



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**RACIONALIDAD Y ÉTICA DE LA FORMACIÓN DE CREENCIAS: NOTAS  
SOBRE “EL SENTIMIENTO DE RACIONALIDAD” DE WILLIAM JAMES**

**TESINA**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE**

**LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**TERESA KARI VERTHEIN GARNICA**

**TUTOR: DR. JORGE ALBERTO ORNELAS BERNAL**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, D.F. MAYO DE 2015**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

|   | Página |
|---|--------|
| Dedicatoria   | 3      |
| Agradecimientos   | 4      |
| INTRODUCCIÓN  | 5      |
| I. Ética de la formación de creencias   | 5      |
| II. Justificación epistémica y legitimidad doxástica                                      | 6      |
| III. Estructura del trabajo   | 9      |
| CAPÍTULO I: EL EVIDENCIALISMO Y LA ÉTICA<br>DOXÁSTICA DE W. K. CLIFFORD                   | 12     |
| I. La teoría de la justificación epistémica evidencialista                                | 12     |
| II. <i>La ética de la creencia</i> de W. K. Clifford                                      | 16     |
| CAPÍTULO 2: LA ÉTICA DOXÁSTICA DE WILLIAM JAMES   | 24     |
| I. El argumento de James contra las éticas doxásticas justificacionistas                  | 26     |
| II. Apuntes psicológicos sobre la formación de creencias                                  | 27     |
| III. El modelo argumentativo de James a favor de una legitimad doxástica<br>más inclusiva | 38     |
| CONCLUSIÓN  | 48     |
| BIBLIOGRAFÍA  | 50     |

Para Javier, quien ha sido un apoyo crucial  
material y emocional

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a mi familia: Javier, Chester, Elke y Alexandra.

A mi tutor Jorge Ornelas y mis sinodales Cristian Gutiérrez, Javier García, Moisés Vaca y Ricardo Mena.

A mis amigos Eduardo, Jorge y Ricardo.

Gracias por el cariño, la orientación, los ánimos, la flexibilidad. Espero la oportunidad de hacer mucho por todos ustedes.

## INTRODUCCION

El propósito de esta tesina es interpretar y exponer una línea argumentativa posible en contra de una ética de la formación de creencias particularmente restrictiva. La línea argumentativa que examinaremos utiliza ideas presentadas por William James en *El sentimiento de racionalidad*, pero nosotros organizaremos estas ideas conforme al (mejor) modelo argumentativo que James utiliza en otro texto, *La voluntad de creer*. La ética de la creencia contra la que argumenta James, que aquí llamaremos ‘ética justificacionista (de la creencia)’, es particularmente restrictiva porque considera que sólo es bueno o legítimo tener creencias justificadas. Expondremos los rasgos característicos de las éticas justificacionistas apelando a una de sus ejemplificaciones, a saber, la ofrecida por William Kingdon Clifford. Clifford fue el principal blanco de los ataques de James y es muy común contraponer a ambos autores en discusiones sobre la ética de la creencia. La teoría de Clifford es una ética justificacionista en el sentido mencionado arriba, pero también habríamos podido llamarla ‘evidencialista’ ya que su manera de caracterizar la justificación es haciéndola descansar sobre bases evidenciales. La ética justificacionista o evidencialista de Clifford sostiene que únicamente es bueno o legítimo tener creencias para las cuales tenemos evidencia. Las críticas de James pretenden mostrar lo absurdamente restrictivo de esta idea.

### I) **Ética de la formación de creencias**

Varias nociones introducidas en el párrafo anterior deben esclarecerse antes de que podamos comenzar. La primera de ellas es la de una ‘ética de la formación de creencias’. En general, la *ética* busca determinar lo que caracteriza al *comportamiento* o a las *acciones buenas* (*malas*) o *correctas* (incorrectas), y por ello se le describe como una filosofía *moral* (de las costumbres). En este sentido, las personas que se dedican a la ética se hacen preguntas como, por ejemplo, “¿tiene la intención del agente algún papel en la determinación del valor moral de una acción, o todo está determinado por las consecuencias de ésta?” o “¿cuál es el objeto primordial de la evaluación moral: ¿la persona o la acción?”. Asimismo, quienes se dedican a la ética reflexionan acerca de las *aplicaciones* que tienen las teorías éticas que respaldan o formulan, y así suelen indagan acerca del carácter moral del aborto, por ejemplo, o de la pena

de muerte, del carnivorismo, etc.<sup>1</sup> En particular, la ética *de la creencia* es una aplicación de la ética que tiene como objeto de estudio los *procesos de formación* de nuestras creencias, y que tiene como propósito trazar una distinción entre las buenas y las malas maneras en las cuales podemos llegar a creer alguna cosa:

La 'ética de la creencia' se refiere a un grupo de preguntas en la intersección entre la epistemología, la filosofía de la mente, la psicología y la ética. [...] La pregunta central en el debate es si hay reglas de algún tipo que gobiernen nuestros hábitos de formación, mantenimiento, y abandono de creencias. ¿Es siempre moralmente incorrecto (o epistémicamente irracional o imprudente) sostener una creencia con base en evidencia insuficiente, o evitar creer algo bajo la percepción de que esta evidencia se encuentra ausente? [...] Otras preguntas relacionadas tienen que ver con la estructura de las reglas involucradas, si es que las hay, así como con la fuente de su autoridad. [...] Finalmente, asumiendo que hay algún tipo de normas regulando la formación de creencias, ¿qué implica esto con respecto a la naturaleza de la creencia? ¿Implica que la formación de creencias es voluntaria o que está bajo nuestro control? Si es así, ¿qué tipo de control es éste? Si no es así, ¿cómo es entonces posible una ética de la creencia?<sup>2</sup>

En la medida en que una ética de la creencia pretende formular un conjunto de normas que guíen la formación de creencias, es posible distinguir las creencias que llamaremos *legítimas* por el hecho de que el proceso cognitivo que nos condujo a tenerlas se adecúa a las normas planteadas por la ética en cuestión. ¿Qué me llevó a creer que mi abuelo fue repartidor de leche? ¿Qué te llevó a creer que tu jefa es digna de confianza? El proceso que me llevó a creer lo primero quizá tuvo que ver con las historias que contaba mi tía al respecto y lo que vi en fotografías antiguas. El proceso que te llevó a creer lo segundo quizá tuvo que ver con reportes de colegas y la actitud de transparencia que proyecta tu jefa. Pero entonces surge la duda: ¿qué tanto coinciden la noción de 'legitimidad de una creencia' que acabamos de introducir y la noción de *justificación* de una creencia?

## II) Justificación epistémica y legitimidad doxástica

Para responder (negativamente) a la pregunta anterior, es importante distinguir el *proceso de formación* y la *justificación* de una creencia, por un lado, y lo que es una creencia *legítima* y

---

<sup>1</sup> Según la *Internet Encyclopedia of Philosophy*, "el campo de la ética (o filosofía moral) incluye la sistematización, defensa y recomendación de comportamientos correctos e incorrectos" (traducción mía) Fieser, James, "Ethics", *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>2</sup> Chignell, Andrew, "The Ethics of Belief", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (traducción mía).

una *justificada*, por el otro. Hablar de procesos legítimos de formación de creencias puede llevar a pensar que la legitimidad de una creencia depende de su justificación, es decir, que una creencia es legítima en virtud de estar justificada. Sin embargo, aunque ambas nociones se apliquen a procesos de formación de creencias y estén, de hecho, emparentadas, en este trabajo asumiré que no se trata de los mismos conceptos. Tomemos como definición mínima de *creencia* la actitud afirmativa que un sujeto cognoscente tiene con respecto a una proposición en particular. Así, cuando alguien cree, por ejemplo, que su casa es segura, esta persona tiene una determinada actitud hacia la proposición expresada por la oración del español “mi casa es segura”. Esta actitud no es una de duda, una de temor, o una de rechazo; es una actitud de *afirmación* o de *respaldo* de esa proposición. Ahora bien, dada una creencia de una persona en particular, es de suponer que algún proceso cognitivo existió que llevó a esa persona a respaldar la proposición que constituye su creencia. En el caso en que dicho proceso fuese de orden justificatorio, la creencia obtenida, de ser verdadera, formará parte del *conocimiento* de esa persona (en tanto asumamos, como James lo hace, la definición tripartita clásica del conocimiento). En este orden de ideas, llamaremos *justificación epistémica* a los procesos o mecanismos de obtención de creencias que, de acuerdo con la concepción tradicional del conocimiento, son responsables de que una creencia, de ser verdadera, haga parte del conocimiento de una persona. Cuáles sean esos mecanismos es algo sobre lo cual discrepan diferentes teorías de la justificación epistémica. Sin embargo, en términos generales los mecanismos de formación de creencias que confieren una justificación epistémica son aquellos lo suficientemente fuertes (en algún sentido de *fuerza*) como para hacer la diferencia entre meramente *creer* algo que resulta ser verdadero y *saber* que algo de hecho es verdadero.

Por supuesto, la justificación es una manera legítima de llegar a obtener ciertas creencias. Sin embargo, para los fines de este trabajo, pido que también se consideren procesos que a pesar de ser legítimos no necesariamente son justificatorios. Estos procesos meramente legítimos, si bien llevan a que alguien esté *validado* en su creencia, *no* hacen que esa creencia, de ser verdadera, trascienda su estatus de mera creencia para volverse parte del conocimiento de una persona. La noción de *validez*, en este contexto, es una noción *valorativa* y, por tanto, no pertenece al ámbito de la epistemología, sino de la ética. Para que

una creencia pueda ser considerada legítima (y por tanto, para que una persona esté validado en esta creencia) es preciso que ésta haya sido obtenida con apego a alguna normatividad que rija sobre los procesos de formación de creencias, pero no es necesario que el proceso mediante el cual esta creencia se formó sea garante de conocimiento en el caso en que la creencia en cuestión resulte también ser verdadera.

