunidad de hablantes a la que el individuo va a acceder como un miembro más. Los adultos reconocen la agitación del niño como una genuina expresión de incomodidad y a partir de ahí le enseñan el lenguaje de dolor. El niño se integra en la comunidad lingüística —o más bien es iniciado en la comunidad lingüística, a la cual pertenecer implica, entre otras cosas, ser capaz de manejar el lenguaje de dolor— dada su capacidad para satisfacer determinados requisitos en los que se basa la alioadscripción de sensaciones. Los miembros de la comunidad de hablantes deben reconocer la conducta no lingüística del individuo como expresiva de una genuina vida psíquica. Estos recursos expresivos aprendidos le permiten al nuevo integrante de la comunidad lingüística *apalabrar* su mundo: el individuo se *aliena* de su situación interna y la descubre como limitada, condicionada y transitoria; ese *apalabrarse* implica distanciamiento, la constatación de que el propio dolor es algo distinto de uno mismo, algo que puede trascender, soportar o evitar, de ahí que Mulhall aventure la posibilidad de que la enseñanza de un repertorio de conductas expresivas lingüísticas constituya una oportunidad no sólo de educar al niño, sino también de confortarle:

We might think of the provision of a language for pain to someone immersed in inarticulate suffering as a means of giving him some perspective on his own condition [...] One may in fact think that [...] the acquisition of a language for pain [...] displaces us from a position in which, in so far as what one is feeling is as nothing to others, it is nothing less than everything to us. [Podemos pensar que la provisión de un lenguaje de dolor para alguien que esté inmerso en sufrimientos inarticulados es un medio para proporcionarle una cierta perspectiva sobre su propia condición (...) Uno puede, de hecho, pensar que (...) la adquisición de un lenguaje de dolor (...) nos aleja de una posición en la cual, dado que lo que uno siente es como nada para los demás, es nada menos que todo para sí mismo] (pp. 36-7).

Mulhall parece apuntar en este fragmento a que es merced al aprendizaje del lenguaje para sensaciones como el niño empieza a adquirir conciencia de sí mismo como distinto de la situación interna en la que se encuentra, a proyectarse y diseñar posibilidades más allá de la vivencia que padece en el momento presente.

### **Un problema para el lenguaje en general**

El contraste de lo anterior con la perspectiva egocéntrica viene dado porque, siguiendo el modelo acerca del aprendizaje del lenguaje para sensaciones que parece encontrarse en Wittgenstein, el usuario del lenguaje habla de su propia vida interna usando nombres con cuya

aplicación se ha familiarizado sobre la base del criterio público de la conducta expresiva y no porque haya anudado etiquetas lingüísticas a entidades no lingüísticas que tienen la particularidad de ser internas: no es que algo interno de lo que nadie salvo el sujeto de la autoadscripción puede tener experiencia le ceda su lugar a un signo lingüístico con el que pueda hacerse público, sino que lo que se establece es una conexión entre fenómenos públicos. Uno puede hablar de sus sensaciones privadas sin haber aprendido el significado de los nombres fijándolo sobre objetos en su interior. Como ya se ha apuntado más arriba, Kripke considera que el argumento en contra de la posibilidad de un lenguaje privado viene a rematar la solución de Wittgenstein<sub>K</sub> al problema de la adscripción de significado. Kripke insiste en que las dificultades que Wittgenstein plantea mediante el ejemplo de la sensación de dolor se reproducen a propósito de los términos de cualquier lenguaje: “El problema principal de Wittgenstein es que parece que ha mostrado que *todo* lenguaje, *toda* formación de conceptos, es imposible, en realidad ininteligible” (p. 75). El desafío que propone Wittgenstein<sub>K</sub> se revela aquí en su auténtica magnitud: así como el usuario de un lenguaje privado no puede persuadirse de que su autoadscripción de dolor es correcta, puesto que no es capaz de eliminar el riesgo de haber incurrido en una identificación errónea de la sensación, el hablante

que afirma que el resultado de sumar 68 y 57 es 125 no puede estar seguro de que en el pasado no asociara una regla de aplicación distinta con signos como ‘más’ o ‘+’. Que el problema es general queda claro si se consideran términos a primera vista menos problemáticos: el hablante pudo aprender la referencia de ‘elefante’ a partir de una muestra finita de elefantes, pero ¿cómo puede tener ahora la garantía de que en el pasado habría dicho de  $x$ , al igual que en el presente, que es un elefante, de que en el pasado, por ejemplo, no aplicaba ‘elefante’ sólo a aquellos ejemplares que aparecieran inmóviles en una imagen impresa y no a los que estuvieran en movimiento?, ¿cómo puede convencerse uno de que su de ‘elefante’ en el momento presente es correcto?

La perspectiva egocéntrica parece aplicar al aprendizaje del vocabulario con el que uno habla de sus propias sensaciones un modelo ostensivo de definición que también proporciona una manera de comprender cómo se adquiere el manejo de nombres como ‘elefante’. Ese modelo ostensivo general parece constituir el blanco de los argumentos de Wittgenstein<sub>K</sub>. Nótese que estas dificultades, a pesar de que cabría esperar que comprometieran gravemente la posibilidad del lenguaje, no afectan en absoluto a la confianza que los hablantes ponen en sus prácticas lingüísticas cotidianas; se diría,

parafraseando un pasaje del principio de la “Meditación segunda” de Descartes, que uno está lejos de sentirse como si acabara de caer a una corriente de agua y no hiciera pie en el fondo ni supiera nadar para mantenerse a flote. Parece que, si algo sugiere esta constatación, es que el objeto lingüísticamente etiquetado en el marco de un modelo ostensivo de adquisición del significado —lo interno en el caso de los nombres de sensaciones— es irrelevante en tanto que no se tiene en cuenta a la hora de usar las expresiones. Wittgenstein imagina que varias personas sostienen entre sus manos una caja en cuyo interior hay algo que designan mediante la palabra ‘escarabajo’. Siguiendo un modelo ostensivo, el significado de ‘escarabajo’ se fija en relación a lo que en cada caso contiene la caja, pero si a eso se le añade que ninguna persona del ejemplo puede asomarse a las cajas de los demás para comprobar que en todas ellas hay lo mismo, entonces nadie puede estar seguro de que con ‘escarabajo’ todos los hablantes se refieran al mismo objeto. La conclusión de Wittgenstein es que el uso no incorpora la designación de un objeto, que el uso que un hablante hace de ‘escarabajo’ es o deja de ser correcto al margen de lo que haya en la caja: “No, se puede ‘cortar por lo sano’ por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere” (1988a, §293).



Así, pues, la cuestión atañe a la posibilidad de un lenguaje cualquiera. Wittgenstein<sub>K</sub> ha renunciado a dar con un hecho constitutivo de las condiciones de verdad de las adscripciones de significado, con algo que pueda dar pie a la distinción entre creer que se está diciendo algo y decirlo. Sobre la base de la imposibilidad de dar cuenta de esa distinción elabora Wittgenstein<sub>K</sub> su argumento acerca de la imposibilidad de un lenguaje privado. Ambas cuestiones pueden considerarse enlazadas por la suposición de que los términos adquieren significado por ostensión ya sea interna —como en casos como ‘dolor’ o ‘tristeza’— o externa —como en casos como ‘elefante’—. Luego las entidades lingüísticamente etiquetadas constituyen relaciones que se corresponden con enunciados. Wittgenstein<sub>K</sub>, en cambio, frente al modelo ostensivo en cuanto al aprendizaje de los nombres de sensaciones, opta por una concepción que no requiere anudar el significado a objetos internos. Ya se ha dicho que Kripke defiende que el argumento acerca de la imposibilidad de un lenguaje privado forma parte de la solución de Wittgenstein<sub>K</sub> al problema de la adscripción de significado. ¿Cuál es entonces esa solución al problema de la adscripción de significado a su vez incompatible con un lenguaje privado? La concepción general que Wittgenstein<sub>K</sub> pretende plasmar parte de la negación de que haya hechos acerca del significado, de que una adscripción de

significado tenga condiciones de verdad —es decir, que se corresponda con un estado de cosas que al darse en el mundo la haga verdadera—. Se renuncia entonces a justificar en términos fácticos cualquier discurso acerca del significado de las expresiones. Al admitir que no hay hechos con los que pueda corresponderse una adscripción verdadera de significado, Wittgenstein<sub>K</sub> se permite una derrota parcial ante el escéptico: le entrega una plaza que no puede defender y emprende un cauteloso repliegue. Kripke observa que esta estrategia es análoga a la que despliega Hume a propósito de la causación de un suceso particular por otro: también Hume elabora un argumento escéptico que consiste en poner en duda que un hecho exista, pero no resuelve la cuestión rechazando que las inferencias inductivas acerca de la causalidad estén justificadas, sino que busca una explicación en la costumbre: las inferencias inductivas se establecen merced a la invariable aparición de dos sucesos como yuxtapuestos. Pero la causalidad sólo se predica de pares de sucesos en tanto que pertenecen a tipos generales: no es ya que no pueda hablarse de causalidad entre dos sucesos cualesquiera sólo porque sean contiguos, sino que no hay una relación de producción estricta de un suceso concreto por el otro: no hay una causalidad sustantiva entre los dos sucesos, de ahí que sólo sobre la base de la constatación

de una relación invariable de sucesión entre diversos ejemplares del mismo tipo pueda decirse que un suceso es la causa de otro.

Kripke apunta que es de esta manera como argumenta Hume en contra de la posibilidad de una “causación privada”, es decir, en contra de que la causalidad pueda predicarse de sucesos concretos considerados sólo en sí mismos: “El argumento de Wittgenstein contra el lenguaje privado posee una estructura similar a la del argumento de Hume contra la causación privada” (p. 81). En ambos casos se niega la existencia de un hecho sustantivo —acerca de la causalidad en Hume y acerca del significado en Wittgenstein<sub>K</sub>— y se trata de justificar en otros términos la práctica ordinaria. ¿Cómo se las arregla entonces Wittgenstein<sub>K</sub> para ir más allá de la mera constatación de que no hay ningún hecho sustantivo en el que pueda consistir querer decir algo más bien que otra cosa? La solución de Wittgenstein<sub>K</sub> supone apear a la aserción de su pedestal, negarle al indicativo toda primacía en relación al conjunto del lenguaje: no se trata ya de preguntarse cuáles son las condiciones de verdad de un enunciado, sino en qué situaciones está permitido realizar un determinado movimiento lingüístico. Wittgenstein<sub>K</sub> no se interesa por las condiciones de verdad de los enunciados, sino por las *condiciones de aseverabilidad* o *condiciones de justificación* de los

movimientos lingüísticos: conocer el significado de una expresión consiste en ser capaz de discernir las circunstancias apropiadas que autorizan su uso, circunstancias en las que el movimiento lingüístico habrá de desempeñar un determinado papel o propiciar un rendimiento práctico. Para acabar con el problema de las adscripciones de significado habrá que aplicar este esquema tratando de determinar cuándo está permitido proferir ese tipo de enunciados y en qué sentido son esos enunciados útiles para los hablantes. ¿Qué se dirá entonces de adscripciones de significado como “El maestro quiere decir más al trazar el signo ‘+’ en la pizarra”? Semejante proposición es aseverable cuando la persona que utiliza el signo responde un número suficiente de veces de la misma manera que la comunidad de hablantes, cuando sus respuestas son *correctas* un número suficiente de veces a los ojos de la comunidad de hablantes; se dice que alguien ha adquirido el dominio de un concepto cuando se ha constatado que, en general, se desenvuelve de la misma manera que el común de los hablantes en aquellas situaciones en las que interviene el concepto; uno considera que su hijo ha aprendido a sumar cuando comprueba que las respuestas del niño en los sucesivos casos de adición que se le presentan coinciden un número suficiente de veces con las que él mismo daría. Puede haber divergencias esporádicas, pero esas divergencias —si no son disparatadas— no

serán sino errores que no alteran la concordancia en cuanto a la inclinación a responder de la misma manera. El individuo que supera la prueba dado que su uso del signo es el mismo un número suficiente de veces que el de la comunidad de hablantes pasa a ser considerado un usuario fiable del lenguaje, alguien que tendrá determinadas reacciones al interactuar lingüísticamente con sus semejantes, que puede beneficiarse de la confianza que otros depositarán en que entienda y aplique como se espera un determinado conjunto de instrucciones. Sólo el hablante de acreditada competencia lingüística puede recibir, por ejemplo, una petición de responsabilidades: la imputabilidad judicial supone la adscripción de competencia lingüística.