Para ilustrar esta distinción, consideremos de nuevo a esa persona que cree que su casa es segura. Podemos imaginar que esta persona adquirió esta creencia luego de haber revisado las chapas de todas las puertas, probado la alarma contra robo y comprobado que hay rejas de hierro en todas las ventanas. Pero también podemos imaginar que esta persona adquirió esta creencia por el hecho de que su arrendador así se lo dijo. En el primer caso (estipulando además que la casa de hecho es segura), diremos que la persona no sólo cree que su casa es segura, sino que lo sabe. En el segundo podemos decir que esta persona lo cree, pero no que lo sabe. En el primer caso la persona llegó a su creencia verdadera (y al conocimiento) por medio de un proceso justificatorio. En el segundo, llegó a su creencia verdadera mediante un proceso que, si bien no es justificatorio, podríamos eventualmente calificar (o no) como legítimo en función de su ajuste a parámetros previamente establecidos para regular la formación de creencias. Por esta razón, alguien podría pensar que la persona que cree que su casa es segura basado en el reporte de su arrendador posee una creencia legítima porque el arrendador tiene alguna autoridad sobre el tema y porque, al creerlo, el arrendatario duerme más tranquilamente durante las noches. Quizá la casa de hecho no sea segura, pero nunca es asaltada y el inquilino goza de una tranquilidad anímica que propicia una serie de buenos acontecimientos en su vida, acontecimientos que no se habrían dado de vivir ansiosamente con la creencia—verdadera—opuesta. En el primer caso, y en virtud de la conexión que existe entre el proceso de formación de creencias subyacente y el conocimiento, diremos que la creencia de la persona goza de una *justificación epistémica*; en el segundo, y en virtud de la conexión que existe entre el proceso de formación de creencias subyacente y otras creencias que el sujeto epistémico posee, diremos que la creencia goza de una *legitimidad doxástica*.

Es posible contrastar una *ética doxástica* y una *teoría de la justificación epistémica* en líneas similares a cómo contrastamos las nociones de legitimad doxástica y de justificación epistémica. La ética doxástica buscará entonces dar cuenta de los mecanismos que llevan a que consideremos que ciertas creencias son doxásticamente legítimas, y las teorías de la justificación epistémica buscarán dar cuenta de los mecanismos mediante los cuales las creencias son fundamentadas de manera tal que, de ser verdaderas, hagan parte de nuestro conocimiento. Dicho de otra forma, las teorías de la justificación epistémica regularán los procesos que llevan a tener creencias justificadas, mientras las éticas doxásticas regularan los procesos que llevan a tener creencias legítimas.

### **III) Estructura del trabajo**

Esta tesina buscará exponer el argumento central de William James en contra de la ética doxástica de W. K. Clifford, tal como es expuesto en su ensayo *La ética de la creencia*. En la medida en que Clifford considera son los mecanismos que hacen que una creencia esté justificada son los mismos que hacen que una creencia sea legítima, puede decirse que la ética doxástica de Clifford es una extensión de la teoría de la justificación epistémica al terreno de la ética. En términos amplios, pues, Clifford afirma que sólo es legítimo tener creencias justificadas. No obstante, James ve en esta amalgama de ética doxástica y teoría de la justificación epistémica un constreñimiento absurdo a la ética doxástica, y busca mostrar que el terreno de la ética doxástica es mucho más amplio y que ésta rige la formación de creencias a través de principios diferentes de los de una teoría de la justificación. Además, al trazar con mayor cuidado la distinción entre una teoría de la justificación epistémica y una ética doxástica, James busca hacer mayor justicia a los diferentes papeles que nuestras creencias pueden llegar a tener en nuestras vidas.

Para mostrar todo esto, esta tesina comenzará exponiendo la teoría de la justificación epistémica que se le atribuye a Clifford, una teoría de corte *evidencialista*, ya que el tipo de mecanismos de formación de creencias que cumplen la función de justificarlas son, según esta teoría, mecanismos evidenciales. En este sentido, Clifford piensa que una creencia está justificada sólo si se encuentra basada en evidencia. Más adelante mostraré cómo la teoría

evidencialista de Clifford alimenta su noción de legitimidad doxástica y, por consiguiente, toda su ética doxástica. El principio rector de la teoría de la justificación de Clifford dicta que las creencias deben basarse en evidencia para estar justificadas; el principio rector de la ética doxástica de Clifford dicta que las creencias deben basarse en evidencia para ser legítimas.

En la segunda parte de este trabajo desplegaré la estrategia argumentativa de James en contra de las éticas doxásticas que, como la de Clifford, pueden llamarse *justificacionistas* en virtud de que trasladan por completo una teoría de la justificación epistémica al terreno de la ética doxástica. Desarrollaré (mas no limitaré) mi discusión en el marco del evidencialismo de Clifford porque hace mayor justicia al alcance que el propio James quería darle a su argumentación. Exponer a Clifford facilita la discusión al ser la suya una forma concreta de ética doxástica justificacionista. Como mencioné líneas arriba, el contenido de esta estrategia argumentativa será sustraído principalmente del ensayo *El sentimiento de racionalidad* de James, aunque la forma del argumento esté trazada con mayor precisión en un segundo artículo, más conocido, de este autor, *La voluntad de creer*. *El sentimiento de racionalidad* es el primero de los dos ensayos y, aunque también busca defender la intervención de las pasiones y los deseos en los procesos de formación de creencias (frente a quienes sólo consideran legítimas las creencias que se encuentran justificadas), es un ensayo mucho más fluido y relajado. *La voluntad de creer* es un ensayo posterior y mejor estructurado. Considero que usarlo para fortalecer la estructura de *El sentimiento de racionalidad* contribuye a hacer más visibles los objetivos de este último ensayo.

Como intentaré mostrar, la estrategia argumentativa de James se divide en dos momentos. En el primero, James examina la intervención de factores no-justificatorios, esencialmente psicológicos, en los procesos de formación de creencias. James se concentra en la intervención de factores psicológicos en la formación de creencias que son consideradas paradigmáticamente racionales para mostrar cómo, de hecho, factores no-justificatorios intervienen de manera determinante en la formación de creencias que incluso un ético doxástico de tipo justificacionista, como Clifford, estaría dispuesto a tomar como creencias dignas o legítimas. Esto puede tener el efecto de minar la confianza que un ético doxástico

justificacionista puede tener de estas creencias, pero por sí mismo no es suficiente para desbancar la tesis de que sólo es legítimo tener creencias justificadas, pues el ético doxástico tipo Clifford puede optar simplemente revisar la idea de que ese tipo de creencias son genuinamente racionales o legítimas.

En contraste, la segunda parte de la estrategia argumentativa de James sí tiene como fin argumentar en contra de la tesis de que únicamente es legítimo tener creencias justificadas. Para ello, James toma el conocido argumento de la Apuesta de Pascal y abstrae de él un modelo que le permite ampliar su rango de aplicación más allá de las creencias religiosas, que fueron originalmente el objeto de defensa de Pascal. James entonces afirma que hay cierto tipo de creencias que es racional tener a pesar de no estar justificadas, pues creerlas trae beneficios mucho más amplios de los que trae el no creerlas por no estar justificadas. En virtud de su racionalidad, piensa James, estas creencias también son legítimas. Sin embargo, para delimitar el tipo de creencias no-justificadas que es racional y legítimo creer y no instaurar una ética doxástica del “todo se vale”, James se ve llevado a determinar algunos criterios que deben cumplir las creencias relevantes y a establecer un principio mínimo rector de nuestros procesos de formación de creencias. Por consiguiente, en guisa de clausura de esta tesina formularé brevemente los puntos centrales de una ética doxástica positiva atribuible a William James y extraíble de su argumentación en contra de las éticas doxásticas justificacionistas.

# CAPÍTULO I

## EL EVIDENCIALISMO Y LA ÉTICA DOXÁSTICA DE W. K. CLIFFORD

### I) La teoría de la justificación epistémica evidencialista

El evidencialismo es una teoría de la justificación epistémica, es decir, una teoría filosófica acerca de la justificación de nuestras creencias. Esencialmente, esta teoría busca dar cuenta de los mecanismos mediante los cuales fundamentamos nuestras creencias para que dejen de ser meras creencias y, de ser verdaderas, se vuelvan conocimiento.<sup>3</sup> Afirma que tener *evidencia* a favor de una proposición  $p$  es lo que nos justifica para creer que  $p$ , esto es, que los mecanismos que fundamentan nuestras creencias de manera suficientemente fuerte para que podamos decir que éstas hacen parte de nuestro conocimiento son de tipo evidencial. Su tesis central puede expresarse así:

*(EV) Una persona está justificada para creer una proposición si y sólo si tiene evidencia que sustenta su creencia en esa proposición.*

Si tenemos en mente la definición tripartita del conocimiento como creencia verdadera justificada, y si suponemos que una creencia sustentada en la evidencia a la que refiere (EV) es además verdadera, entonces podremos decir con el evidencialista que la persona que tiene esta creencia sobre estas bases la *conoce*, pues ‘sustentar’, en (EV), refiere a los mecanismos mediante los cuales las creencias dejan de ser meras creencias para contar como conocimiento. Supongamos, por ejemplo, que alguien nos pregunta “¿sabes si Juan estuvo ayer en clase de física?” Si le respondemos: “creo que sí”, esta persona puede pedirnos que precisemos con la pregunta adicional “¿lo sabes o sólo lo crees?”. Para responder esta nueva pregunta, habremos de considerar qué tipo de justificación tenemos para creer que Juan estuvo ayer en clase de física. Si lo creemos porque vimos a Juan sentado en el salón durante clase, consideramos que nuestra creencia está justificada y diremos que lo sabemos, si de hecho Juan estuvo en clase de física (asumiendo la concepción tradicional del conocimiento).