### **Una referencia al intuicionismo matemático**

En lo anterior consisten las condiciones de aseverabilidad de los enunciados de adscripción de significado. No es necesario postular hechos en los que pueda consistir que alguien quiera decir algo mediante un signo. Por lo demás, la comunidad lingüística determina cuándo un hablante es competente. Se dice que alguien quiere decir algo mediante un signo —que quiere decir más mediante ‘+’ o elefante mediante ‘elefante’— no porque haya algo en su interior que

determine que la adscripción es verdadera, sino porque sus respuestas concuerdan con las de la comunidad lingüística en un número suficiente de casos. El énfasis de Wittgenstein<sub>K</sub> en las condiciones de aseverabilidad tiene una cierta afinidad con el intuicionismo acerca de los enunciados matemáticos (v. en García Suárez 1989): hay un común rechazo a las concepciones del significado de raigambre platónica. Frege puede ser aquí el blanco: Frege (1998) considera que el lenguaje consiste en nombres de cosas, que es una *nomenclatura*, y trata de explicar la verdad o falsedad de los enunciados matemáticos postulando un reino de objetos atemporales que no necesitan portador ni pueden percibirse por los sentidos. La verdad o falsedad de un pensamiento es parte de ese reino, por lo que, cuando un enunciado se determina como verdadero, no se crea nada, sino que se descubre algo: “El pensamiento que expresamos en el teorema de Pitágoras es atemporalmente verdadero, verdadero independientemente de que alguien lo tome por verdadero” (p. 213). Los otros enunciados del lenguaje, dado que han de incluir, aunque sea de manera implícita, una determinación temporal para expresar un pensamiento completo (v. en Frege 1998, pp. 205-6), siguen el mismo esquema que los enunciados matemáticos: “Nieva en las cumbres de Somiedo” sería verdadero o falso aun si la humanidad se extinguiera y no hubiera nadie que pudiera albergar el pensamiento.

En la concepción de Frege toda proposición es verdadera o falsa. Concepciones como la de Frege suponen que una proposición cualquiera “es determinadamente verdadera o falsa independientemente de los medios que tengamos para reconocer su valor de verdad” (García Suárez 1989, p. 178), es decir, suponen que una proposición cualquiera es verdadera o falsa al margen de la posibilidad de acceder a su verdad o falsedad. El intuicionismo matemático, en cambio, considera que no puede decirse que  $p \vee \neg p$  a no ser que se tenga un procedimiento que demuestre por separado bien que  $p$  o bien que  $\neg p$ . El intuicionismo sostiene que los principios del tercio excluso y de la negación doble no pueden predicarse de cualquier tipo de enunciado, en concreto, no pueden predicarse de enunciados que cuantifiquen sobre conjuntos de infinitos miembros. En esos casos uno no puede determinar si el enunciado es verdadero o falso o, dada una disyunción, cuál de sus componentes es verdadero y cuál falso o si ambos son verdaderos o falsos. Frente al modelo platónico de la verdad o la falsedad como trascendente a la verificación —modelo que subyace a la concepción fregeana de un mundo de objetos de cuyas propiedades dependen el valor de verdad de los enunciados matemáticos y la aplicación del tercio excluso y de la negación doble a la cuantificación sobre dominios infinitos—, el intuicionismo considera que los objetos

matemáticos son construcciones mentales. Para el intuicionismo, un teorema matemático expresa el producto de una construcción y sólo existe en tanto que construido. En esto consiste el *principio de positividad*, del cual se sigue que las demostraciones han de ser constructivas (v. en García Suárez 1989, p. 181). La demostración de un enunciado disyuntivo de la forma  $A \vee B$  es constructiva, o bien cuando es una demostración de  $A$  o de  $B$  por separado o bien cuando proporciona un procedimiento adecuado por el que puedan demostrarse  $A$  o  $B$  por separado. Por ejemplo, con respecto al enunciado existencial de la forma  $\exists x Px \rightarrow Qx$  referido a un conjunto infinito “Algunos números impares son perfectos”, el matemático intuicionista considera aventurado pronunciarse acerca de su verdad o falsedad, puesto que hasta el momento no se ha encontrado ningún número impar que cumpla esa propiedad ni se conoce ningún procedimiento que pueda permitir averiguar si hay alguno que la cumple (cfr. Garrido 2005, pp. 527-8).

### CONDICIONES DE ASEVERABILIDAD Y CREENCIAS RELIGIOSAS

Si mediante el concepto de condiciones de aseverabilidad es posible integrar en un nuevo marco semántico y dar sentido a determinadas



proposiciones que tienen algunos puntos en común con los contenidos de las creencias religiosas, entonces acaso se abran nuevas perspectivas que permitan ensayar un concepto antirrealista de transparencia. Wittgenstein<sub>K</sub> establece las condiciones de aseverabilidad de los enunciados acerca de lo que alguien quiere decir mediante un signo. Teniendo en cuenta las semejanzas que parece haber entre enunciados problemáticos para la semántica realista como puedan ser aquéllos que cuantifican sobre conjuntos de infinitos miembros, y los contenidos de las creencias religiosas, cabe explorar la posibilidad no sólo de definir unas condiciones de aseverabilidad para los contenidos de las creencias religiosas, sino también de basar en ellas un concepto de transparencia que pueda predicarse de las creencias religiosas. Siguiendo el esquema con el que Kripke expone su manera de entender a Wittgenstein, la cuestión de las condiciones de aseverabilidad del contenido de una creencia religiosa habrá de resolverse determinando cuáles son las circunstancias que autorizan a preferirlo y, una vez que se haya comprobado que esa preferencia religiosa está permitida en unas circunstancias particulares, habrá que plantearse la cuestión de su utilidad para los hablantes.

Se ha admitido que no hay hechos acerca de los contenidos de las creencias religiosas —que no hay hechos con respecto a la

metempsicosis o a la vida de ultratumba; los enunciados que tratan acerca de ellas no tienen condiciones de verdad—, al igual que no hay hechos acerca de los enunciados de adscripción de significado ni de aquéllos que cuantifican sobre conjuntos de infinitos miembros. Uno puede admitir que no hay hechos acerca de los contenidos de las creencias religiosas, pero eso no dificulta que bajo determinadas condiciones susceptibles de especificación esos contenidos puedan aseverarse. Una propuesta inicial de definición que cabe formular en este momento para una transparencia antirrealista que pueda predicarse de las creencias religiosas es que las condiciones de aseverabilidad de  $p$  y las condiciones de aseverabilidad de la autoadcripción de la creencia en que  $p$  son las mismas. Determinar las condiciones de aseverabilidad de  $p$  es determinar las condiciones de aseverabilidad de la autoadcripción de la creencia en que  $p$ , puesto que, cuando  $p$  es aseverable, “Creo que  $p$ ” también es aseverable y, en este sentido, la aseveración de que  $p$  equivale a la autoadcripción de la creencia en que  $p$ .

La tarea de establecer una transparencia antirrealista compatible con las creencias religiosas no estará completa mientras no se haya establecido una propuesta lo bastante convincente acerca de las condiciones de aseverabilidad de los contenidos de las creencias

religiosas o de la autoadscripción de una creencia religiosa. La transparencia antirrealista que acaba de entenderse como la identidad entre las condiciones de aseverabilidad de  $p$  y las condiciones de aseverabilidad de “Creo que  $p$ ” parece cercana a algunas consideraciones de Wittgenstein relacionadas con su explicación de la Paradoja de Moore (cfr. Wittgenstein 1988a, pp. 437-45). La Paradoja de Moore subraya la aparente dificultad que se sigue de conjunciones de la forma “ $p$ , pero no creo que  $p$ ”. Desentrañar la Paradoja de Moore implica elucidar por qué la conjunción de  $p$  y de “No creo que  $p$ ” resulta inapropiada por más que los conjuntos  $p$  y “No creo que  $p$ ” puedan ser verdaderos a la vez. Wittgenstein sostiene que la Paradoja de Moore puede expresarse diciendo que, mientras que la autoadscripción de creencia “Creo que  $p$ ” tiene un uso análogo a  $p$ , la suposición de que uno cree que  $p$  no tiene un uso análogo a la suposición de que  $p$ . La autoadscripción de una creencia es la aseveración indirecta de un hecho —compromete al hablante con la verdad de un estado de cosas—, de ahí que Wittgenstein diga que “si hubiera un verbo con el significado de ‘creer falsamente’ no tendría sentido usarlo en la primera persona del presente de indicativo” (1988a, p. 439), es decir, no tendría uso en la primera persona del presente de indicativo. Pero al igual que la autoadscripción de una creencia es la aseveración indirecta de un

hecho, la aseveración de que  $p$  arroja luz sobre la constitución psíquica del sujeto. Wittgenstein observa que  $p$  y “Creo que  $p$ ” vienen a ser equivalentes en cuanto a su uso.

Nómbrese entonces como ( $T_{\text{ant}}$ ) la manera antirrealista de entender la transparencia como la coincidencia de las condiciones de aseverabilidad de  $p$  y de la autoadscripción de la creencia en que  $p$ . Admitiendo que en estos términos la transparencia puede predicarse de las creencias religiosas, la tarea que hay que acometer a continuación ha de consistir en especificar cuáles son las condiciones de aseverabilidad de  $p$  cuando  $p$  es el contenido de una creencia religiosa con un añadido acerca de en qué sentido aseverar  $p$  en esas condiciones puede proporcionarles algún tipo de utilidad a los hablantes. El siguiente capítulo empezará examinando y poniendo a prueba la resistencia a determinadas objeciones de una respuesta que puede extraerse de una concepción de la práctica religiosa que se basa en asimilar al creyente religioso con el espectador que asiste a la proyección de una obra cinematográfica o con el lector de una novela —ser sujeto de una creencia religiosa de acuerdo con esta posible respuesta puede ser algo así como contemplar una obra de ficción: al fin y al cabo, una película o un relato literario pueden tener un interés para la persona que los contempla que no se identifica con que en

ellos se narren hechos [la escena de una película puede ser verdadera o falsa si se considera una figura del mundo en el sentido wittgensteiniano del *Tractatus* sólo que no lingüística]—.

## CAPÍTULO VII

### FICCIONALISMO TEOLÓGICO

#### SENTIDO Y REFERENCIA EN LA FICCIÓN

Como observa Pouivet (2013), una consecuencia fácil de discernir que se sigue de entender a la manera realista los contenidos de las creencias religiosas es el exclusivismo religioso, el cual sostiene que de las múltiples religiones que pueden profesar los seres humanos sólo una es verdadera: “Le réalisme conduit à l’exclusivisme, selon lequel il n’y a qu’une seule vraie religion, celle dont le contenu doctrinal correspond à la nature même Dieu” [“El realismo conduce al exclusivismo, según el cual no hay más que una única religión verdadera, aquella cuyo contenido doctrinal se corresponde con la naturaleza misma de Dios”] (p. 164). Así, pues, por ejemplo, la herejía altomedieval adopcionista de Elipando y Félix de Urgel, la cual afirmaba que, en tanto que hombre, Cristo sólo es hijo adoptivo de Dios (v. en Mitre y Granda 1999, pp. 43-5), es incompatible con la ortodoxia católica. Aquí el antirrealismo, en cambio, rechaza que

exista la religión verdadera frente a todas las demás falsas y se aviene a un pluralismo religioso.

El ficcionalismo teológico puede presentarse como una articulación del antirrealismo en materia de religión. El ficcionalismo teológico considera que la religión es importante para los seres humanos no porque tenga la pretensión de informar de determinados hechos que ocurren o que una vez ocurrieron, sino por el papel que puede desempeñar en la existencia al proporcionar modelos de vida, consagrar visiones del mundo o minar instituciones injustas y obsoletas. Mario Vargas Llosa (2004) dedica un artículo a ilustrar cómo en el *Quijote*, a medida que avanza la narración, la locura del hidalgo protagonista va poco a poco introduciéndose en la realidad y ejerciendo un formidable poder con el que acaba por contagiarse a la conducta de los personajes que rodean a Alonso Quijano. Es como si la ficción que representan los mundos imaginarios de la literatura caballerescas irrumpiera en la realidad y fuera capaz de burlar las defensas de la incredulidad:

Aunque el Quijote no cambia, encarcelado como está en su rígida visión caballerescas del mundo, lo que sí va cambiando es su entorno, las personas que lo circundan y la propia realidad que [...] se va desrealizando poco a

poco hasta —como en un cuento borgiano— convertirse en ficción (p. XV).

En el *Quijote*, la realidad se transforma a medida que fluye de la ficción: el bachiller Sansón Carrasco se disfraza dos veces de caballero andante con la intención de entablar combate con don Quijote y hacer que renuncie a las armas y vuelva a su aldea; igualmente, en el castillo de los duques, la ficción consume la realidad y don Quijote no encuentra resistencia alguna a su locura.

Es conocida la teoría de Frege (2005) acerca del sentido y la referencia de las oraciones, teoría que se ajusta elocuentemente a la concepción ficcionalista de la religión. Frege sostiene que, cuando se disfruta de un relato literario, el interés del lector se centra, además de en cuestiones formales como las relativas al ritmo y la armonía del lenguaje, en el sentido de las oraciones, es decir, en el pensamiento que las oraciones expresan. Que las oraciones cuya sucesión constituye un relato tengan o no valor de verdad y, como consecuencia de ello, referencia de acuerdo con el esquema de Frege es irrelevante para el sujeto que ve el relato como imaginario. Las oraciones que incluyen nombres que, como ‘Drácula’, ‘Carmilla’ o ‘Raskólnikov’, se caracterizan porque no designan ningún objeto no



tienen ellas mismas, al igual que los nombres que incluyen, nada que constituya su referencia. Y si no tienen referencia en el esquema de Frege, entonces no son verdaderas ni falsas. La manera de expresarse de Frege sugiere aun así la persistencia de una inextinguible incertidumbre a propósito de si la oración de un relato tomado en principio como ficción tiene o no referencia: “Puesto que es dudoso que el nombre «Ulises» que aparece en ella —dice Frege refiriéndose a una oración de *La odisea*— tenga una referencia, es también dudoso que la oración entera la tenga” (p. 35). Puede ocurrir que alguien descubra algún día que un nombre propio considerado hasta entonces enteramente de ficción tuvo un referente, de tal manera que los predicados gramaticales que se le atribuyen resultarán en proposiciones verdaderas o falsas. Esto sugiere que adoptar una postura ficcionalista acerca de la religión puede no conducir a la suspensión de la investigación racional acerca de la existencia de Dios.