---

<sup>3</sup> Mittag, Daniel, “Evidentialism”, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (traducción mía).

Si, por otra parte, no estuvimos nosotros mismos en clase de física, sino que únicamente recordamos que el día anterior Juan nos comentó que asistiría a clase de física al día siguiente, entonces no nos sentiremos justificados y confesaremos que sólo lo creemos.

Diferentes teorías de la justificación epistémica darán diferentes explicaciones de aquello que hace que respondamos “sí” a la pregunta de arriba, es decir, diferentes explicaciones de aquello que constituye la justificación de nuestras creencias. Algunas teorías sostienen que la creencia de que Juan estuvo en clase de física, para estar justificada, debe haber sido obtenida a partir de un razonamiento que descansa, ultimadamente, en creencias *básicas* que no requieren, para su justificación, haber sido inferidas a partir de otras creencias (fundacionismo). Otras teorías dirán que es que una creencia justificada debe ser coherente con un determinado sistema de creencias (coherentismo). El evidencialismo, por su parte, afirma que lo que hace que una creencia se encuentre justificada es que ésta se base, o se sustente, en evidencia.

Existen versiones del evidencialismo que se distinguen por la respuesta que dan a la pregunta sobre la *naturaleza* de la evidencia. No obstante, en este trabajo trataremos de dar una caracterización lo suficientemente general de evidencia como para ser atribuida a una versión estándar del evidencialismo. A grandes rasgos, pues, la evidencia a favor o en contra de una creencia son los datos relevantes para determinar la verdad o la falsedad de esa creencia.<sup>4</sup> Nuestras emociones, por ejemplo, no son relevantes para determinar la verdad o la falsedad de nuestras creencias—la felicidad que nos causa ver a Juan en clase de física no hace ninguna diferencia para determinar la verdad o falsedad de la creencia correspondiente. En contraste, ver a Juan en clase de física, escucharlo responder a una pregunta, haber intercambiado con él un saludo, etc., sí cuentan como evidencia para la creencia de que Juan estuvo en clase, al ser éstos datos relevantes para la determinación de su verdad. Nuestras emociones pueden ser relevantes para explicar el hecho de que *tengamos* esa creencia (como es el caso con fenómenos psicológicos como el *wishful thinking*, en el que alguien cree algo porque desea que eso sea el caso); no obstante, el papel que cumplen nuestras emociones en

---

<sup>4</sup> Mittag, Daniel, “Evidentialism”, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (traducción mía).

la determinación de la verdad de lo que creemos es nulo, en la medida en que lo que fija la verdad de nuestras creencias es el *mundo* y que éste es, presumiblemente, una entidad independiente de nuestros estados mentales.

Ahora bien, es importante señalar que, según la versión estándar del evidencialismo, no cualquier tipo de hecho es susceptible de ser relevante para la justificación de una determinada creencia. La relevancia de un hecho depende de la medida en que ese hecho pueda servir para justificar a una persona en una creencia en particular. El que Juan haya estado sentado en el salón es relevante para la determinar verdad de la *proposición* que expresa la oración “Juan estuvo en clase de física”. También es relevante para ella el que haya hablado o estornudado en algún momento durante la clase. Sin embargo, esos hechos *no* forman parte de la justificación de mi *creencia* de que Juan estuvo en clase de física, pues en este caso los hechos relevantes son que yo lo haya visto sentado en clase y que yo lo haya escuchado hablar o estornudar. Pues, pensemos, ¿cómo responderíamos a la pregunta sobre cómo sabemos que Juan estuvo en clase de física? Estrictamente hablando, diciendo ‘porque lo vi’ o ‘porque lo escuché’, pues Juan podría haber estado en clase de física sin que yo lo hubiese percibido, y entonces no podría yo haber creído justificadamente que Juan estuvo en clase de física. Por consiguiente, según el evidencialismo las creencias y los estados perceptuales son estados evidenciales. No sólo lo que creemos, sino también lo que experimentamos puede brindarnos una justificación para creer que algo es el caso. Otros estados mentales, como las memorias, también pueden ser incluidos dentro de los estados susceptibles de brindar evidencia para apoyar nuestras creencias:

De acuerdo con [el evidencialismo], sólo los hechos que uno *tiene* son relevantes para determinar lo que uno está justificado en creer, y para que uno *tenga* algo en el sentido relevante, uno tiene que estar consciente de ello, saberlo o, en algún sentido, mentalmente poseerlo. El tipo de evidencia que le interesa a un evidencialista, por lo tanto, se restringe a entidades mentales (o información mental). Además, es solamente la información mental que *uno* tiene lo que es relevante para determinar si uno está justificado para creer que *p*. Por ejemplo, mi creencia de que Jones estaba en Buffalo en el momento del crimen no es relevante para determinar si tú estás justificado para creer que Jones cometió el crimen.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Mittag, Daniel, “Evidentialism”, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (traducción mía).

Llegados a este punto, debemos recordar que el evidencialismo es una teoría de la justificación epistémica, razón por la cual su jurisdicción no recae sobre lo que *de hecho* nos lleva a creer algo, sino sobre lo que le confiere una justificación a las cosas que por distintos medios llegamos a creer. Podemos creer algo en virtud de su justificación, pero podemos también creerlo por otros motivos. Pensemos en la justificación como un camino que puede llevarnos a creer algo, uno de tantos. Ver a Juan sentado en el salón durante clase de física puede ser el camino mediante el cual arribamos en la creencia de que Juan estuvo en clase de física; contar cuatro manzanas sobre la mesa puede ser el camino mediante el cual arribé en la creencia de que hay cuatro manzanas sobre la mesa; tomar la temperatura de alguien puede ser el camino mediante el cual arribé en la creencia de que tiene fiebre. Pero hay múltiples caminos que pueden llevarnos a creer algo: podemos tener creencias basadas en chismes, en fenómenos psicológicos como el autoengaño, espontáneamente, etc. El evidencialismo, en tanto teoría de la justificación epistémica, intenta dar cuenta de cómo sustentar nuestras creencias para que podamos considerarlas conocimiento en caso de ser también verdaderas. El evidencialismo no es una teoría acerca de lo que nos lleva a creer o lo que nos debe llevar a creer. Los caminos justificatorios que el evidencialismo delimita pueden ser los caminos que de hecho nos lleven a creer algo (como cuando probamos un teorema de geometría), pero pueden también no serlo. Por consiguiente, el evidencialismo es una tesis acerca de la justificación de las proposiciones que podemos creer, mas no sobre la *legitimidad* de las actitudes que tenemos hacia ellas.

[El evidencialismo] no implica que cuando sea que uno tiene evidencia adecuada para  $p$  uno cree que  $p$  justificadamente. Esto es por dos razones. Primero, uno puede estar justificado en creer  $p$  incluso si uno de hecho no la cree. Por ejemplo, uno puede no creer  $p$  simplemente porque uno no considera siquiera si  $p$  es o no verdad, aún así uno puede tener suficientemente buenas razones para pensar que  $p$  es verdad y así estar justificado para creer que  $p$ . [...] Segundo, uno puede tener razones suficientemente buenas para creer  $p$  y aún así creerla como resultado de algo diferente a esas buenas razones. Uno puede creerlo, por ejemplo, como resultado del fenómeno del *wishful thinking*. En tal caso, [...] uno lo cree por o debido a las razones equivocadas. [...] [El evidencialismo] es una tesis sobre cuando uno está justificado para creer una proposición, no una tesis sobre cuando el que *uno crea* está justificado. Lo último requiere no sólo que uno *tenga* buenas razones para creer sino que también crea *por* esas buenas razones.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Mittag, Daniel, "Evidentialism", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (traducción mía).

## II) *La ética de la creencia* de W. K. Clifford

En nuestra introducción hemos dicho que lo que compete a la ética doxástica es la *legitimidad* de nuestros procesos de formación de creencias. ‘Legitimidad’ es una manera de referirnos a la característica que la ética doxástica busca fomentar en nuestras creencias, pero podemos entenderla también como racionalidad, prudencia, dignidad, validez, etc. Empero, veremos que para describir fielmente la manera en que Clifford concibe la corrección o validez de nuestros procesos de formación de creencias deberemos ser mucho más astringentes y dejar pasar nociones como las de legitimidad, racionalidad o prudencia a favor de la noción de *bondad moral* en el más puro sentido. Para Clifford, pues, quien no siga los lineamientos de su ética doxástica, peca. Y sus pecados no son sólo en contra de la racionalidad y el buen juicio, no son meros vicios epistémicos, son verdaderos pecados contra la humanidad, atentados contra la moral. El *dictum* que pronuncia Clifford para expresar la tesis central de su ética doxástica, que llamaré *Principio Evidencialista de Clifford* (PEC), reza:

*(PEC) Está mal siempre, en cualquier lugar y para cualquier persona, creer algo fundamentado sobre evidencia insuficiente.*<sup>7</sup>

Antes hemos aludido a la tesis central de una teoría de la *justificación epistémica* evidencialista, que denominamos (EV); (PEC), en contraparte, es la tesis central de una *ética doxástica* evidencialista. La primera atañe a los mecanismos mediante los cuales sustentamos nuestras creencias para que dejen de ser meras creencias y cuenten como conocimiento; la segunda atañe a nuestra *conducta epistémica*, y afirma que ésta es reprobable si el proceso que nos lleva a formar una creencia no es uno justificatorio, esto es, si no es uno que esté basado en la posesión de la evidencia relevante.