Las consideraciones relativas a la referencia de los nombres propios de ficción comunican con una deslumbrante constelación de problemas filosóficos: Nathan Salmon (1998) observa que los enunciados existenciales negativos con nombres propios de ficción en el papel de sujeto, como puedan ser “El Horla no existe” o “El

Vurdalak no existe” entendidos como aseveraciones acerca del mundo, plantean la siguiente dificultad: ¿cómo puede ser verdadera acerca del mundo una oración cuyo sujeto es un nombre propio que no designa ningún objeto del mundo? Parece como si en enunciados existenciales negativos como “El Horla no existe” o “El Vurdalak no existe” el nombre propio del sujeto designara algo y a continuación dijera que no existe. Alexius Meinong (1981) trata de sortear esta aparente contradicción mediante la distinción entre la existencia de algo y su *ser-así*: una figura geométrica no tiene existencia, pero hay propiedades que se le atribuyen en predicados verdaderos y que constituyen su *ser-así*; también los objetos cuya existencia es imposible tienen un *ser-así* que en esos casos contienen propiedades incompatibles entre ellas, como ocurre con el círculo cuadrado. Ya sea necesaria o contingente la inexistencia de entidades como el Horla o el Vurdalak, para que uno pueda emitir al respecto la tajante sentencia de un existencial negativo es necesario que esos objetos de alguna manera se den sin existir. Esta cuestión de los existenciales negativos ha sido esgrimida por los partidarios del marco descriptivista de la referencia en contra de las teorías semánticas de raigambre milliana. Esta objeción (v. en García Suárez 2011, pp. 60-1) sostiene que, con respecto a enunciados como “El Horla no existe” o “El Vurdalak no existe”, el hecho de que sean significativos parece

implicar que también han de ser falsos, pero esa propiedad sólo pueden tenerla los enunciados analíticamente falsos, es decir, aquellos enunciados que son falsos merced al significado de los términos de los que constan. Pero esos enunciados no sólo no parecen analíticamente falsos, sino que a primera vista se diría que son verdaderos, puesto que ni el Horla ni el Vurdalak existen. Las teorías millianas sostienen que la contribución semántica de los nombres propios a las oraciones en las que aparecen se agota en su estar por el objeto que constituye su referente. Es decir, entendidos a la manera milliana, enunciados como “El Horla no existe” o “El Vurdalak no existe” niegan la existencia de aquello que han identificado mediante el nombre propio que actúa como sujeto. John Searle (2005) dedica un artículo clásico a tratar de resolver este problema proponiendo entender el significado de los nombres propios como constituido por un subconjunto indeterminado de propiedades singularizadoras que pueden estar o no instanciadas por un objeto en el mundo.

Dejando de lado la consideración de estas interesantes ramificaciones, hay que decir que la concepción semántica de Frege permite asimilar la semántica de la práctica lingüística religiosa con la de la ficción: lo importante de la religión no es la verdad o la falsedad de sus contenidos doctrinales ni de sus textos sagrados; la religión tiene un

sentido que puede ser comprendido, elaborado, interpretado, examinado con independencia de la verdad o la falsedad de cualesquiera enunciados que puedan aparecer en textos sagrados, documentos de concilios, exégesis teológicas o revelaciones místicas. Que la resurrección de Cristo, por ejemplo, fuera un hecho que se produjera de la misma manera en la que lo narran los Evangelios —la verdad o la falsedad de la resurrección de Cristo— no sería entonces tan importante para la vida de un cristiano como pudiera parecerle a un creyente ingenuo. Lo crucial de la religión, su relevancia existencial para los creyentes no depende de la verdad literal de sus contenidos doctrinales ni de si en algún sentido ha sido revelada por un agente divino. Este ficcionalismo teológico no debe entenderse sin más como una forma de ateísmo, puesto que no se pronuncia acerca de si los contenidos doctrinales de la religión son verdaderos o falsos; el ficcionalismo teológico coincide con el ateísmo al considerar los enunciados religiosos como inteligibles, pero el ateísmo va más allá y además los considera falsos. El ficcionalismo ha de entenderse más bien como una concepción basada en un intento de purgar la religión de inútiles adherencias metafísicas y sutiles disquisiciones doctrinales formuladas por especialistas y dirigidas a ellos que enturbian el sentido y dificultan la comprensión de los contenidos de las creencias religiosas.

En su personal lectura y traducción del Evangelio, Tolstói (2009) lleva a cabo un tratamiento de algunos pasajes que parece manifestar una sensible afinidad con el ficcionalismo teológico en tanto que resalta el sentido del relato de la vida de Jesús omitiendo la cuestión de su verdad o falsedad. Con respecto al milagro de la multiplicación de los panes y los peces, por ejemplo, Tolstói propone una interpretación que lo vuelve inteligible a la vez que prescinde de cualquier elemento sobrenatural. Para Tolstói, el milagro de la multiplicación de los panes y los peces es una fábula que expresa aspectos de un mensaje fundamentalmente ético que le atribuye a Jesús: si se comparten los bienes, nadie sufrirá privaciones. Dice Tolstói en su comentario:

Había quienes no tenían nada y quienes habían cogido pan y peces. Entonces dijo Jesús a sus discípulos: «Dadles todo el pan que tenéis» [...] No es necesario que cada uno consiga alimento; lo necesario es lo que manda el espíritu que reside en el hombre: dar a los demás lo que se tiene (p. 130).

De manera parecida, Tolstói considera que la narración evangélica acerca de la curación de un inválido a orillas del lago de Betzató expresa la transformación ética del enfermo que despierta a la vida

del espíritu —“El enfermo obedeció a Jesús, se levantó y caminó” (p. 128)— y se libera de la esclavitud de la carne, de la persecución de fines personales y mundanos. Así, pues, estos pasajes evangélicos no han de entenderse más que como metáforas literarias de una enseñanza ética que se sostiene sin necesidad de postular la divinidad de Cristo, sin ser dependientes de que Jesús hiciera los milagros que se le atribuyen o de que este o aquel fragmento del relato sea verdadero o falso. Tolstói asimila el Evangelio a una obra de ficción cuyo valor reside no en que constituya una crónica de determinados sucesos que tuvieron lugar en los confines orientales del Imperio Romano hace algo menos de dos mil años, sino en el mensaje ético que ofrece. Tolstói sentencia: “Yo no contemplo los Evangelios como libros sagrados que nos llegaron de los cielos” (p. 37). Y un poco más adelante añade: “En ellos encontré la explicación del sentido que dirige la vida de todos los hombres que viven la vida auténtica” (p. 38).

## **REACCIONES EMOTIVAS A LA FICCIÓN**

Hay un sentido en el que el consumidor de una ficción tiene una relación filosóficamente problemática con la ficción que consume. La recepción y el tratamiento por algunos autores de aquello que vuelve

problemática la relación entre el consumidor de una ficción y la ficción que consume sugiere algunas posibilidades que conviene explorar a propósito del desarrollo de una concepción antirrealista de la transparencia que, guiándose por ( $T_{ant}$ ), establezca unas condiciones de aseverabilidad válidas para  $p$  y para “Creo que  $p$ ” cuando  $p$  es el contenido de una creencia religiosa. El intento de desarrollar estas condiciones de aseverabilidad se basa en algunas semejanzas que podría haber entre el creyente religioso y la persona que consume una ficción o, dicho más exactamente, entre el creyente religioso y el consumidor emotivo de una ficción. La conducta que manifiesta el consumidor emotivo de una ficción incluye cosas que comúnmente se considerarían típicas de la adhesión doxástica sin que por ello deje de atribuírsele de manera no problemática el conocimiento de que la pintura que contempla o la obra de teatro a cuya representación asiste no están ocurriendo realmente. Habrá que indagar en si partiendo del mismo esquema pueden entenderse conductas típicas de la adhesión doxástica religiosa como puedan ser la abstención de la ingesta de carne los viernes o la sumisión física del devoto ante las imágenes de vírgenes y santos. En relación al consumidor emotivo de una ficción, cabe preguntarse a partir de ahí si puede predicar de sí mismo que cree que  $p$  y aseverar que  $p$  siendo  $p$  una proposición de cuya expresión lingüística se haya eliminado cualquier referencia a un

marco de ficción, aunque sepa que  $p$  no es verdadera, es decir, aunque sepa que  $p$  no dice nada del mundo. Como parece que la respuesta ha de ser afirmativa —“¡Mira: Nosferatu!” o “¡Hay tienes al vampiro!” son exclamaciones que pueden oírse en el cine mientras se proyecta la célebre película de Murnau—, la cuestión puede orientarse hacia el campo de la religión reproduciendo la pregunta pero esta vez a propósito del creyente religioso: ¿puede predicar el creyente religioso de sí mismo que cree que  $p$  y aseverar que  $p$  siendo  $p$  el contenido de una creencia religiosa igual que en su caso el consumidor emotivo de una ficción en el aspecto relevante, es decir, con el conocimiento de que  $p$  no es verdadera? Tanto la autoadscripción de la creencia en que  $p$  como la aseveración de que  $p$  son conductas asociadas con la adhesión doxástica.

Pero a propósito del consumo emotivo de ficción se plantea un problema que ahora se traslada a la conducta del creyente religioso: la persona que consume emotivamente una ficción no debería reaccionar emotivamente a la ficción que consume. Ahora bien, si se tiene en cuenta que, por lo menos a primera vista, las reacciones emotivas a la ficción son un hecho inconcuso, habrá que explicar la conducta típicamente de adhesión doxástica del consumidor emotivo de ficciones y ahora también del creyente religioso de una manera



que no suponga el contacto, ya sea mediante informes de cualquier tipo o directo como testigo, con hechos considerados reales. Siguiendo a Noël Carroll (2005), este problema puede adquirir la forma de una paradoja acerca de la ficción. A continuación, al cabo de una exposición más detallada de esta paradoja, se pondrán a prueba algunos intentos de resolverla que puedan resultar útiles para determinar, si ello fuera posible, cómo funciona la transparencia en relación a las creencias religiosas o, lo que sería lo mismo de acuerdo con ( $T_{ant}$ ), cuáles son las condiciones de aseverabilidad de  $p$  y de la autoadscripción de la creencia en que  $p$ .

### **Exposición de la paradoja**

Así, pues, Carroll entiende el problema que acaba de esbozarse como una paradoja que tiene que ver con la aparente permeabilidad psicológica del consumidor de ficciones con respecto a las ficciones que consume o, si se prefiere, del mundo real con respecto al mundo de la ficción. Para Carroll, esta paradoja se origina en el contraste entre que i) el consumidor de una ficción manifieste reacciones emotivas a la ficción que consume y que ii) el consumidor de una ficción sepa que las entidades y situaciones que aparecen en una pantalla, lienzo o escenario o son descritas en una novela existan en la

realidad o se den más allá de la ficción. Las siguientes preguntas expresan intuitivamente la paradoja: ¿cómo puede ser que haya personas capaces de llorar por ver una película?, ¿cómo puede ser que el lector se compadezca de don Quijote cada vez que le apalean en la novela de Cervantes?, ¿cómo puede ser que el lector de *El túnel* se sobrecoja de angustia con los tortuosos razonamientos de Juan Pablo Castel, cuyo destino como asesino de María Iribarne ya conoce desde la primera página de la novela?, ¿cómo pudo salir Jorge Luis Borges “deshecho en pasión trágica” (1991, p. 11), si se atiende a sus propias palabras, de una representación de Shakespeare que no duda en considerar mediocre? Lo paradójico que reflejan esas preguntas es que, aparentemente, las personas que consumen estas ficciones, incluyendo a Borges, no deberían creer que lo que leen o presencian en el lienzo, la pantalla o el escenario se corresponda con nada que haya ocurrido o que esté ocurriendo en la realidad, es decir, con hechos pasados o presentes —al fin y al cabo, si lo creyeran, el lector de *El túnel* debería avisar a la policía para alertar del riesgo de que se produzca un asesinato y Borges debería irrumpir en el escenario del teatro para abortar un complot o denunciar una traición—.