---

<sup>7</sup> Clifford, W.K., *The Ethics of Belief*, traducción mía.

Clifford comienza su ensayo *La ética de la creencia* ilustrando (PEC) con un caso imaginario que involucra al dueño de un barco cargado de emigrantes que está a punto de zarpar:

El dueño de un barco estaba a punto de lanzarlo al mar llevando un grupo de emigrantes. Sabía que el barco era viejo y que no estuvo bien construido desde un comienzo; que había visto muchos mares y climas, y había necesitado reparaciones en muchas ocasiones. Se le habían comunicado dudas de que probablemente no era apto para salir al mar. Estas dudas azoraron su mente y lo hicieron infeliz; pensó que quizá debiera someter al barco a una profunda reparación, aunque esto implicara un gran gasto. Antes de que el barco zarpara, sin embargo, pudo sobrepasar estas reflexiones melancólicas. Se dijo que había estado a salvo durante tantos viajes y soportado tantas tormentas que era ocioso suponer que no regresara a salvo también de este viaje. Pondría su confianza en la Divina Providencia, la cual no podría dejar de proteger a todas estas desdichadas familias que estaban dejando su patria en búsqueda de mejores oportunidades en otro sitio. Eliminaría de su mente toda suspicacia sobre la honestidad de los constructores y contratistas. De esta manera obtuvo una convicción sincera y cómoda de que su navío era completamente seguro y que estaba listo para salir al mar; observó su partida con un corazón ligero y deseos benevolentes por el éxito de los exiliados en su nuevo hogar extraño; y obtuvo el dinero del seguro cuando el barco se hundió mar adentro sin poder contar ninguna historia.<sup>8</sup>

En este ejemplo el dueño del barco se ve enfrascado en un clásico dilema moral. Tiene dos opciones ante él: hacer caso a los datos que ponen en entredicho la capacidad del barco para salir al mar, o hacer caso a la voz interior de alguna parte comodina de su mente que busca evitar el mayor esfuerzo y gasto posible. ¿Qué va a privilegiar, la verdad, la razón y el bienestar de muchos—o su mayor comodidad y su bienestar superficial? En el ejemplo de Clifford, el dueño del barco opta por la segunda opción, que si de entrada parece moralmente cuestionable por su craso individualismo, tiene además consecuencias desastrosas: la tragedia de una dolorosa muerte para un nutrido grupo de personas cuyas vidas ya de por sí habían transcurrido en la desolación. Pero la manera en que Clifford concibe la maldad del dueño del barco trasciende las consecuencias desastrosas de su decisión: el barco pudo no haber naufragado y aun así hubiese sido un gran pecado que el dueño prosiguiese con el viaje

---

<sup>8</sup> Clifford, W.K., *The Ethics of Belief*, traducción mía.

sobre creencias tan mal fundamentadas. Trasciende incluso la intención de hacer daño que pudo haber tenido pues, de hecho, en el ejemplo Clifford no atribuye ninguna intención maliciosa al dueño del barco. Es el mero hecho de *creer algo sin suficientes bases evidenciales* lo que constituye el núcleo de la transgresión moral del dueño del barco. Respondiendo a la pregunta sobre si el acto del dueño del barco habría sido malo de no haber tenido las consecuencias trágicas que tuvo, Clifford nos dice:

Cuando una acción es cometida, es buena o mala para siempre; no hay ausencia de sus buenos o malos frutos que pueda cambiar eso. El hombre no habría sido inocente, sino que simplemente no habría sido descubierto. La pregunta sobre el bien y el mal tiene que ver con el origen de su creencia, no con la materia de la misma; no con lo que era, sino con cómo la obtuvo; no si terminó siendo verdadera o falsa, sino si tenía o no el derecho de creerla a partir de la evidencia que estaba a su disposición.<sup>9</sup>

El ejemplo del dueño del barco es útil para ayudarnos a visualizar la dimensión moral de la fundamentación de nuestras creencias, pero no alcanza para ilustrar la amplitud (absoluta) que Clifford atribuye esta dimensión. Sin embargo, (PEC) es bastante claro al respecto: creer algo sin la adecuada evidencia es *siempre* reprobable, en *cualquier* lugar y para *cualquier* persona. Y la última cita enfatiza que esta calidad moral es independiente de las consecuencias directas, buenas o malas, que la formación de una creencia sin fundamentos puede tener. El mero hecho de tener este tipo de creencias es algo moralmente incorrecto. Siempre que basemos nuestras creencias en cosas que no sean la razón y los hechos, estaremos haciendo algo malo. Las razones de Clifford para darle a (PEC) una jurisdicción tan amplia se basan en tres características que él atribuye a las creencias en general. Primero, que las creencias son inseparables de las acciones; segundo, que ninguna creencia es insignificante; y tercero, que ninguna creencia es privada. En virtud de estas tres propiedades, Clifford afirma que toda creencia mal fundamentada tiene, en última instancia, efectos profundamente negativos. A continuación esclareceremos cada una de estas propiedades de las creencias.

En la introducción a esta tesina caracterizamos a las creencias como *actitudes* afirmativas que tenemos hacia ciertas proposiciones, pero otra manera común de

---

<sup>9</sup> Clifford, W.K., *The Ethics of Belief*, traducción mía.

caracterizarlas es como *disposiciones a actuar*. Ambas están relacionadas, pues cuando afirmamos algo, cuando lo creemos, guiamos nuestras acciones en conformidad con esa creencia. Si yo respaldo la proposición de *los limones cuestan 20 pesos por kilo*, entonces tengo una disposición a actuar conforme a esta proposición, disposición que se puede manifestar en el hecho de llevar un billete de 20 pesos al formarme en las cajas para pagar, o protestar si alguien me cobra un kilo de limones a 40 pesos. Clifford dice:

[...] creer pertenece al hombre y orienta los asuntos humanos: ninguna creencia es real al menos que guíe nuestras acciones, y esas mismas acciones proveen una prueba de su verdad.<sup>10</sup>

y también:

[No] es verdaderamente una creencia aquello que no tenga alguna influencia sobre las acciones de aquel que la sostenga. Aquel que verdaderamente cree aquello que lo mueve a tomar una acción ha visto esa acción para desealarla, ya la ha cometido en su corazón.<sup>11</sup>

El hecho de que las creencias sean disposiciones a actuar hace que una creencia no pueda verse como un mero estado mental dirigido hacia una determinada proposición. Una creencia no es un hecho interno que flota dentro de las paredes de nuestro cráneo sin impacto alguno sobre el mundo fuera de nuestra cabeza. Cualquier creencia contiene implícitamente un sinnúmero de acciones posibles. El que no se realicen hoy o mañana no impide, para Clifford, que no puedan realizarse más adelante, por lo que toda creencia, en tanto se encuentra siempre ligada a una acción posible, tiene una inextricable dimensión moral.

Además, con el fin de explicar la relevancia moral que tienen nuestros procesos de formación de creencias, Clifford sostiene que ninguna creencia es *insignificante*. Una creencia específica puede ser nimia, pero en la medida en que ninguna creencia se da en un vacío, sino inextricablemente conectada con otras creencias potencialmente más importantes, esta creencia posee una importancia. Por más pequeña e insignificante que aisladamente pueda parecer, una creencia puede ayudar a reforzar algún aspecto de una creencia más

---

<sup>10</sup> Clifford, W.K., *The Ethics of Belief*, traducción mía.

<sup>11</sup> Clifford, W.K., *The Ethics of Belief*, traducción mía.

compleja y más significativa y así, como la imagen del camino de pólvora utilizada por Clifford sugiere, puede contribuir a desencadenar una explosión, una acción con relevancia moral. Clifford dice:

Ninguna creencia real, cuan nimia y fragmentaria pueda parecer, es verdaderamente insignificante; nos prepara para recibir más como ella, confirma aquellas que se parecían a ella antes, y debilita otras; y así gradualmente deja una sigilosa hilera de pólvora en nuestros pensamientos más recónditos, que puede algún día hacer explosión y volverse acción abierta, y dejar su estampa sobre nuestro carácter para siempre.<sup>12</sup>

El tercer escaño de Clifford en la construcción de la relevancia moral de las creencias es la propiedad que tienen de no ser *privadas*. Puede haber diferentes maneras de pensar en la influencia pública de las creencias, las más obvias quizá apelando a la influencia que las creencias de una persona puede tener sobre las creencias de otra. Sin embargo, puesto que la visión de Clifford es amplia y busca demostrar la pertinencia moral universal de nuestros hábitos de formación de creencias, el autor se concentra en la participación de la creencia dentro del cúmulo social e histórico del conocimiento humano:

Nuestras vidas se guían por aquella concepción general del curso de las cosas que ha sido creado por la sociedad con propósitos sociales. Nuestras palabras, nuestras frases, nuestras formas y procesos y modos de pensar, son propiedad común, diseñados y perfeccionados de época en época; una herencia que cada generación subsecuente hereda como un depósito preciado y un fondo sagrado para entregarse a la siguiente, no alterado sino ampliado y purificado [...]. A esto, para bien o para mal, está tejida toda creencia de todo hombre [...].<sup>13</sup>

Clifford ilustra su punto notando cómo, no sólo las creencias de gente importante, sino incluso los comentarios de un campesino en la cantina de un pueblo pueden solapar y promover la difusión de creencias falsas que dañan al pueblo completo, o cómo una sencilla madre trabajadora tiene en sus manos la propagación de ciertas ideas en sus hijos. En cada caso el riesgo es doble según Clifford, pues lo que está en juego no es solamente el creer sobre evidencia insuficiente y propagar ideas falsas, sino también alimentar vicios de pensamiento, como la credulidad, que desaceleran o incluso echan abajo los progresos cognitivos de la humanidad. Todo el mundo contribuye a este entramado transgeneracional; toda creencia tendrá un efecto sobre la humanidad a través de los siglos. Por tanto, si estas

---

<sup>12</sup> Clifford, W.K., *The Ethics of Belief*, traducción mía.

<sup>13</sup> Clifford, W.K., *The Ethics of Belief*, traducción mía.

creencias, así como sus modos de obtención, son defectuosos, por supuesto agregarán ladrillos defectuosos al constructo social y, por más insignificante que parezca un solo ladrillo, junto con otros ladrillos defectuosos podrá formar una pared débil que ponga en riesgo la estabilidad del edificio completo. Vemos entonces que, para Clifford, existe una “concepción general del curso de las cosas”, un enorme cúmulo de creencias y comportamientos que se va formando históricamente con contribuciones de cada generación y, dentro de cada generación, con contribuciones de cada persona. Este acervo no es una nube vaga que va tomando forma de manera desorganizada u orgánica, sino un edificio que se construye con ladrillos individuales y perfectamente demarcados, constituidos, en parte, por las creencias sostenidas por cualquier individuo en cualquier momento y por los procesos que subyacen a su formación.

Dadas estas tres características—la esencial conexión de las creencias con la acción, su universal importancia y su carácter público—la aplicación de (PEC) es, según Clifford, universal. El ejemplo del dueño del barco ilustra la dimensión moral de los procesos de formación de creencias de una manera obvia, pues éste no estaba basado en la evidencia y llevaba a una catástrofe de gran magnitud. Sin embargo, Clifford quiere cubrir *todos* los procesos de formación de creencias, no sólo los de un impacto tan obvio como el que nos lleva a creer que nuestro barco está listo para zarpar cargado de emigrantes. La siguiente cita resume lo que hemos expuesto arriba sobre las tres propiedades de las creencias que le confieren una dimensión moral a los procesos que subyacen a ellas. Según Clifford:

[...] puesto que ninguna creencia sostenida por un hombre, por trivial que parezca, y por más oscuro que sea el creyente, es de hecho insignificante o sin sus efectos sobre el destino de la humanidad, no tenemos otra opción que extender nuestro juicio a todos los casos de creencia cualesquiera que sean.<sup>14</sup>

Para Clifford, *toda* creencia involucra una dimensión moral importante, y por tanto somos moralmente responsables de todas las creencias que poseemos. Es pues entendible que alguien que tiene esta idea tremenda sobre las consecuencias universales de nuestras creencias desee blindar lo más posible los mecanismos mediante los cuales éstas son

---

<sup>14</sup> Clifford, W.K., *The Ethics of Belief*, traducción mía.

formadas. Comprendemos también que Clifford vea en la *justificación epistémica* el mecanismo idóneo para lograr este propósito. Es claro que la teoría de la justificación epistémica avalada por Clifford es evidencialista, dado (PEC), y por tanto podemos regresar a lo que expusimos al comienzo de esta sección sobre los compromisos mínimos de las teorías evidencialistas de la justificación epistémica.

Ahora podemos representar el argumento de Clifford a favor de (PEC) de la siguiente manera:

1. Las creencias son disposiciones a actuar, por lo que nuestras creencias están inextricablemente ligadas a nuestras acciones.
2. Hay acciones con impacto moral.
3. Hay que tener cuidado de cómo se forman las creencias que pueden tener acciones con impacto moral relacionadas con ellas, pues serán disposiciones a actuar con consecuencias moralmente relevantes.
4. Todas las creencias tienen acciones de impacto moral relacionadas con ellas, ya que son disposiciones a actuar que no son ni insignificantes ni privadas.
5. Por lo tanto, hay que tener cuidado de cómo se forman todas las creencias.
6. El mejor mecanismo para formar creencias es el que se basa en evidencia.
7. Por lo tanto, está mal siempre, en cualquier lugar y para cualquier persona, creer algo fundamentado sobre evidencia insuficiente (=PEC).

Para continuar con el hilo de esta tesina y pasar a la discusión sobre la estrategia argumentativa de James en contra de posturas como la de Clifford, quisiera subrayar que el argumento de arriba es básicamente una extensión de una teoría de la justificación epistémica al terreno de la ética doxástica, en el sentido en que hemos establecido en la introducción a este trabajo. No quería limitarme a un contraste entre las posturas de James y Clifford, es decir, no quería limitar la argumentación de James al evidencialismo. Independientemente del evidencialismo de Clifford que da sustancia a su ética doxástica, el carácter restrictivo de su postura es ya dada por el hecho de que él considera que *toda creencia debe estar justificada para ser legítima*—independientemente de cómo se caracterice la justificación o

de qué teoría de la justificación epistémica específica esté siendo asumida. Esto se verá con claridad más adelante, una vez estudiemos los argumentos de James en contra de las tesis de Clifford que hemos expuesto.

## CAPÍTULO II

### LA ÉTICA DOXÁSTICA DE WILLIAM JAMES

En *El sentimiento de racionalidad* (1879,1882), William James intenta refutar la idea que subyace a la fusión de una teoría de la justificación con una ética doxástica: que sólo deben creerse proposiciones que estén epistémicamente justificadas, como advertimos anteriormente. *El sentimiento de racionalidad* es en mucho una reacción a la posición de Clifford expuesta en el capítulo anterior y a posiciones similares prevalentes entre sus contemporáneos. La reacción de James es provocada principalmente por la insistencia de éstos en incluir a las religiosas dentro de las creencias que no deben tenerse. De hecho, las creencias religiosas son el principal blanco de los ataques de Clifford y de otros, quienes las consideran supercherías sin fundamento, creencias completamente ilegítimas e incluso nocivas. James desarrolla su visión de lo que es una creencia digna de ser tenida, su ética de la creencia, a partir de su motivación personal por legitimar el credo religioso. En un ensayo posterior a *El sentimiento de racionalidad* llamado *La voluntad de creer* (1897), explícitamente dice:

[...] he traído conmigo esta noche algo así como un sermón sobre la justificación por fe [...] –quiero decir un ensayo sobre la justificación de la fe, una defensa de nuestro derecho a adoptar una actitud de creencia en temas religiosos, a pesar del hecho de que nuestro intelecto meramente lógico no haya sido convencido.<sup>15</sup>

A pesar de tener esta motivación personal, los argumentos esgrimidos en *El sentimiento de racionalidad* y *La voluntad de creer* son aplicados por el mismo James para ampliar el alcance de la legitimidad doxástica a otros tipos de creencias además de las religiosas. De hecho, su estrategia pasa en primer lugar por la aplicación de su argumento a creencias menos controvertidas. Retóricamente, James nos prepara para atender con una predisposición menos negativa la eventual aplicación del argumento a las creencias religiosas. Las lecciones obtenidas de los argumentos de James para ampliar el rango de lo que aceptamos como creencias legítimas, veremos, son congruentes con un fin más vasto que el de legitimar el

---

<sup>15</sup> James, William, *The Will to Believe* (traducción mía).

propio credo religioso. Asignarle una dimensión moral a la manera en que formamos creencias con la fuerza y los parámetros tan restrictivos que utiliza Clifford puede resultar en una animadversión profunda contra quienes no cumplan el mandato moral de no creer lo que no esté basado en evidencia. Incluso, mitigando la postura para no lidiar con su versión más extrema, sostener en algún sentido normativo que lo que no se base en evidencia o esté de otra forma epistémicamente justificado, no debe creerse, puede desembocar en chauvinismo, cuando no en autoritarismo, intelectual. James intenta mostrar que es doxásticamente legítimo tener ciertos tipos de creencias para las que no tenemos justificación epistémica y que, por ende, es un error tachar de intelectualmente viciados (ya no de inmorales) a quienes las sostengan.

Ninguno de nosotros debe imponer vetos sobre el otro, ni debemos intercambiar palabras abusivas. Deberíamos, por el contrario, respetar delicada y profundamente nuestra mutua libertad mental: sólo entonces instauraremos la república intelectual; sólo entonces tendremos el espíritu de tolerancia interna sin el cual toda nuestra tolerancia externa carece de alma [...]; sólo entonces viviremos y dejaremos vivir, en cuestiones tanto especulativas como prácticas.<sup>16</sup>

Una parte fundamental del trabajo exegético de esta tesina consistirá en aclarar afirmaciones como la de esta cita para evitar interpretaciones de la ética doxástica de James como un “todo se vale”. La metáfora contenida en la cita es una apta ilustración: James habla de una república y no de una anarquía intelectual. Esta república intelectual se instauraría, como veremos que James intenta mostrar, una vez se echan abajo los constreñimientos excesivos del autoritarismo evidencialista (o de cualquier otra teoría que exija que todas las proposiciones que tengan que estar justificadas) y se establecen mecanismos que regulen el tipo de creencias que, pese a no estar justificadas, es legítimo tener. El objetivo principal de este capítulo será elucidar la manera en que James, en *El sentimiento de racionalidad*, echa abajo los susodichos constreñimientos de las éticas justificacionistas de la creencia, argumentando que son irracionales. Después intentaré dar expresión a una ética positiva de la creencia sustraída del argumento negativo contra las éticas doxásticas justificacionistas. Esta parte positiva hará algo por trazar el límite que esta ética de la creencia más permisiva supone entre las creencias legítimas y las ilegítimas.