Al formular la paradoja, Carroll supone que cualquier consumidor de una ficción sabe perfectamente que lo que ve, por ejemplo, desde la

butaca de un cine no constituye una situación real; sería absurdo que un actor denunciara a otro por amenazas pronunciadas en el curso de una representación dramática. La paradoja a propósito de las reacciones emotivas a la ficción —con sus correlatos fisiológicos en forma de aceleración del pulso o de encrespamiento de los músculos— residen en que parecen colisionar con la concepción, fácil de asumir espontáneamente, de que, para compadecerse de las desdichas de alguien o inquietarse por los oscuros presagios que se ciernen sobre su futuro, es necesario creer que ese alguien existe como una persona de carne y hueso. Cuando la televisión difunde un vídeo de supuestas masacres en una guerra lejana y luego se descubre que todo era un montaje urdido por los servicios de propaganda de alguna entidad política local con el fin de que algún gobierno extranjero interviniera en el conflicto, la compasión que uno pueda experimentar a propósito de la suerte de las víctimas que resultaron ser muñecos de cera se esfuma de inmediato y puede ser sustituida por la indignación consecuencia de haber descubierto un caso flagrante de manipulación informativa e incuria periodística. Asimismo, la manera de hacer que cese el miedo de un niño al monstruo que se esconde debajo de su cama puede consistir en levantar el colchón para persuadirle de que ahí no hay nada que pueda hacerle daño: la emoción cesa cuando cesa la creencia en la

existencia del objeto alrededor del cual surge, y parece posible rastrear entre ambas una correlación. Por supuesto, para que se dé una emoción es necesario que haya otras creencias aparte de la que se refiere a la sola existencia de un objeto: en el caso del vídeo manipulado, la persona que experimenta compasión ha de creer, entre otras cosas, que con la emisión de esas imágenes no se pretende gastar una broma a alguien, ensayar formas creativas de promoción de productos ni hacer un experimento psicosocial para conocer la respuesta de los espectadores ante la situación inventada.

Pero este esquema no parece funcionar cuando se aplica al consumo de ficciones. A diferencia del niño que deja de tener miedo cuando sus padres levantan el colchón de la cama y le hacen comprobar que no hay ningún monstruo en la habitación acechando el momento en el que se duerma, el consumidor de una ficción sigue manifestando reacciones emotivas aun cuando sabe que la novela que lee o la obra de teatro a cuya representación asiste no se corresponde con la realidad —como sugiere el hecho de que no se involucre en ellas ni actúe como si estuviera presenciando sucesos que tuvieran lugar fuera de la ficción—. Lo que Carroll se pregunta al formular la paradoja es cómo es posible que la correlación entre respuestas emotivas y creencias a la que apuntan ejemplos como el del montaje

propagandístico y el del niño con miedo a que haya un monstruo debajo de su cama se rompa cuando se trata de una ficción. Prescindiendo de la consideración de situaciones concretas, Carroll expone la paradoja de esta manera:

Por un lado, nuestro conocimiento de la institución de la ficción nos dice que los lectores normales e informados no creen que existan los personajes y circunstancias de las ficciones. No obstante, en orden a tener respuestas emocionales ante los personajes de tales historias [...] habríamos de tener la creencia de que existen realmente las víctimas sobre cuya difícil situación nos emocionamos (p. 140).

¿Cómo puede ser que las emociones acerca de un suceso se extingan cuando uno comprueba que lo que le habían contado no se corresponde con la realidad y que a la vez se mantengan ante relatos o imágenes de ficción?, ¿cuál es a este respecto la diferencia entre descubrir que un vídeo masivamente difundido por la televisión está manipulado —que las personas que aparecen como víctimas son actores y que las imágenes fueron grabadas en un escenario— y asistir a la proyección de una película?, ¿por qué en el primer caso la compasión se esfuma y en el segundo las emociones persisten a pesar de que el sujeto es perfectamente conocedor de que aquello que ve no se corresponde con nada que haya ocurrido o que esté ocurriendo

en la realidad? Dado que la paradoja se plantea a partir de la conjunción entre las reacciones emotivas del consumidor de una ficción a propósito de la ficción que consume y el conocimiento que el consumidor de la ficción debe tener del mundo en el que vive y de la naturaleza de la ficción, lo más razonable es tratar de resolverla minando la validez de las premisas que concurren en ella. Así, pues, para deshacer la paradoja habrá que poner en cuestión, o bien que el consumidor de ficciones sepa o no crea que entidades como Drácula o don Quijote existen y que las situaciones en las que aparecen involucradas en relatos y películas ocurran o hayan ocurrido en la realidad, o bien que las reacciones emotivas que las personas manifiestan en aquellos contextos en los que se les comunica una ficción sean auténticas; lo primero se explorará examinando la sugerencia de que, al consumir de una ficción, uno tiene reacciones emotivas porque su incredulidad queda en suspenso; lo segundo se articulará planteando la posibilidad de que las reacciones emotivas a la ficción no sean reales, sino simuladas.

### **La teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad**

Aquí se ataca la premisa de la paradoja consistente en que el sujeto que consume una ficción sabe que las entidades que pueblan los

mundos de la ficción no existen y que las situaciones en las que aparecen involucradas no se producen ni se han producido en la realidad. La teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad se caracteriza porque niega que el consumidor de una ficción no crea en la realidad de la ficción. Al adoptar la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad, queda anulado el distanciamiento que pueda haber entre el mundo de la ficción y el sujeto que se asoma a ese mundo desde la butaca de un cine o desde la soledad de su cuarto. Es como si el sujeto que consume una ficción se volviera parte de la ficción consumida. Esto es lo que sugiere el pasaje del capítulo veintiséis de la segunda parte del Quijote en el que el caballero protagonista presencia una función de títeres y la emprende a estocadas con el retablo y las marionetas para ayudar a don Gaíferos a huir de la morisma que le persigue. Así, pues, de acuerdo con la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad, cuando uno se asusta al ver en la pantalla de un cine la imagen en movimiento del vampiro Nosferatu cruzando el umbral de una vieja puerta desvencijada, es porque cree que tiene ante sí a un terrible vampiro que puede suponer un peligro real. De esta manera el compromiso emotivo del sujeto consumidor de ficciones es coherente con sus opiniones acerca del mundo, pero lo es al precio de quedarse sin defensas epistémicas que protejan su juicio de las ilusiones fabricadas

mediante recursos escénicos, dramáticos y literarios. Desaparece la contradicción, pero si se huye de Escila es sólo para caer en Caribdis, puesto que al mismo tiempo se convierte al sujeto consumidor de ficciones en alguien extremadamente vulnerable desde el punto de vista epistémico cuando no en un devoto de las más variopintas supersticiones, en alguien, como sostiene Carroll, “que cree en vampiros, invasores extraterrestres o cualquier otra criatura sobrenatural artificialmente creada por medios ilusionistas” (p. 142).

¿Puede servir esta teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad como base desde la cual elaborar una concepción específica de la transparencia? O dicho de otra manera: se ha visto que, de acuerdo con la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad, los consumidores de ficciones tienen genuinas creencias asociadas con las ficciones que consumen. Pero entonces es de esperar que esas creencias sean transparentes en algún sentido. Y si esas creencias son transparentes en algún sentido, ¿no pueden serlo también en el mismo sentido las creencias religiosas? Antes de examinar la cuestión acerca de si la creencia en la existencia real de los personajes y situaciones de ficción puede ser de alguna manera transparente de acuerdo con la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad, conviene hacerle notar que la transparencia no es



una propiedad que sólo pueda darse en las creencias de un sujeto que supere un determinado umbral de competencia epistémica. Es decir, la transparencia es inmune, por ejemplo, a una concepción externista de la identidad de los estados mentales. Putnam (2005) imagina otro planeta, la Tierra Gemela, en el que el “agua” tiene la misma apariencia que el agua de la Tierra pero una estructura interna diferente —XYZ en vez de H<sub>2</sub>O—, por lo que un astronauta procedente de la Tierra que hubiera aterrizado en la Tierra Gemela creería que el líquido cualitativamente indiscernible del agua que llena ríos y arroyos es agua y no “agua” y un hablante de español de la Tierra Gemela no expresaría la misma creencia al pronunciar “El agua sacia la sed” que expresa un hablante de español de la Tierra al pronunciar “El agua sacia la sed”. Esta pequeña digresión debe servir para ilustrar la irrelevancia de la situación epistémica de una persona con respecto a la transparencia: las creencias del astronauta que llega desde la Tierra a la Tierra Gemela acerca del “agua” admiten la transparencia sin importar que el sujeto que las tiene desconozca que son falsas o no esté en posición de descubrir que son falsas; el espectador de *Nosferatu*, de acuerdo la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad, se encuentra en una situación bastante parecida a la del astronauta de la Tierra en la Tierra Gemela: sus creencias en que las puertas del castillo se abren solas al paso del

vampiro o en que el vampiro es capaz de convertirse en murciélago admiten la transparencia sin importar la vulnerabilidad epistémica del sujeto sobre cuya base se da el compromiso emotivo.

Pues bien, partiendo de la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad, acaso pueda llegarse a un concepto de transparencia con respecto al cual no sean refractarias las creencias religiosas: si las prevenciones epistémicas de una persona se relajan por consumir una ficción, entonces cabe pensar que la transparencia se reproduce a propósito de sus creencias aunque la persona esté inmersa en un mundo ilusorio —nótese que el argumento cartesiano del sueño hace presa en multitud de creencias cotidianas de las que la transparencia se predica de manera no problemática, es decir, si creencias como que esta noche hay luna llena o que uno tiene el cuerpo apoyado en una mesa de madera no dejan de ser transparentes aunque sean sensibles al planteamiento escéptico del sueño, ¿por qué no pueden ser transparentes de la misma manera las creencias del consumidor de una ficción acerca de la realidad de la ficción que consume?—. Para trasladar al contexto religioso la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad, hay que intentar establecer algunas semejanzas entre el creyente religioso y el consumidor de ficciones que cree en la realidad de las ficciones que consume. La adhesión doxástica religiosa

parece ir asociada con reacciones emotivas que acaso puedan asimilarse con las que tienen lugar en la recepción de una ficción: el creyente religioso manifiesta conductas que pueden ir acompañadas de revestimientos emotivos en forma de piedad ante una imagen de Cristo crucificado o de pavor ante un inédito fenómeno atmosférico que constituye para alguien un vaticinio apocalíptico, mientras que el creyente en la realidad de una ficción puede encariñarse con un personaje y preocuparse por su suerte, odiar y temer a otro, envidiarle, recelar de él, etcétera. Sobre la base de esto cabe plantear la cuestión de si el mecanismo de la suspensión de la incredulidad no puede afectar al creyente religioso de la misma manera en que afecta al creyente en la realidad de la ficción: puede que las letanías recitadas en procesiones nocturnas, la expresión material de lo divino en la arquitectura y la decoración de los templos, la milimétrica ejecución corporal de fórmulas establecidas hace milenios o el conocimiento de las empresas que los antiguos realizaron inspirados por la fe anulen las prevenciones epistémicas del sujeto e induzcan la suspensión de su incredulidad; en el cine y el teatro, recursos como el maquillaje, las actuaciones y el vestuario están encaminados a producir el mismo efecto, mientras que el autor de una novela cuenta para ello con la posibilidad de darle verosimilitud a la trama presentándose ante el lector como el mero compilador de una sucesión de crónicas antiguas

rescatadas de archivos, informes policiales, recortes de prensa y fragmentos epistolares.

Llevada al campo de las creencias religiosas, la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad supone que en un templo católico, los participantes en la comunión crean que el líquido bendecido en el que el sacerdote moja la oblea es la sangre de Cristo sin importar que el análisis químico de una agente externo pueda confirmar que no es otra cosa que vino. En esas circunstancias están permitidas la autoadscripción de la creencia en que  $p$  y la aseveración de que  $p$  siendo  $p$  el enunciado de la transustanciación. Que esas circunstancias se den puede ser útil para el hablante, puesto que de esa manera el hablante puede pasar a formar parte de un relato de salvación con el que liberarse de la inmanencia ahuyentando su amenaza de sinsentido; el creyente religioso se revela en esas circunstancias como miembro de una comunidad que le garantiza la salvación, pero a la que no puede acceder más que si cree en cosas como la transustanciación.

*Respuesta a la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad*

Esta manera de resolver el problema de la transparencia de las creencias religiosas puede parecer sugerente y prometedora. Pero si

se le echa un vistazo más atento, empiezan a surgir dificultades que terminarán llevando a la conclusión de que la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad no es adecuada como base para elaborar una concepción antirrealista de la transparencia. Para entender la estrategia de refutación que irá poniéndose en práctica a continuación es necesario tener en cuenta lo siguiente: la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad se ha invocado a propósito de las creencias religiosas sobre la base de que sirve para explicar determinados aspectos asociados con la recepción de ficciones que invitan a ensayar una equiparación entre el creyente religioso y el consumidor de ficciones. Entonces, si resulta que la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad no es dialécticamente satisfactoria para este propósito, desaparecerán las razones que justificaban trasladarla al campo de la religión. Es decir, si se establecen argumentos lo bastante eficaces como para negar que la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad proporcione una explicación adecuada de las reacciones emotivas a la ficción, cualquier propuesta de solución que se base en ella quedará invalidada.

Pues bien, previamente a su aplicación al campo de la religión, la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad presenta

algunas deficiencias palpables: si el sujeto que consume una ficción creyera en la realidad de la ficción que consume, es decir, si creyera, por ejemplo, que lo que ve reflejado en la pantalla de un cine se corresponde con sucesos que están produciéndose realmente con personas de carne y hueso involucradas en ellos cuya identidad es distinta a la de los actores que participan en la película, entonces parece que su conducta en muchas ocasiones debería ser otra. Pero como uno no va al cine a ver *Nosferatu* portando un crucifijo que le permita mantener alejado al monstruo, entonces se diría que en realidad no cree que tenga ante sí a un vampiro o, alternativamente, que su creencia en que tiene ante sí a un vampiro no es como la que pueda tener acerca de que esa noche hay luna llena. Siguiendo la misma línea, es también difícil de aceptar que, si su incredulidad queda en suspenso por consumir una ficción, uno pueda interesarse por cuestiones como los encuadres de cámara de una película, el doble sentido de algunos diálogos o la dicción de los actores en vez de llamar a la policía, presentar una denuncia o huir de la sala para ponerse a salvo. El placer o el deleite que una ficción pueda proporcionar requieren que la persona que la consume no se la tome completamente en serio, es decir, que la persona que la consume no sea ajena al carácter de ficción de aquello que percibe desde la butaca de un cine o de un teatro. Si el compromiso emotivo con la ficción se

explica sobre la base de la desaparición momentánea de la incredulidad, ¿cómo pueden resultar determinadas ficciones atrayentes para el público? Carroll observa que, si la desaparición momentánea de la incredulidad explicara correctamente las reacciones emotivas a la ficción, “el terror sería demasiado perturbador para todo el mundo salvo para los héroes, los masoquistas consumados y los asesinos profesionales de vampiros” (p. 143).

Un giro que, con el fin de esquivar las dificultades que acaban de exponerse, acaso pueda dar un hipotético partidario de esta manera de resolver el problema del compromiso emotivo con la ficción consiste en presentar la suspensión momentánea de la incredulidad no como una especie de insensible sucumbir a un hechizo, sino como el producto de una decisión voluntaria del sujeto. En esta sofisticación de la teoría, el sujeto se desprende de aquellos conocimientos que obstaculizan su compromiso emotivo con la ficción; el sujeto renuncia a su convicción de que las entidades de ficción no existen y de que las situaciones dramáticas y los actos lingüísticos de los actores que dan órdenes o amenazan no se dan en la realidad, y entonces sus reacciones emotivas pueden ser las mismas que si las entidades de ficción existieran y las situaciones dramáticas y los actos

lingüísticos de los actores se dieran en la realidad. Pero este recurso a la voluntariedad de la suspensión de la incredulidad no debería darle demasiadas esperanzas a aquél que lo adoptara, puesto que ¿caso la persona emotivamente comprometida con la ficción recuerda haber optado en algún momento por desprenderse de sus prevenciones epistémicas? Y, si se arguyera que esa decisión tiene lugar en un plano inconsciente, entonces ¿caso podría considerarse voluntaria? Asimismo, yendo más allá, parece que, al entender la suspensión momentánea de la incredulidad como voluntaria, se supone que uno puede creer algo a voluntad al igual que puede chasquear los dedos a voluntad o estar cinco segundos sin parpadear a voluntad. Ahora bien, con toda probabilidad, no basta con querer creer algo para creerlo, como eso fuera lo mismo que chasquear los dedos o que estar cinco segundos sin parpadear. Dice Carroll: “La creencia no es algo que nosotros añadamos, mediante un acto de voluntad, a las proposiciones que entendemos” (p. 147). Es decir, entender una proposición y considerar su verdad conveniente o beneficiosa para la realización de los propios intereses o deseos no desencadena por sí solo la correspondiente creencia.

Pero el partidario de la suspensión momentánea de la incredulidad como producto de una decisión voluntaria del sujeto puede intentar



darle otra vuelta de tuerca a su planteamiento: ¿no puede ser que la voluntariedad de la creencia en la realidad de la ficción sea indirecta? Aunque uno no pueda creer a voluntad de la misma manera en la que se dice que chasquea los dedos a voluntad o que está cinco segundos sin parpadear a voluntad, acaso al someterse a los recursos escénicos, dramáticos y literarios característicos de la comunicación de ficciones que, de acuerdo con la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad, hacen que insensiblemente deponga sus armas epistémicas, uno crea voluntariamente en la realidad de la ficción sólo que, en vez de directamente, dando un rodeo. Este recurso, en todo caso, parece resituar la cuestión en el punto en el que se encontraba antes de empezar a poner a prueba la introducción de la voluntariedad a propósito de la suspensión momentánea de la incredulidad, por lo que pueden esgrimirse en su contra las objeciones ya conocidas. Por lo demás, ya sea la suspensión momentánea de la incredulidad directa o indirectamente voluntaria, el sujeto no puede tomar la decisión de creer en la realidad de la ficción si no es partiendo del conocimiento de que aquello que tiene ante sí es una ficción. Es decir, para querer suspender la incredulidad con respecto a que Nosferatu existe es necesario contar previamente con la creencia en que Nosferatu no existe o, si se prefiere, con la creencia en que Nosferatu es una entidad ficticia. Así, pues, la teoría

de la suspensión momentánea de la incredulidad entendida como voluntaria no permite resolver la contradicción de partida.

### **Walton y la teoría de la emotividad ante la ficción como simulación**

Con esto se le cierra el paso al intento de explicar el funcionamiento de las creencias religiosas mediante la equiparación entre el creyente religioso y el consumidor de una ficción emotivamente comprometido con ella en tanto que cree genuinamente en la realidad de aquello que narra una novela, representa una pintura o acontece en el escenario de un teatro. Si se deshace la analogía en este sentido, la aplicación de la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad al campo de la religión se revela fallida. Ahora bien, no parece que haya todavía por qué abandonar el terreno que se está explorando, no por lo menos sin examinar un intento adicional de explicar aquellos aspectos que sugieren la existencia de algunas semejanzas entre el creyente religioso y el consumidor emotivo de una ficción. Si la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad se ha presentado como encaminada a resolver la paradoja asociada con el consumo emotivo de ficciones poniendo en cuestión una de las premisas que confluyen en ella, la teoría que se expondrá a continuación concentra sus fuerzas en minar la otra

premisa; es decir, si la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad ponía en cuestión que la persona que reacciona emotivamente a una ficción no crea en que la representación pictórica o dramática a la que asiste consiste en sucesos reales, de tal manera que la permeabilidad psíquica del consumidor de ficciones dejara de ser problemática, la teoría que se expondrá a continuación pretende desactivar la paradoja atacando la autenticidad de las reacciones emotivas a la ficción, con lo que la incredulidad de una persona no quedaría en suspenso mientras consume una ficción, pero sus reacciones emotivas tampoco serían más que aparentes.

Negar que una persona manifieste auténticas reacciones emotivas mientras consume una ficción proporciona la siguiente ventaja: si las reacciones emotivas a la ficción son sólo la apariencia de reacciones emotivas, entonces ya no tienen por qué darse las creencias imprescindibles para que haya reacciones emotivas. Uno puede reaccionar emotivamente a la ficción aunque no crea en la existencia de los personajes de una película ni en que la representación de una obra de teatro se corresponda con situaciones reales porque sus reacciones emotivas son sólo la apariencia de reacciones emotivas. Kendall Walton (1978) adopta esta estrategia como base para desarrollar su postura acerca de la paradoja. Para Walton, las

reacciones emotivas del consumidor de una ficción son sólo aparentes en tanto que forman parte de una simulación o ejercicio de *hacer como que* algo existe o está ocurriendo en la realidad. En algún sentido que más adelante se aclarará y matizará, el consumidor emotivo de una ficción se asemeja al actor que está interpretando a un personaje. Walton presenta la paradoja a partir de la constatación de la existencia de una peculiar asimetría entre lo físico y lo psíquico en cuanto concierne a la interacción entre la ficción y la realidad: mientras que una barrera infranqueable impide la interacción física entre la ficción y la realidad, con respecto a las interacciones psíquicas esa barrera desaparece, puesto que, si bien el espectador de una película no puede salvar a la víctima de un villano ni unirse al héroe que lo combate, sí puede envidiar a Bruce Wayne, compadecerse de Ana Ozores o asustarse de Nosferatu.

Walton expone su propuesta a partir del ejemplo de un espectador, Carlos, que asiste desde la butaca de un cine a la proyección de una película de terror en la que aparece un gigantesco limaco verde que avanza por la ciudad y va destruyéndolo todo a su paso. Carlos no puede oponerle resistencia física alguna al limaco verde ni el limaco verde puede devorar a Carlos. Por supuesto, Carlos puede ignorar que la criatura viscosa en cuestión no representa ningún peligro para

él, interpretar las imágenes que contempla como una pieza informativa audiovisual y equiparar al limaco verde con un atracador que pueda estar acechándole a la salida del cine. Pero la situación en la que se inspira Walton no encaja en ese esquema, el cual, por lo demás, sugiere afinidad con el intento de resolver la paradoja sobre la base de la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad. En vez de eso, Walton establece que, ante la imagen en movimiento del limaco verde arrastrándose por las calles, Carlos no ignora el contexto de contemplación de una ficción en el que se encuentra. Sentado en su butaca, Carlos sabe que el limaco verde no constituye ninguna amenaza para él merced a la discontinuidad existente entre el mundo real y el mundo imaginario de la ficción, discontinuidad que, al contrario de lo que pretende la teoría de la suspensión momentánea de la incredulidad, las técnicas de verosimilitud aplicadas en la elaboración de la película no permiten salvar. Pero Walton observa que, aun en esa situación, Carlos parece tener miedo:

He says that he is afraid, and he is in a state which is undeniably similar [...] to that of a person who is frightened of a pending real-world disaster. His muscles are tensed, he clutches his chair, his pulse quickens, his adrenalin flows. [Dice que tiene miedo, y se encuentra en un estado que es indudablemente similar (...) al de una persona que está asustada por la posibilidad de un desastre que afecte al mundo real. Sus músculos están

tensos, se agarra con fuerza a la silla, sus pulsaciones aumentan, se le dispara la adrenalina] (p. 6).

Walton elude identificar a Carlos como sujeto de lo que comúnmente se entiende por miedo: Carlos no deja de ser consciente de que el limaco verde no es más que un ingenio mecánico de reducidas dimensiones que destruye a su paso los edificios cartón piedra de una maqueta, pero el miedo ordinario implica la creencia en un peligro real, en una posibilidad amenazante; por eso Walton llama ‘cuasi-miedo’ al estado mental de Carlos en tanto que emotivamente comprometido con la ficción del limaco verde. El ‘cuasi-miedo’ de Carlos comprende aspectos fisiológicos —como el aumento de sus pulsaciones— y aspectos psicológicos —como el sentimiento de miedo— que constituyen las reacciones emotivas a la ficción. Podría ser que Carlos creyera débil o parcialmente en la realidad de la imagen en movimiento que ve en la pantalla, es decir, que sólo creyera *a medias* en que el limaco verde supone un peligro real para él, de tal manera que sus reacciones emotivas no vayan más allá de un umbral determinado por la intensidad de su creencia; ahora bien, aun si éste fuera el caso, debería bastar con la mera sospecha para que Carlos no se quedara sentado en su butaca y decidiera proteger su vida tomando algunas precauciones, es decir, para que hiciera lo

mismo que haría si no estuviera contemplando una ficción: “Even a hesitant belief [...] would induce any normal person seriously to consider calling the police and warning his family” [“Incluso una creencia vacilante (...) induciría a cualquier persona normal a considerar seriamente llamar a la policía y avisar a su familia”] (p. 7). Walton se anticipa también a la objeción de que la creencia de Carlos en la existencia del limaco verde es una creencia visceral semejante a la que pueda tener una persona con miedo a volar aun estando familiarizada con las estadísticas de las que se desprende que el avión es un medio de transporte seguro: el viajero con la creencia visceral en que volar es peligroso despliega la conducta que se espera de alguien con miedo a volar, una conducta que resulta de la conjunción de la creencia en que volar es peligroso con el deseo de seguir viviendo, pero Carlos ni siquiera llega a plantearse dejar la sala, correr a esconderse en el sótano de su casa o llamar al ejército; aquello que sugiere que Carlos cree en la existencia del limaco verde son sus reacciones emotivas, las cuales son espontáneas y no el producto de la decisión de una persona aterrorizada.

### *Ficción y analogías*

¿Cuál es entonces la propuesta de solución de Walton?, ¿cómo se articula? Ya se ha adelantado que Walton niega que el sujeto que manifiesta reacciones emotivas a la ficción crea en la realidad de las entidades y situaciones que aparecen en el escenario de un teatro o se reflejan en la pantalla de un cine. Un célebre ejemplo de Walton para introducir la cuestión puede resultar elocuente: Walton explica su postura estableciendo una analogía entre el consumidor emotivo de una ficción y los niños que participan en un juego en el que pequeñas masas de barro hacen las veces de pasteles. Este juego con masas de barro determina la existencia de proposiciones cuya verdad se simula o que son, si se prefiere, verdaderas dentro de los límites del juego. Que un niño se una al juego con masas de barro de sus compañeros implica que simule admitir o que haga como si admitiera la verdad de enunciados como puedan ser “Hay tres pasteles aquí” —cuando encuentra tres masas de barro— o “El pastel está listo” —cuando otro participante en el juego pone una masa de barro en un plato—. A estas proposiciones que son verdaderas dentro de los límites del juego Walton las llama, de acuerdo con la traducción de Manuel García-Carpintero (v. en 2016, p. 59), verdades *fictivas*, y las caracteriza diciendo que son creaciones humanas y que se agrupan



constituyendo mundos fictivos. En el juego con masas de barro los niños participantes pueden descubrir verdades fictivas hasta ese momento desconocidas: “It can be make-believe that there is a pie in the oven without anyone’s imagining that there is. This will be so if there is a glob in the crate which no one knows about” [“Puede formar parte de la simulación que haya un pastel en el horno sin que nadie se lo imagine. Esto ocurriría si hubiera una masa de barro en un cajón sin que nadie se diera cuenta”] (Walton 1978, p. 11).

Para Walton, las ficciones son lógicamente análogas al juego con masas de barro: en las ficciones protagonizadas por Drácula hay una criatura mitad viva mitad muerta que se alimenta de sangre y habita en un castillo emplazado en algún lugar de la cordillera de los Cárpatos, y esto constituye una sucesión de verdades fictivas que forman parte de un mundo fictivo. Descripciones como “el autor del *Necronomicón*” o “el escudero de don Quijote” tienen, por su parte, referentes fictivos al margen de que filósofos como Michael Jubien (2009) hayan argumentado convincentemente a favor de la necesaria inexistencia de las entidades de ficción —en el caso de Jubien, sobre la base de su concepto de “categoría”<sup>14</sup>—. El consumidor emotivo de

---

<sup>14</sup> Jubien sostiene que la categoría de un nombre propio es aquella propiedad que un objeto debe poseer para que se le aplique el nombre. La categoría de un nombre

una ficción participa en un juego del mismo tipo que el de los niños que toman por pasteles lo que no son sino masas de barro: si participar en el juego de las masas de barro como pasteles implica hacer como si se admitiera la verdad de determinadas proposiciones, consumir emotivamente una ficción implica simular la realidad en el mundo de las verdades fictivas generadas alrededor de la obra, por lo que bien puede compararse a Carlos con los niños que se unen para jugar a que las masas de barro son pasteles. La situación en la que se encuentra el consumidor emotivo de una ficción tiene lo mismo aspectos en común que notables diferencias con la del actor subido a un escenario en el curso de una representación teatral. Al igual que Carlos, el actor que encarna a un personaje de ficción participa en un juego: el actor puede hacer como si él mismo fuera Julio César y sus

---

propio se caracteriza porque debe sobrevivir como ejemplificada por el referente del nombre en cualesquiera situaciones contrafácticas para que mediante el nombre siga designándose al mismo objeto. En una situación contrafáctica en la que el objeto deja de tener esa propiedad especial, el nombre deja de aplicársele (v. en Jubien 2009, p. 132). Dice Jubien que si 'Daffy' es el nombre de una estatua, y esa estatua se fundiera y quedara convertida en un cubo o en una masa informe, entonces ya no se le aplicaría el nombre: Daffy habría dejado de existir (p. 133). La categoría de 'Daffy' es *estatua*. Pues bien, Jubien sugiere que la categoría del nombre propio 'Velma', con el que Raymond Chandler designa a un personaje femenino de su novela *Adiós, muñeca*, es *persona ficticia* (p. 165). Eso quiere decir que, para que Velma existiera, un ser humano de carne y hueso tendría que ser ficticio, cosa que Jubien considera absurda (p. 166). El nombre propio 'Velma' necesariamente no tiene referente; la persona ficticia Velma necesariamente no existe.

compañeros de reparto Bruto, Casio y Marco Antonio, como si profiriera ruegos, lamentos y advertencias. Pero mientras que las verdades fictivas alrededor del actor vienen dadas por la conducta que despliega en el escenario, Carlos no se exhibe ante un público, no pretende comunicarle verdades fictivas a un grupo de espectadores. Si el actor simula dar órdenes, hacer promesas o lanzar amenazas, Carlos simula que hay un limaco verde que se arrastra por las calles y va destruyéndolo todo a su paso. Lo que genera la simulación del actor son sus preferencias lingüísticas y sus movimientos en el escenario, pero lo que genera la simulación de Carlos es su estado mental, es decir, su estado de cuasi-miedo o de miedo simulado que se origina porque sabe que simuladamente tiene ante sí al limaco verde.

### **Repercusión en relación a las creencias religiosas**

La exposición anterior de la teoría de Walton acerca de la ficción ha debido proporcionar los materiales necesarios para elaborar una concepción de la autoadscripción de la creencia en que  $p$  y de la aserción de que  $p$  cuando  $p$  es el contenido de una creencia religiosa que sea compatible con la manera antirrealista que se ha propuesto de entender la transparencia: puede ser que las aserciones y

autoadscripciones del creyente religioso se den en unas condiciones que puedan especificarse como simuladas a semejanza de las reacciones emotivas de Carlos en el ejemplo de Walton. Así, pues, ser un creyente religioso es como jugar a un juego de simulación con unas características determinadas. A partir de un miedo simulado, Carlos reacciona de una manera simuladamente emotiva a la contemplación de una ficción: ¿no puede ser acaso que el creyente religioso haga algo parecido con su religiosidad mediante aserciones y autoadscripciones de creencia?, ¿no puede ser que el creyente religioso admita la transustanciación, la metempsicosis o la resurrección de la carne como un requisito que debe cumplir si quiere participar en un juego de simulación? Al igual que suponen un miedo simulado, las reacciones emotivas de Carlos pueden suponer una creencia simulada en la existencia de una amenaza en la figura del monstruo que aparece en la pantalla; es decir, puede decirse que, al simular en sus reacciones emotivas una conducta típica del sujeto de una creencia, Carlos también simula que es el sujeto de una creencia, también simula una creencia.

Es clave aquí tener en cuenta que un aspecto destacado de la teoría de Walton es su facilidad para coordinarse con una teoría de los actos ilocucionarios en la ficción. Searle (1975) sostiene que los agentes

que elaboran una ficción o que intervienen en su representación simulan que están realizando determinados actos ilocucionarios (v. en García-Carpintero 2016, pp. 48-9): el autor de una novela simula que está realizando actos ilocucionarios por lo general relacionados con la narración de hechos —actos ilocucionarios como describir, explicar o caracterizar—, mientras que el actor que participa en una obra de teatro simula con más frecuencia que está realizando, además de los actos ilocucionarios típicos del autor de una novela, otros actos ilocucionarios asociados con las relaciones interpersonales, como puedan ser hacer promesas, reprender a alguien o lanzar amenazas. Walton llega a sugerir en algún momento el vínculo entre su teoría y la teoría de Searle acerca de los actos ilocucionarios en la ficción: “Charles is doing just what actors do, *pretending* to make an assertion. He is pretending to assert (seriously) that the slime is headed his way” [“Carlos hace simplemente lo mismo que los actores al *simular* que hace una aseveración. Simula que asevera (seriamente) que el limaco se dirige hacia él”] (p. 19). Carlos puede proferir exclamaciones de advertencia como “¡Cuidado, ya viene!” si, por ejemplo, está en el cine en compañía de amigos; pero esas exclamaciones no son más que un elemento de la simulación: el tono de alarma de la proferencia se volvería absurdo si a continuación

Carlos añadiera una referencia al carácter de simulación del limaco verde o al carácter fictivo de la verdad de que hay un peligro.

Al hilo de la ficción no sólo se simulan reacciones emotivas, sino también actos ilocucionarios. Acaso pueda servir esto para entender no sólo la emotividad religiosa asociada con los estados de devoción, sino también las autoadscripciones de creencia y las aserciones fácticas con las que el creyente religioso manifiesta sus adhesiones doxásticas. La idea es que los esquemas de Walton combinados con la teoría de Searle acerca de la dimensión ilocucionaria del lenguaje en la elaboración y comunicación de ficciones pueden proporcionar un modelo con el que abordar determinados aspectos de la conducta lingüística del creyente religioso. Parece haber en el culto religioso un repertorio de reacciones emotivas que manifiesta el creyente: la solemne reproducción de fórmulas corporales milenarias, la materialización de la divinidad en la arquitectura del templo, las estatuas, tallas en madera e imágenes... Todo ello le da al culto un aspecto teatral. El creyente religioso puede entenderse entonces como el participante en un juego de simulación que puede traducirse, por ejemplo, en hacer como si determinados objetos estuvieran revestidos de unas cualidades especiales que restringieran la posibilidad de que una persona cualquiera los toque o se acerque a

ellos. En un plano más específico, el creyente católico simula que determinadas fórmulas lingüísticas del sacerdote bastan para que el vino de la eucaristía se convierta en sangre; por supuesto, el creyente católico es consciente de que un análisis científico arrojaría como resultado que la composición química del líquido en el que el sacerdote moja la oblea coincide con la del vino y no con la de la sangre, pero no parece que su adhesión doxástica se tambalee por ello, puesto que esa adhesión doxástica es simulada. Pero además de inhibiciones físicas o fórmulas corporales, la simulación de la creencia abarca la conducta lingüística del sujeto: la conducta lingüística religiosa es una conducta simulada; parte de la conducta que debe simularse cuando se simula una creencia es lingüística; y esa simulación mediante el lenguaje de la conducta lingüística típica de una creencia incluye tanto autoadscripciones simuladas de creencia como aserciones fácticas simuladas, preferencias simuladas en apariencia indiscernibles de las sinceras. Aquí puede mantener su vigencia la idea tomada de Wittgenstein (1988a, pp. 437-8) acerca de la equivalencia en cuanto a su uso entre la autoadscripción de la creencia en que  $p$  y la aserción de  $p$ : “Creo que esto es así” tiene un uso análogo al de “Esto es así” —el mismo contenido sin referencia alguna al sujeto que lo profiere—. Pero entonces las condiciones que autorizan su uso deben ser las mismas en un caso que en el otro:

cuando  $p$  es que el vino de la eucaristía es la sangre de Cristo o que el alma sobrevive a la muerte biológica y va a asentarse en otro cuerpo, la autoadscripción de la creencia en que  $p$  y la aserción de que  $p$  están permitidas porque forman parte de una simulación de creencia asociada con la participación en el juego de la religión: ser católico incluye entre otras cosas admitir simuladamente que en la eucaristía el vino es la sangre de Cristo y el pan es el cuerpo de Cristo, mientras que para ser pitagórico había que simular la creencia en que las almas de los muertos podían instalarse en otros cuerpos, lo que implicaba, por ejemplo, abstenerse de comer carne.

Es decir, el hablante está autorizado a autoadscribirse una creencia religiosa y a aseverar su contenido como parte de un juego de simulación: ahí se dan las condiciones que permiten la preferencia del contenido de una creencia religiosa y la autoadscripción de la creencia religiosa. Las preferencias religiosas, ya vayan en forma de aserción o de autoadscripción de creencia, cobran en esas condiciones un sentido. Asimismo, la utilidad de las preferencias religiosas para el hablante puede venir dada por su carácter de marcas de pertenencia: las preferencias religiosas pueden ser un recurso del que dispone el hablante para manifestar que forma parte de una comunidad enraizada en la coincidencia de sus miembros en cuanto a una visión



del mundo, un conjunto de valores o la adhesión a determinados modelos de conducta. Que no haya hechos por comparación con los cuales pueda determinarse la verdad de una creencia religiosa no tiene por qué ser grave para la vida del creyente. La relevancia existencial de la religión no viene dada porque sus dogmas sean verdaderos, sino, a la manera de las ordinariamente consideradas ficciones, por la inspiración o el sentido que pueda proporcionar.

Así, pues, de poner en contacto el problema de la transparencia antirrealista con un marco teológico ficcionalista resulta una propuesta de solución a primera vista válida. Por supuesto, no pretende ser éste un hallazgo definitivo, pero sí acaso constituir una ejemplificación de en qué condiciones puede estar autorizado el hablante a efectuar aserciones y autoadscripciones de creencia en materia religiosa. Cabe considerar llegado este punto que el trabajo ha cumplido su objetivo final: se ha establecido un concepto antirrealista de transparencia que ha recibido una definición general y se ha desarrollado a partir de la adopción de un marco teológico ficcionalista. Esta propuesta de solución depende y se nutre de una concepción específica de las creencias religiosas que tiende a asimilarlas a relatos cuya importancia no reside en que proporcionen información acerca de la realidad, sino en cómo pueden afectar al

creyente en su manera de ver el mundo. Esta postura puede recordar a la célebre frase con la que George Santayana (2009) caracteriza a las grandes religiones como “cuentos de hadas de la conciencia” (p. 8). El propio Santayana considera que la religión es un producto de la imaginación humana: “I knew that my parents regarded all religion as a work of human imagination: and I agreed, and still agree, with them there” [“Sabía que mis padres consideraban que toda religión es una obra de la imaginación humana: y en esto estaba, y aún estoy, de acuerdo con ellos”] (p. 7). Pero de esto excluye Santayana cualesquiera implicaciones negativas; como apunta Garrido (2002, p. 18), para Santayana el valor de la religión reside en la felicidad que proporciona: la religión tiene un valor simbólico, es necesaria. Y la apropiación de ese valor simbólico se apoya en la previa admisión de la inviabilidad de entender la religión en su sentido literal. Si uno obedece a un patrón de juicio evidencialista, la religión puede parecer falaz. Pero el descrédito de la religión erigido sobre esa condena supone que se agote en la gélida letra bajo la que no alienta el susurro de corazón alguno. La imaginación encauza la aspiración de infinito del ser humano, aspiración insatisfecha merced a la indiferencia de la naturaleza ante la conciencia de la incompletud propia y del mundo.

Podría argüirse que puede haber aquí una semejanza entre la filosofía y la religión. José Ortega y Gasset (2003, pp. 76-7) observa que la filosofía parte de la constatación del grito de mutiladas con el que atruenan las cosas, de la percepción de que las cosas no se *bastan* a sí mismas. Pero hay también una diferencia crucial que no puede pasarse por alto: la filosofía, al proceder mediante conceptos y eludir la imaginación, crea un sistema de abstracciones con el que se aliena el interés del ser humano común; la religión, en cambio, seduce con la vivacidad de sus imágenes, atrae con la luminosidad de sus revestimientos carnales; y acaso su mensaje reciba una comprensión adecuada si se aborda con una cálida, generosa y resignada compasión.

## CONCLUSIÓN

Hay que reseñar un trasfondo que ha estado latiendo a lo largo de los capítulos precedentes, un trasfondo cuya consideración, al margen de los humildes méritos que puedan reconocérsele al planteamiento de un problema hasta ahora aparentemente inexplorado y a la por lo demás perfectamente cuestionable propuesta de solución que se le ha dado, permite reforzar la unidad del trabajo y ampliar su sentido poniéndolo en relación con algunas cuestiones enraizadas en la historia de la filosofía. Se han señalado las insuficiencias de la concepción evidencialista de la legitimidad doxástica en varias de sus formulaciones. La pretensión de hegemonía epistemológica que sugieren las vehementes exhortaciones de Clifford a creer sólo aquello que cuente con un respaldo suficiente en la evidencia prescindiendo de la consideración de cualesquiera atenuantes o modulaciones empíricas se ajusta a la forma de un imperativo categórico kantiano: el imperativo doxástico de Clifford ordena incondicionadamente. Pero si creer en proporción a la evidencia es, a la manera de Clifford, un deber moral, entonces el sujeto al que el mandato vincula debe ser libre de vulnerarlo observando una conducta doxástica irracional. En contra de esta articulación del

principio evidencialista de legitimidad doxástica, se ha distinguido otra que invoca el concepto de creencia: Adler sostiene que el concepto de creencia impone determinadas condiciones lógicas que un sujeto tiene que cumplir si quiere tener una creencia, es decir, el sujeto no puede considerarse a sí mismo como portador de una creencia —no puede autoadscribirse sin mendacidad una creencia— a no ser que reconozca que cuenta para ello con un respaldo suficiente en la evidencia; la imposibilidad de creer algo si no es sobre la base de una evidencia suficiente es conceptual. El modelo de Adler colisiona con la aparente discontinuidad en algunos casos entre la constatación por el agente doxástico de que una de sus creencias no encuentra respaldo alguno en la evidencia o contradice la evidencia y el abandono de la creencia.

El concepto de transparencia se introduce al hilo de la concepción del otro autor al que se ubica dentro del marco del evidencialismo conceptual: Shah parte de la consideración de la transparencia como fenómeno epistemológicamente neutral, es decir, que se presenta con independencia de la sofisticación filosófica del sujeto. A diferencia de Adler, Shah distingue los contextos deliberativo y no deliberativo de formación de creencias: la prescripción evidencialista viene dada por el concepto de creencia y se impone allí donde interviene el concepto

de creencia. En la deliberación personal acerca de qué creer, la prescripción evidencialista se da como transparencia: el sujeto de la deliberación personal acerca de qué creer adopta la creencia en que  $p$  sobre la base de aquellas consideraciones que tome como relevantes para determinar si  $p$  es el caso. Y esas consideraciones tienen un carácter de evidencia, la cual no es algo unívoco, sino siempre *para alguien*. Se ha vertido como objeción en contra de la concepción de Shah la inadecuación formal de su modelo de deliberación doxástica.

Pues bien, ninguno de los tres esquemas evidencialistas distinguidos en los párrafos precedentes parece capaz de integrar determinadas creencias que se caracterizan por su falta de proporción con la evidencia. El filósofo evidencialista puede responder pronunciando una sentencia de condena en contra de las creencias que un agente doxástico mantiene sin importar su insuficiencia epistémica. Pero esas creencias pueden servir también para arrojar luz sobre los límites del evidencialismo arrumbando su pretensión de hegemonía epistemológica. Lo que parece manifestarse aquí es la existencia de una radical discontinuidad, de una escisión intelectualista entre los estándares de racionalidad y lo realmente existente, una separación, al fin y al cabo, entre la ciencia y la vida. En este sentido, una crítica que puede hacerse en contra del evidencialismo es análoga a la que

puede recibir Spinoza a partir de algunos aspectos de su filosofía. Gilles Deleuze (2001, pp. 28-31) sostiene que Spinoza elabora una epistemología sobre la base del carácter ilusorio de las representaciones de la conciencia. Spinoza, dando por buena la versión de Deleuze, sostiene que la conciencia invierte el orden natural de la relación entre causas y efectos y produce las ilusiones de libertad, finalidad y divinidad personal. Y, junto con la libertad y la deidad creadora y volente, Spinoza niega los conceptos trascendentales, que no son otra cosa que prejuicios (cfr. *Ética*, I, apéndice). Es decir, para Spinoza la conciencia urde ficciones sin valor epistémico. El problema de esto es que las ficciones de la conciencia cuya inadecuación denuncia Spinoza pueden entenderse también no como errores que haya que extirpar, sino como dispositivos de sentido, como instrumentos humanos destinados a conjurar la gravedad del abismo de lo absurdo (cfr. Neira 2010, pp. 7-9). ¿No cabe acaso plantearse la misma crítica a propósito de la pretensión evidencialista de constituir una epistemología hegemónica? Al tratar de depurar el bagaje doxástico del agente racional de acuerdo con un criterio de adecuación a las razones epistémicas disponibles, ¿acaso el evidencialismo no corre el riesgo de dejar al sujeto en una situación existencialmente intolerable?, ¿vale la

pena observar una absoluta rectitud epistémica si es al precio de rendirse al sinsentido de la existencia?

Es importante destacar que esta potente crítica de Spinoza a las representaciones antropomorfas puede considerarse enraizada en lo que Eduardo Nicol (2005) caracteriza como “la conciencia de una inautenticidad vital, componente de la desesperación del hombre moderno” (p. 22). Nicol observa que, al definirse como pura razón, el hombre moderno se mutila, se aliena de una parte significativa de su ser. Pero el hombre moderno también se queda sin el mundo, también pierde el mundo, puesto que desvaloriza su experiencia inmediata de las cosas que le rodean. La modernidad filosófica le niega a la experiencia el carácter de realidad verdadera. La crítica racional decreta la falsedad de las representaciones de la conciencia y deja al hombre asomado a un universo cuya implacable verdad reside más allá de lo que alcanza su engañosa conciencia, ante una trágica, lacerante escisión entre el sentido y la verdad, de ahí acaso el interés spinozista por lo que se asemeja a una ética de salvación personal establecida en este caso sobre la base de un amor necesariamente no correspondido, un amor intelectual que no espera amor como respuesta.



Tanto merced a objeciones de detalle planteadas con respecto a modulaciones concretas como a su insuficiencia explicativa, el modelo evidencialista de legitimidad doxástica resulta insatisfactorio. Ahora bien, si la transparencia, el fenómeno cuya consideración se introduce al hilo de la concepción de Shah, es epistemológicamente neutral, el evidencialismo puede no arrastrarla en su caída. Una transparencia no evidencialista debería poder predicarse de aquellas creencias de encaje problemático en el modelo evidencialista de legitimidad doxástica, creencias que encuentran su caso extremo en la religión. A partir de ahí se ha intentado establecer una formulación de la transparencia capaz de predicarse de las creencias religiosas, una formulación de la transparencia que no implique un trasfondo epistemológico evidencialista.

La primera posibilidad que se ha explorado parte de la distinción entre la epistemología ambiciosa y la epistemología modesta: mientras que la epistemología ambiciosa declara ilegítima cualquier creencia que no supere un umbral de adecuación a la evidencia, la epistemología modesta rechaza formular un criterio universal que toda creencia tenga que cumplir para ser doxásticamente válida; mientras que la epistemología ambiciosa insta una prevención sistemática con respecto a la legitimidad de las creencias, la

epistemología modesta sostiene que toda creencia es epistémicamente inocente a no ser que se demuestre lo contrario. Si se prefiere la epistemología modesta antes que la epistemología ambiciosa, no es sólo porque la epistemología ambiciosa se asimile con el evidencialismo y tenga que arrostrar las mismas objeciones que el evidencialismo, sino también debido a su carácter tolerante: para la epistemología modesta es legítima toda conducta doxástica que no esté expresamente prohibida, mientras que para la epistemología ambiciosa sólo es legítimo aquello que está expresamente autorizado.

Se ha presentado sobre la base de una epistemología una formulación de la transparencia que podría predicarse de las creencias religiosas. Al margen de cuáles fueran los detalles específicos de su contenido, algunas dificultades relacionadas con su realismo semántico subyacente invitan a ensayar otro modelo: la articulación lingüística del contenido de una creencia religiosa en forma de aserción no parece cualificar el mundo —en concordancia con esto, Newman sostiene que el asentimiento religioso es incondicional en vez del producto de una inferencia—. La epistemología modesta establece como límite a la libertad doxástica del sujeto la falsedad de sus creencias, y es dudoso que las creencias religiosas puedan estar afectadas por ese tipo de normatividad; como consecuencia de ello, se

ha buscado una solución antirrealista, una solución que prescindiera de la consideración de si el contenido de una creencia es verdadero o falso como fundamento de normatividad doxástica. Se ha indagado en la posibilidad de establecer unas condiciones ligadas a la práctica lingüística cotidiana en las que la aserción del contenido de una creencia religiosa esté permitida o justificada. Si, tal como sugiere Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, la autoadscripción de una creencia y la aserción de su contenido tienen usos análogos —son semánticamente análogos—, resulta que las condiciones que autorizan la aserción del contenido de una creencia religiosa deben ser las mismas que autoricen la autoadscripción de la correspondiente creencia. Como formulación antirrealista de la transparencia se ha propuesto la identidad en cuanto a sus condiciones de aseverabilidad de la autoadscripción de una creencia y de su aserción sin verbo que introduzca referencia alguna al sujeto. Dar cuerpo a esa formulación, concretarla especificando cuáles son las circunstancias de aserción y autoadscripción es la tarea que se ha intentado realizar en el último capítulo del trabajo. El resultado de esa tarea pretende ser una articulación posible que puede recibir la formulación antirrealista de la transparencia. Lo importante de la religión, su valor, no viene dado porque sus contenidos doctrinales sean verdaderos, sino por su relevancia existencial. Ahí reside la conexión entre la religión y la

ficción, y ahí se inspira el intento de desarrollar la formulación antirrealista de la transparencia mediante la búsqueda de semejanzas entre la creencia religiosa y la comunicación de ficciones. Hasta aquí llega la revisable propuesta de solución que ofrece este trabajo, al cual acaso pueda añadirse, como sobre estas líneas se ha sugerido, una modesta reivindicación de la vida, no ya de la religión, como fuente de sentido.

## Referencias

- Adler, Jonathan. 2002. *Belief's Own Ethics*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Adler, Jonathan y Michael Hicks. 2013. "Non-Evidential Reasons to Believe". En *The Aim of Belief*, editado por Timothy Chan, 140-66. Oxford: Oxford University Press.
- Alston, William. 1983. "Christian Experience and Christian Belief". En *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, editado por Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstorff, 103-35. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Amesbury, Richard. "Fideism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (invierno de 2016 [consultado el 25 de diciembre de 2016]), editado por Edward N. Zalta: disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/fideism>.

- Anselmo de Canterbury. 2009. *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*. Introducción y traducción a cargo de Julián Velarde Lombraña. Madrid: Tecnos.
- Austin, John. 2005. "Emisiones realizativas". En *La búsqueda del significado*, editado por Luis M. Valdés-Villanueva, 415-30. Madrid: Tecnos.
- Baldwin, Thomas, ed. 1993. *G. E. Moore: Selected Writings*. London: Routledge.
- Bishop, John. 2007. *Believing by Faith. An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*. Oxford: Clarendon Press.
- Boghossian, Paul. 1994. "The Transparency of Mental Content". *Philosophical Perspectives* 8 (Logic and Language): 33-50.
- Borges, Jorge Luis. 1991. Prólogo a *Hojas de hierba*, de Walt Whitman, 7-11. Barcelona: Lumen.
- Broncano, Fernando y Jesús Vega. 2009. "Las fuentes de la normatividad epistémica". En *Cuestiones de Teoría del Conocimiento*, coordinado por Daniel Quesada, 77-111. Madrid: Tecnos.

- Camus, Albert. 1999. *El mito de Sísifo*. Traducción de Esther Benítez. Madrid: Alianza.
- Carroll, Noël. 2005. *Filosofía del terror o paradojas del corazón*. Traducción de Gerard Vilar. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Carruthers, Peter. 1990. *The Metaphysics of the Tractatus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford, William K. 2003. "La ética de la creencia". En *La voluntad de creer: un debate sobre la ética de la creencia*, editado por Luis M. Valdés-Villanueva, traducido por Lorena Villamil García, 91-135. Madrid: Tecnos.
- Copleston, Frederick. 2004. *De Fichte a Nietzsche*. Vol. 7 de *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Davidson, Donald. 1986. "A Nice Derangement of Epitaphs". En *Philosophical Grounds of Rationality*, editado por Richard Grandy y Richard Warner, 157-74. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Knowing One's Own Mind". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 60 (3): 441-58.

- Deleuze, Gilles. 2001. *Spinoza: filosofía práctica*. Traducido por Antonio Escohotado. Barcelona: Tusquets.
- Descartes, René. 1990. *El discurso del método*. 2ª ed. Traducido por Eduardo Bello Reguera. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Meditaciones metafísicas*. Introducción y traducción a cargo de Vidal Peña. Oviedo: KRK.
- Dummett, Michael. 1994. "Reply to Davidson". En *The Philosophy of Michael Dummett*, editado por Brian McGuinness y Gianluigi Oliveri, 257-67. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Edgley, Roy. 1969. *Reason in Theory and Practice*. London: Hutchinson.
- Engel, Pascal. 2001. "Is Truth a Norm?" En *Interpreting Davidson*, editado por Petr Kotatko, Peter Pagin y Gabriel Segal, 37-51. Stanford: Center for the Study of Language and Information.
- Evans, Gareth. 1982. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, Richard y Earl Conee. 1985. "Evidentialism". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 48 (1): 15-34.



- Finkelstein, David. 1999. "On Self-Blindness and Inner Sense".  
*Philosophical Topics* 26 (1&2): 105-19.
- \_\_\_\_\_. 2010. *La expresión y lo interno*. Traducido por Lino San Juan. Oviedo: KRK.
- Frege, Gottlob. 1998. "El pensamiento: una investigación lógica". En *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, editado por Luis M. Valdés-Villanueva, 196-226. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Sobre sentido y referencia". En *La búsqueda del significado*, editado por Luis M. Valdés-Villanueva, 29-50. Madrid: Tecnos.
- Forrest, Peter. "The Epistemology of Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (primavera de 2014 [consultado el 23 de diciembre de 2016]), editado por Edward N. Zalta: disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/religion-epistemology>.
- García-Carpintero, Manuel. 2016. *Relatar lo ocurrido como invención: una introducción a la filosofía de la ficción contemporánea*. Madrid: Cátedra.

- García Rodríguez, Ángel. 2007. "Argumentos trascendentales y otras respuestas al escéptico". Introducción a *Argumentos trascendentales*, de Barry Stroud, y *La concepción disyuntiva de la experiencia: material para un argumento transcendental*, de John McDowell, 11-43. Oviedo: KRK.
- \_\_\_\_\_. 2010. "La epistemología de la virtudes de Sosa". Introducción a *La epistemología de virtudes*, de Ernest Sosa, 7-68. Oviedo: KRK.
- García Suárez, Alfonso. 1989. "Lógica intuicionista". En *Lógica y lenguaje*, editado por Manuel Garrido, 178-89. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Modos de significar: una introducción temática a la filosofía del lenguaje*. 2ª ed. Madrid: Tecnos.
- Garrido, Manuel. 2002. "Don Quijote cuerdo". *Teorema XXI* (1-3): 13-29.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Lógica simbólica*. 4ª ed. Madrid: Tecnos.
- Glock, Hans-Johann. 2009. *La mente de los animales: problemas conceptuales*. Introducción a cargo de Josep Lluís Prades. Traducido por Víctor M. Santamaría Navarro. Oviedo: KRK.

- Green, Mitchell y John Williams. 2007. Introducción a *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality and the First Person*, editado por Mitchell Green y John Williams, 3-37. Oxford: Oxford University Press.
- Grice, Paul. 2005. "Lógica y conversación". En *La búsqueda del significado*, editado por Luis M. Valdés-Villanueva, 520-39. Madrid: Tecnos.
- Gómez Alonso, Modesto. 2011. "The Position of Hartshorne in the History of the Ontological Proof". NOBOSS Meeting on Hartshorne, Eastbourne, 15-17 de abril.
- Hartshorne, Charles. 1965. *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*. Lasalle, Illinois: Open Court.
- \_\_\_\_\_. 1968. "The Necessarily Existent". En *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, editado por Alvin Plantinga, 123-36. London: MacMillan.
- Heil, John. 1984. "Doxastic Incontinence". *Mind* 93 (369): 56-70.
- Hume, David. 1980. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducido por Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza.

- \_\_\_\_\_. 2005. *Tratado de la naturaleza humana*. 4ª ed. Introducción y traducción a cargo de Félix Duque. Madrid: Tecnos.
- Imlay, Robert. 1980. "Two Hypotheses of the Evil Genius". *Studia Leibnitiana* 12 (2): 205-14.
- James, William. 2003. "La voluntad de creer". En *La voluntad de creer: un debate sobre la ética de la creencia*, editado por Luis M. Valdés-Villanueva, traducido por Lorena Villamil García, 135-80. Madrid: Tecnos.
- Johnston, Paul. 1993. *Wittgenstein: Rethinking the Inner*. London: Routledge.
- Jubien, Michael. 2009. *Possibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Kierkegaard, Sören. 2014. *Temor y temblor*. 2ª ed. Traducido por Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza.
- Kripke, Saul. 2006. *A propósito de reglas y lenguaje privado*. Traducido por Jorge Rodríguez Marqueze. Madrid: Tecnos.
- McCormick, Miriam. 2015. *Believing Against the Evidence: Agency and the Ethics of Belief*. New York: Routledge.

- McGinn, Marie. 1997. *The Routledge Guidebook to Wittgenstein's Philosophical Investigations*. New York: Routledge.
- Meinong, Alexius. 1981. *Teoría del objeto*. Traducido por Eduardo García Máynez. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mele, Alfred. 1986. "Incontinent Believing". *The Philosophical Quarterly* 36 (143), Special Issue: Mind, Causation and Action: 212-22.
- Mitre, Emilio y Cristina Granda. 1999. *Las grandes herejías de la Europa cristiana*. Madrid: Istmo.
- Moore, George Edward. 1972. "Prueba del mundo exterior". En *Defensa del sentido común y otros ensayos*, 178-83. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Moore's Paradox". En *G. E. Moore: Selected Writings*, editado por Thomas Baldwin, 207-11. London: Routledge.
- Moran, Richard. 2001. *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.

- Morris, Michael. 2008. *Wittgenstein and the Tractatus*. New York: Routledge.
- Mounce, Howard. 1993. *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Traducido por José Mayoral y Pedro Vicente. Madrid: Tecnos.
- Mulhall, Stephen. 2007. *Wittgenstein's Private Language. Grammar, Nonsense and Imagination in Philosophical Investigations, §§243-315*. Oxford: Oxford University Press.
- Neira, Rodrigo. 2010. "El inmanentismo de Spinoza". Tesina de licenciatura, Universidad Pontificia de Salamanca.
- Newman, John Henry. 2010. *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*. Introducción y traducción a cargo de Josep Vives. Madrid: Encuentro.
- Nicol, Eduardo. 2005. Prólogo a *Diálogos sobre la religión natural*, de David Hume, 9-39. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, José. 2003. *¿Qué es filosofía?* 18ª ed. Madrid: Alianza.
- Otto, Rudolf. 2009. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducido por Fernando Vela. Madrid: Alianza.

- Paredes, María del Carmen. 2012. Introducción a *Debate sobre la existencia de Dios*, de Bertrand Russell y Frederick Copleston, 13-41. Oviedo: KRK.
- Pascal, Blaise. 2014. *La máquina de buscar a Dios: una antología*. Edición y compilación a cargo de Gabriel Albiac. Traducido por Xabier Zubiri. Madrid: Tecnos.
- Pérez Otero, Manuel. 2009. "Transmisión de la justificación epistémica". En *Cuestiones de Teoría del Conocimiento*, coordinado por Daniel Quesada, 148-81. Madrid: Tecnos.
- Plantinga, Alvin. 1983. "Reason and Belief in God". En *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, editado por Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstorff, 16-94. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pouivet, Roger. 2013. *Épistémologie des croyances religieuses*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Putnam, Hilary. 2005. "Significado y referencia". En *La búsqueda del significado*, editado por Luis M. Valdés-Villanueva, 152-64. Madrid: Tecnos.

- Rawls, John. 1955. "Two Concepts of Rules". *The Philosophical Review* 64 (1): 3-32.
- Russell, Bertrand. 1981. *Los problemas de la filosofía*. 7<sup>a</sup> ed.  
Traducido por Joaquín Xirau. Barcelona: Labor.
- Salmon, Nathan. 1998. "Nonexistence". *Noûs* 32 (3): 277-319.
- Santayana, George. 2009. "A General Confession". En *The Essential Santayana: Selected Writings*, introducción y compilación a cargo de Martin A. Coleman, 4-23. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Searle, John. 1975. "The Logical Status of Fictional Discourse".  
*New Literary History* 6 (2): 319-32.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Nombres propios y descripciones". En *La búsqueda del significado*, editado por Luis M. Valdés-Villanueva, 105-15. Madrid: Tecnos.
- Shah, Nishi. 2003. "How Truth Governs Belief". *The Philosophical Review* 112 (4): 447-82.
- \_\_\_\_\_. 2006. "A New Argument for Evidentialism". *The Philosophical Quarterly* 56 (225): 481-98.



- Shah, Nishi y David Velleman. 2005. "Doxastic Deliberation". *The Philosophical Review* 114 (4): 497-534.
- Shoemaker, Sydney. 1988. "On Knowing One's Own Mind". *Philosophical Perspectives* 2 (Epistemology): 193-209.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Self-Knowledge and Inner Sense, Lecture II: The Broad Perceptual Model". *Philosophy and Phenomenological Research* LIV (2): 271-90.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Moore's Paradox and Self-Knowledge". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 77 (2/3): 211-28.
- Spinoza, Baruch. 2011. *Ética demostrada según el orden geométrico*. 3ª ed. Introducción y traducción a cargo de Vidal Peña. Madrid: Alianza.
- Sosa, Ernest. 2014. *Con pleno conocimiento*. Introducción y traducción a cargo de Modesto Gómez Alonso. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Steglich-Petersen, Absjorn. 2013. "Transparency, Doxastic Norms and the Aim of Belief". *Teorema* XXXII (3): 59-74.

- Stroud, Sarah. 2006. "Epistemic Partiality in Friendship". *Ethics* 116 (3): 498-524.
- Swinburne, Richard. 2010. *Is There a God?* Ed. Rev. Oxford: Oxford University Press.
- Tolstói, Lev. 2009. *El Evangelio abreviado*. 2ª ed. Introducción y traducción a cargo de Iván García Sala. Epílogo de Luis M. Valdés-Villanueva. Oviedo: KRK.
- Unamuno, Miguel. 2000. *La agonía del cristianismo*. Madrid: Alianza.
- Valdés-Villanueva. Luis M. 2008a. Estudio preliminar a *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología: vol. II*, de Ludwig Wittgenstein, 219-47. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 2008b. "Tolstói y Wittgenstein: la pregunta por el sentido de la vida". Epílogo a *Confesión*, de Lev Tolstói, 167-98. Oviedo: KRK.
- \_\_\_\_\_. 2011. "El mito del lenguaje: sistematicidad, convenciones, idiolectos". *Lengua, ciencia y fronteras*, coordinado por Ramón de Andrés Díaz, 305-33. Oviedo: Trabe.

- \_\_\_\_\_. 2012. Introducción a *De interpretatione*, de Aristóteles, 177-211. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 2014. “Creencia, verdad y transparencia”. *Técnica y Verdad*, editado por María del Carmen Paredes Martín, 259-80. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía.
- Vargas Llosa, Mario. 2004. “Una novela para el siglo XXI”. Prólogo a *Don Quijote de la Mancha*, de Miguel de Cervantes, XIII-XLV. Edición del IV Centenario. Madrid: Alfaguara.
- Velarde Lombráña, Julián. 2009. Introducción al *Proslogion*, de San Anselmo de Canterbury, 33-65. Madrid: Tecnos.
- Velleman, David. 2000. “On the Aim of Belief”. En *The Possibility of Practical Reason*, 244-83. Oxford: Clarendon Press.
- Walton, Kendall. 1978. “Fearing Fictions”. *The Journal of Philosophy* 75 (1): 5-27.
- Williams, Bernard. 1973. “Deciding to Believe”. En *Problems of the Self*, 136-52. New York: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Traducido por Jesús Antonio Coll Mármol. Madrid: Cátedra.

- Wittgenstein, Ludwig. 1988a. *Investigaciones filosóficas*. Traducido por Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_\_. 1988b. *Sobre la certeza*. Traducido por Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Traducción de Fina Birulés. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Tractatus logico-philosophicus*. 3ª ed. Traducción e introducción a cargo de Luis M. Valdés-Villanueva. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología: vol. II*. Estudio preliminar y traducción a cargo de Luis M. Valdés-Villanueva. Madrid: Tecnos.
- Zalabardo, José. 2010. "Why Believe the Truth? Shah and Velleman on the Aim of Belief". *Philosophical Explorations* 13: 1-21.
- Ziska, Jens Dam. 2016. "Deliberation and the First-Person Perspective". *Teorema* XXXV (1): 35-57.