---

<sup>16</sup> James, William, *The Will to Believe* (traducción mía).

## **I) El argumento de James contra las éticas doxásticas justificacionistas**

James utiliza una estrategia doble en contra de las éticas doxásticas justificacionistas. Primero examina desde un punto de vista psicológico nuestros procesos de formación de creencias, es decir, reflexiona sobre lo que de hecho nos lleva a creer lo que creemos. En *La voluntad de creer*, James describe casos específicos en los que nuestras creencias parecen depender por completo de nuestros poderes intelectuales, y otros casos en los que, por el contrario, parece que nuestros poderes volitivos determinan lo que creemos. El resultado que arroja esta reflexión psicológica es que muchas de las creencias que consideramos legítimo tener en virtud de su justificación en bases intelectuales o lógicas, en realidad contienen importantes elementos volitivos en su formación. De manera similar, en *El sentimiento de racionalidad* James lleva a cabo un análisis psicológico que muestra de qué manera creencias que consideramos modelos de racionalidad, como las que forman parte de los sistemas filosóficos, están fuertemente determinadas por los temperamentos y deseos de los filósofos individuales. Con esto, James pretende minar la confianza que el ético justificacionista tiene en el pedigrí de las creencias que considera justificadas y, por tanto, dignas de ser creídas. Ilustra cómo la intervención de pasiones, deseos, etc., en la formación de creencias es mucho más prevalente de lo que puede parecer a simple vista, y cómo las creencias a las que solemos revestir con una pátina de respetabilidad se encuentran influenciadas por los rasgos volitivos o temperamentales de las personas que las poseen.

Esto, por supuesto, no es suficiente para desbancar la teoría justificacionista, la cual podría seguirse sosteniendo aun aceptando estos casos y aduciendo que las creencias legítimas son menores en número a lo que inicialmente pensábamos. Por ello, en un segundo y más decisivo golpe, James argumenta que algunas creencias sin el pedigrí justificacionista correcto son perfectamente legítimas, en ocasiones incluso imprescindibles, y que la ética doxástica justificacionista cae en irracionalidad al exigir una justificación epistémica para toda creencia que sostengamos. Para construir este argumento, James se basa en la conocida

Apuesta de Pascal (aunque lo refina considerablemente) para concluir que las ventajas de creer cierto tipo de creencias para las que no tenemos una justificación epistémica superan por mucho los perjuicios que traería no creerlas debido a escrúpulos intelectuales que exigen una justificación antes de ser respaldadas. Este argumento muestra, en contra del ético justificacionista, que existen creencias que no están epistémicamente justificadas y que, sin embargo, son doxásticamente legítimas, *pace* la posición justificacionista.

## II) Apuntes psicológicos sobre la formación de creencias

James dedica la primera parte de *El sentimiento de racionalidad* a un concienzudo examen de lo que lleva a muchos filósofos a creer en sus respectivas filosofías. De estos exámenes obtiene que los sistemas (racionales) desarrollados por diferentes filósofos dependen, por lo menos en parte, del temperamento de cada uno de ellos. Un filósofo preferirá una filosofía sobre otra en función de qué tan racional que le parezca pero, para James, qué tan racional le parezca una filosofía a un filósofo es algo que depende de ciertos factores psicológicos, más que de qué tan convincentes le parezcan sus argumentos.

Aquí vale la pena hacer un paréntesis para aclarar el rol que tiene la psicología en esta discusión. Recordemos que el título del trabajo que estamos examinando es *El sentimiento de racionalidad*, y notemos que podemos preguntarnos si James sostiene que la racionalidad es *sólo* un sentimiento o no. Si bien James no se pronuncia a este respecto en este texto, sí se compromete como mínimo con la idea de que existe un sentimiento asociado con la racionalidad o con las aseveraciones racionales, así como con la idea de que la presencia u ocurrencia de este sentimiento es suficiente para que reconozcamos algo como racional o como una aseveración racional. James elabora sobre lo que son esas “marcas subjetivas” de la racionalidad, o marcas que afectan la percepción o la psicología de las personas: un sentimiento de paz, de completión, de satisfacción de una expectativa, de suficiencia; el paso de un estado de perplejidad a uno de sosiego:

¿Cuál es la tarea que los filósofos se proponen desempeñar; y por qué practican la filosofía?  
Casi todo mundo responderá inmediatamente: desean obtener una concepción del esquema

de las cosas que sea de manera general más racional que el punto de vista algo caótico que cualquiera por naturaleza carga consigo bajo su sombrero. Pero suponiendo que se alcanzara esta concepción racional, ¿cómo va el filósofo a reconocerla por lo que es, y no dejar que se escape por ignorancia? La única respuesta puede ser que la reconocerá como reconoce cualquier otra cosa, por ciertas marcas subjetivas con las que lo afecta. Cuando perciba las marcas, sabrá que obtiene la racionalidad.<sup>17</sup>

Este sentimiento de suficiencia del momento presente, de su carácter absoluto, esta ausencia de toda necesidad de explicarlo, dar cuenta de él, o justificarlo—es lo que llamo el Sentimiento de Racionalidad.<sup>18</sup>

De la primera cita podemos inferir que James considera al Sentimiento de Racionalidad por lo menos como una condición suficiente de la racionalidad. No dice que para que una aseveración sea racional, debe provocar en nosotros el Sentimiento de Racionalidad. Se compromete sólo con la idea menos fuerte de que si una aseveración provoca en nosotros el Sentimiento de Racionalidad, entonces la consideramos racional. Por su parte, el Sentimiento de Racionalidad mismo, en tanto compuesto de marcas subjetivas, es difícil de expresar. Empero, si, tratando de hacer más manejable la caracterización que de este sentimiento hace James, decimos *que el Sentimiento de Racionalidad se caracteriza por la sensación de suficiencia asociada con la pérdida del impulso de seguir explicando*, podemos entonces atribuir a James lo siguiente:

- Si una aseveración provoca en mí la sensación de suficiencia asociada con la pérdida del impulso a seguir explicando, la consideraré racional. O,
- La sensación de suficiencia asociada con la pérdida del impulso a seguir explicando es condición suficiente de que yo considere racional esa aseveración.

En la medida en que sólo hace de la sensación o del Sentimiento de Racionalidad una condición psicológica *suficiente* de la racionalidad, James no nos dice nada acerca de la existencia de algo en la aseveración misma o en el proceso cognitivo que nos condujo a ella (la inferencia, por ejemplo) que también determine la racionalidad de la aseveración. Esto podría no ser el caso y no obstante ser compatible con la caracterización que James lleva a

---

<sup>17</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

<sup>18</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

cabo de la racionalidad. Más adelante veremos cómo es que el carácter suficiente del criterio psicológico que James avanza le basta para sus propósitos argumentativos, en la medida en que articula una caracterización mínima y teórico-independiente fácil de aceptar por sus interlocutores que cierra la puerta a objeciones rápidas, como una posible identificación de la racionalidad con un sentimiento. Sin embargo, sería un error pensar que el criterio psicológico de racionalidad de James nace de la necesidad de remediar algún apuro meramente conceptual, teórico. Por el contrario; este criterio nace de una vena empirista muy desarrollada en James que lo llevó tomar la observación de la realidad como punto de partida, realidad al que, en este caso, accedemos principalmente por medio de la introspección, por la inspección directa de nuestros estados mentales.

Regresando a la presentación de la primera pinza de la estrategia de James contra la ética doxástica justificacionista, es útil recordar que nuestro autor busca mostrar cómo los temperamentos (tendencias psicológicas, volitivas, anímicas) de los filósofos individuales determinan el tipo de sistema filosófico que les parece apropiado o no, para así ofrecer casos concretos en los cuales las voliciones intervienen en la formación de creencias que normalmente consideramos racionales. Recordemos también que en la cita anterior, James define la tarea filosófica como la tarea de “obtener una concepción del marco de las cosas que de manera general sea más racional que el punto de vista algo caótico que todo mundo por naturaleza carga consigo bajo su sombrero”. El tipo de racionalidad que el filósofo busca para su “concepción del esquema de las cosas”, esto es, para su sistema filosófico, es denominado “racionalidad teórica” por James. En este orden de ideas, nuestro autor nos dice que el sentimiento de racionalidad teórica es provocado en un filósofo por una de dos condiciones, a saber, la *simplificación* o el *análisis*, dependiendo de cuál sea su temperamento. Hay personas que experimentan la sensación de satisfacción asociada con la pérdida de la necesidad de seguir explicando cuando logran simplificar la multiplicidad aparente del mundo gracias a una razón común, y hay otras que experimentan esa sensación cuando se adentran en descripciones minuciosas de cada elemento de esta multiplicidad. El que uno y otro responda de la manera en que lo hace dependerá de su temperamento, de las tendencias psicológicas o de las voliciones que posean. Al temperamento de los primeros,

James lo llama “temperamento simplificador”; al de los segundos, “temperamento analítico”. Sobre el primero de estos temperamentos, James nos dice:

Nuestro placer al encontrar que el caos de los hechos es la expresión de un solo hecho de fondo es como el alivio del músico al resolver una masa confusa de sonido con un orden melódico y armónico. El resultado simplificado se maneja con mucho menos esfuerzo mental que los datos originales; y una concepción filosófica de la naturaleza es así en un sentido no metafórico una argucia para ahorrar trabajo. La pasión por la parsimonia, por la economía de medios en el pensamiento, es la pasión filosófica por excelencia; y cualquier carácter o aspecto de los fenómenos del mundo que recoja su diversidad y la vuelva monotonía gratificará esa pasión, y en la mente del filósofo representará aquella esencia de las cosas comparada con la cual todas sus demás determinaciones pueden ser ignoradas por él.<sup>19</sup>

Podemos encontrar instancias de esta tendencia psicológica en las filosofías *reduccionistas*. Además, es posible detectarla desde los primeros orígenes de la filosofía occidental, lo cual muestra que la tendencia a la simplificación es un impulso importante entre los filósofos. Tales, por ejemplo, sostuvo que todo objeto material estaba compuesto, ultimadamente, por agua; Heráclito, por fuego; Anaxágoras, por el *noús*. Para estos filósofos, brindar una explicación racional del mundo era esencialmente encontrar una sola cosa a partir de la cual todo lo demás pudiera explicarse. En la escena contemporánea, podemos ver en el reduccionismo mente-cerebro, que sostiene que todo fenómeno mental es en última instancia un fenómeno cerebral, una manifestación más de esta tendencia simplificadora. No obstante, el alcance de este impulso a vincular la economía explicativa con la racionalidad es algo que trasciende los límites de la filosofía. Está también en la base de lo que muchos científicos buscan: una teoría unificada que dé una explicación común a todas las fuerzas de la física, por ejemplo. Para muchos, la *mejor* explicación, esto es, la *más racional*, es la que logre recoger el mayor número de fenómenos bajo *una* misma causa.

Como vimos arriba, además de esta “pasión por la parsimonia” o temperamento simplificador, James reconoce otra tendencia que, de manera opuesta, busca adentrarse lo más posible en los fenómenos antes que encontrar algo común en ellos, el “temperamento analítico”:

---

<sup>19</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

Pero al lado de esta pasión por la simplificación existe una pasión hermana, que para algunas mentes —aunque quizá sean minoría— es su rival. Esta es la pasión por distinguir; es el impulso a familiarizarse con las partes más que con el entero. La lealtad a la claridad y la integridad de la percepción, una aversión a las líneas borrosas, a las identificaciones vagas, son sus características. Ama reconocer particularidades [...] y cuántos más de éstos pueda cargar, lo más feliz que será. Prefiere cualquier cantidad de incoherencia, carácter abrupto, y fragmentariedad (mientras los detalles literales de los hechos separados sean conservados) a una manera abstracta de concebir las cosas que, aunque las simplifique, disuelva al mismo tiempo su plenitud concreta.<sup>20</sup>

Para James, ambas tendencias marcan los puntos extremos entre los cuales oscilan la mayor parte de los filósofos. Normalmente, ambos impulsos están presentes en mayor o en menor grado, y las diferentes posturas filosóficas se encontrarán en algún punto intermedio, incorporando elementos de ambas tendencias. El sentimiento de racionalidad será provocado en la mayoría de las personas por las filosofías que hagan justicia tanto a su impulso simplificador como al analítico. Éstos suelen ser los sistemas filosóficos que nos parecen más racionales; y la proporción en que se encuentren reflejadas ambas tendencias en las filosofías particulares depende del impulso que tenga más fuerza en la psicología de cada filósofo individual:

La actitud filosófica de una persona está determinada por el balance en ella de estos dos anhelos. Ningún sistema filosófico puede esperar ser universalmente aceptado entre los hombres si viola llanamente cualquiera de estas necesidades, o completamente subordina uno al otro. El destino de Spinoza, con su estéril unión de todas las cosas en una sustancia, de un lado; aquel de Hume, con su igualmente estéril carácter ‘deslindado y separado’ de todo, en el otro, --ninguno de los filósofos teniendo seguidores estrictos y sistemáticos el día de hoy, cada uno siendo para la posteridad tanto una advertencia como un impulso,--nos muestran que la única filosofía posible ha de ser un compromiso entre una monotonía abstracta y una heterogeneidad concreta.<sup>21</sup>

Ahora bien, James resalta que a pesar de que a través de la combinación de simplificación y análisis en un sistema filosófico obtengamos esa sensación de suficiencia relacionada con la ausencia de la necesidad de seguir explicando, existe una pregunta adicional que siempre puede hacerse y que amenaza la estabilidad de esa última explicación que nos proporciona satisfacción y da a nuestro sistema la apariencia de compleción. Esta pregunta es: “¿puede eso que es el fundamento de la racionalidad en todo lo demás ser llamado propiamente racional?”. En otras palabras: ese último dato o principio que da sentido

---

<sup>20</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

<sup>21</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

y unidad a todos los demás elementos del sistema, ¿es en verdad el *último*? ¿Obtenemos de éste esa sensación de satisfacción que es la marca de la racionalidad? James responde que no, y justifica esta respuesta aduciendo que la pregunta “¿por qué hay algo y no nada; por qué sólo este dato universal y no otro?” puede siempre formularse a cualquier sistema filosófico, una vez concluido. Y en este punto, según James, como en otros casos, el que la especulación filosófica se interrumpa o prosiga no es algo que dependa de alguna *razón*, sino más bien de una *decisión*, por parte del filósofo:

Es así como la tranquilidad lógica del filósofo no es en esencia diferente a la de la persona poco sofisticada. Difieren sólo con respecto al punto en el que cada uno se niega a permitir que más consideraciones tiren abajo el carácter absoluto de los datos que asume. La persona poco sofisticada lo hace inmediatamente y se expone en cualquier momento a ser atacado por muchos tipos de dudas. El filósofo no lo hace hasta que la unidad ha sido alcanzada, y está blindada contra los avances de esas consideraciones, pero sólo de manera práctica, y no esencial, asegurada contra el aliento dañino del último ¿por qué?<sup>22</sup>

Vemos así que, con respecto a la racionalidad teórica, James nos dice que no sólo los temperamentos y voliciones son responsables del tipo de teoría, simplificadora o analítica, que provoque en nosotros el sentimiento de racionalidad y que, por ende, nos lleve a considerar racional una teoría. También en el fundamento mismo de nuestras teorías existe un elemento no-lógico, irracional, que decidimos admitir: la decisión de no permitir cuestionamientos ulteriores sobre por qué ese fundamento y no otro, o por qué ese fundamento y no ningún fundamento.

Ahora podemos abordar el otro tipo de racionalidad que discutida en *El sentimiento de racionalidad*, la racionalidad *práctica*, que James introduce en su texto con el fin de determinar si por medio de ella es posible sortear los obstáculos y los *impasses* que presenta, según él, la racionalidad teórica (a saber, la posibilidad de formular siempre una nueva pregunta que no permita dar por cerrado un sistema filosófico). La pregunta de partida, en este como en el anterior caso, es la misma: ¿qué causa el Sentimiento de Racionalidad en su sentido práctico? Y la respuesta de James es que aquello que dispara este Sentimiento en el ámbito práctico es una “concepción que despierte los impulsos activos o satisfaga nuestras demandas estéticas”; en sus palabras:

---

<sup>22</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

Una definición del mundo que regrese a la mente el libre movimiento que ha sido bloqueado en el camino puramente contemplativo quizá pueda hacer que el mundo parezca racional nuevamente. [...] Entre dos concepciones igualmente aptas para satisfacer las demandas de la lógica, aquella que despierte los impulsos activos, o satisfaga otras demandas estéticas de mejor manera que la otra, será considerada la concepción más racional y prevalecerá mercedamente.<sup>23</sup>

Como hemos visto, la racionalidad teórica se reconoce por la reacción emocional que desencadena el carácter simplificador o el analítico de una teoría. Pero una teoría puede también tener un componente práctico ante el cual podemos reaccionar de acuerdo con el grado en que esta teoría despierte nuestros impulsos a actuar o satisfaga nuestras demandas estéticas. Como James apunta en la cita anterior, es perfectamente posible que la racionalidad práctica nos ayude a preservar el Sentimiento de Racionalidad que asociamos con una teoría cuando la racionalidad puramente teórica parece encontrarse con obstáculos infranqueables. Una vez llegamos al límite último de nuestra actividad puramente teórica y nos topamos con la pregunta acerca de la racionalidad de nuestro fundamento (¿por qué éste y no ninguno?), el componente práctico de una teoría puede sernos de ayuda para preservar el Sentimiento de Racionalidad que avivado por su componente teórico. Por esta razón, James dice que si una teoría despierta nuestros impulsos a actuar o satisface nuestras demandas estéticas, entonces ésta provoca también en nosotros el Sentimiento de Racionalidad. Y lo que aviva en este caso estos impulsos estéticos y nos incita a actuar, lo que ocasiona el Sentimiento de Racionalidad en su forma práctica, tal como la simplificación y el análisis ocasionan el Sentimiento de Racionalidad en su forma teórica, es que la teoría nos proporcione un sentimiento de *familiaridad* y que nos muestre el futuro de una manera que sea *congruente* con nuestras capacidades. James dice:

Desde hace mucho tiempo los filósofos observaron el hecho notable de que la mera familiaridad con algo es capaz de producir una sensación de racionalidad. La escuela empirista ha sido tan impactada por esta circunstancia como para haber propuesto que la sensación de racionalidad y la sensación de familiaridad son una y la misma cosa y que ningún otro tipo de racionalidad más que ésta existe.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

<sup>24</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

No obstante, existe una característica especial de esta familiaridad que es la responsable más directa de provocar el Sentimiento de Racionalidad en su sentido práctico:

[...] Hay una relación en particular de mayor importancia práctica que todo el resto—quiero decir la relación de algo con sus consecuencias futuras. Mientras un objeto nos resulte inusual, nuestras expectativas serán confusas; se encuentran completamente determinadas tan pronto se vuelve familiar. Por lo tanto, propongo esto como un primer requisito práctico que una concepción filosófica deberá satisfacer: Deberá, de manera general por lo menos, deshacerse de la inseguridad sobre el futuro.<sup>25</sup>

No es suficiente para estar satisfechos meramente saber que el futuro se encuentra determinado, pues puede estar determinado de cualquiera de varias maneras, agradables o desagradables. Para que una filosofía tenga éxito a escala universal deberá definir el futuro de manera congruente con nuestros poderes espontáneos.<sup>26</sup>

Así pues, la manera particular en que el requisito de familiaridad (entendida como la seguridad sobre el futuro) debe manifestarse para provocar en nosotros el Sentimiento de Racionalidad, consiste en mostrarnos el futuro como algo sobre lo cual nosotros podemos intervenir, sobre lo cual podemos ejercer una influencia. Debe proyectar la imagen de un ámbito en el que capacidades humanas que valoramos, como la inteligencia, el valor, la bondad, se desarrollen. De este modo, a través del examen de lo que ocasiona en nosotros el Sentimiento de Racionalidad en su sentido práctico, James muestra también la manera en que la *psicología individual* se encuentra en la base de lo que consideramos una concepción racional en este sentido. Nuestros temperamentos, deseos, etc., intervienen en aquello que consideramos capacidades humanas *valiosas*, y esperamos que nuestras teorías filosóficas atiendan a estas capacidades, que abran un espacio para ellas y determinen su relevancia en el mundo:

Los impulsos activos de los hombres están tan diferentemente mezclados que una filosofía apta en este respecto para Bismarck casi con certeza no será apta para un poeta valetudinario. En otras palabras, aunque uno pueda sentar con antelación la regla de una filosofía que niegue por completo una base para la seriedad, el esfuerzo, la esperanza, que diga que la naturaleza de las cosas es radicalmente ajena a la naturaleza humana, nunca podrá ser exitosa, --uno no puede decir anticipadamente qué dosis particular de esperanza, o de gnosticismo de la naturaleza de las cosas la filosofía definitivamente exitosa debe contener. En breve, es casi seguro que el temperamento se hará sentir aquí, y que aunque todos los hombres insistirán en

---

<sup>25</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

<sup>26</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

que el universo debe hablarles de alguna manera, pocos insistirán en que les deba hablar de la misma manera.<sup>27</sup>

James ejemplifica esta idea con los casos de las filosofías idealista y materialista. Nos pide considerar que ambas ofrecen concepciones de igual claridad y consistencia teóricas, y que ambas determinan nuestras expectativas de la misma manera, es decir, que ambas nos parecen teóricamente racionales y que satisfacen también parte de lo que se requiere para considerarlas racionales en el sentido práctico. James sostiene entonces que el idealismo es favorecido por personas de cierto temperamento y el materialismo por las de otro. Los temperamentos más sentimentales, los que buscan la “conciliación y la intimidad” se sentirán atraídos por el idealismo. El materialismo, por otra parte, llamará la atención de quienes valoren “la opacidad de los hechos brutos”, el agnosticismo, la eliminación de la individualidad y la “democratización”.

En *La voluntad de creer*, James también examina la psicología de nuestra formación de creencias. No obstante, en *La voluntad de creer* James modifica la manera en que organiza la discusión en la sección de *El sentimiento de racionalidad* que acabamos de discutir, y aglomera las voliciones, los temperamentos y las demás características psicológicas que intervienen en los procesos de formación de creencias que consideramos racionales dentro de la noción de *voluntad*. En la primera parte de *La voluntad de creer*, nuestro autor examina la manera en que de hecho formamos ciertas creencias que consideramos paradigmáticamente racionales, con el propósito de mostrar la notable influencia de la voluntad sobre estos procesos. Como acabamos de decir, por voluntad debemos entender lo siguiente:

[Por voluntad] No quiero decir sólo aquellas voliciones deliberadas que pudieron haber construido hábitos de creencia de los que ya no podemos escapar—quiero decir todos los factores de la creencia como temor y esperanza, prejuicio y pasión, imitación y partidismo, la presión de nuestra casta y grupo.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

<sup>28</sup> James, William, *The Will to Believe*, (traducción mía).

James desea mostrar que la voluntad, entendida de acuerdo con la cita anterior, interviene de manera *válida* o *legítima* en nuestros procesos de formación de creencias—algo no muy diferente de lo que hemos visto James afirma en la primera parte de *El sentimiento de racionalidad*. En este sentido, aquello que en *La voluntad de creer* llama “voluntad”, en *El sentimiento de racionalidad* es denominado por James “temperamento”, “deseos”, “psicología”. Ahora bien, en *La voluntad de creer*, la tarea de examinar la psicología de la formación de creencias pasa por el examen de casos en los cuales parece que nuestras creencias están enteramente determinadas por nuestro intelecto, sin intervención alguna de nuestra voluntad, así como por el examen de casos en los que parece que, por el contrario, la voluntad tiene un papel central en la determinación de lo que creemos. James comienza su discusión mediante un ejemplo que pretende reducir al absurdo la postura que él sostiene, a saber, que nuestras voliciones intervienen en o influyen nuestras creencias; a través de la respuesta que brinda a esta pretendida reducción al absurdo hecha por un contrincante hipotético, James aclara y blinda su postura. En este sentido, James nos invita a considerar la posibilidad de que alguien, pese a toda la evidencia que se encuentra a su disposición—fotografías, narraciones históricas, etc.—, voluntariamente se esfuerce por creer que Abraham Lincoln jamás existió. Por supuesto, la consideración de este ejemplo nos lleva a reconocer que es absurdo pensar que por voluntad podríamos pensar que Abraham Lincoln nunca existió, luego de que nuestro intelecto ha llegado a la conclusión de que su existencia fue una realidad. Pero James advierte:

Sin embargo si alguien fuera entonces a pensar que intuición intelectual es lo que queda luego de que el deseo y la voluntad y la preferencia sentimental han levantado el vuelo, o que la razón pura es lo que entonces sienta nuestras opiniones, volaría igual de directamente en contra de los hechos. [...] Sólo nuestras hipótesis ya muertas de entrada son las que nuestra naturaleza volitiva no puede otra vez revivir. Pero lo que las ha vuelto muertas es en mayor medida una acción previa de nuestra naturaleza volitiva de carácter antagónico.<sup>29</sup>

“Sólo nuestras hipótesis ya muertas de entrada son las que nuestra naturaleza volitiva no puede otra vez revivir”. Esto muestra que, cuando James nos exhorta a admitir la influencia del temperamento o las voliciones en la formación de creencias, no lo hace pensando que esto sea aplicable a toda creencia. Existen creencias, quizá sean la mayoría de

---

<sup>29</sup> James, William, *The Will to Believe*, (traducción mía).

las que tenemos, sobre las que nos hemos posicionado definitivamente, y la existencia de Abraham Lincoln es un ejemplo de este tipo de creencias. Por más esfuerzos de voluntad que hagamos, no vamos a lograr tener seriamente una creencia contraria.

Con el fin de terminar la exposición de la primera parte de la estrategia argumentativa en contra de la ética doxástica justificacionista, es importante notar que James también llama nuestra atención sobre un par de creencias *injustificadas* que la mayoría de nosotros sostenemos, incluyendo al ético doxástico justificacionista, y que se encuentra en la base del edificio del conocimiento científico. En *El sentimiento de racionalidad* menciona la creencia en la *uniformidad de la naturaleza*, mientras que en *La voluntad de creer* menciona la creencia en que *la verdad existe y podemos conocerla*. Es un hecho comúnmente aceptado que estas creencias no están justificadas pero que, no obstante, forman parte de los cimientos filosóficos mismos sobre los que descansa la mayor parte de nuestra empresa cognitiva. El ético justificacionista reconoce este hecho y hace excepción de él dentro de su teoría, pero para James, éste es un paso que las mujeres y hombres de ciencia y de filosofía dan en el aire, un paso arbitrario. En sus palabras:

Se insiste fuertemente en la necesidad de la fe como ingrediente de nuestra actitud mental por los filósofos científicos de nuestro día; pero por un capricho singularmente arbitrario dicen que sólo es legítimo cuando se usa en el interés de una proposición en particular, a saber, la proposición de que el curso de la naturaleza es uniforme. El hecho de que la naturaleza seguirá mañana las mismas leyes que sigue hoy es, todos lo admiten, una verdad que ningún hombre puede saber; pero en el interés del conocimiento así como de la acción debemos postularla o asumirla.<sup>30</sup>

Es importante aclarar el sentido en que este principio es arbitrario pues, después de todo, es posible ofrecer algunas razones para respaldarlo. De hecho, James mismo ofrece una en la cita anterior: comprar este criterio contribuye a que realicemos cosas muy buenas, como por ejemplo internarnos en el camino de la ciencia. Además, si no lo aceptáramos nuestra acción enfrentaría magnos obstáculos: pondríamos nuestra mano en el fuego aun pese a habernos quemado en el pasado. Pero es importante caer en cuenta de que en ambos casos las razones ofrecidas no apelan a una *justificación racional* del principio, sino a las *bondades* a las que conlleva su aceptación, a los fines positivos que el respaldo de este principio nos

---

<sup>30</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

permite alcanzar. Por tanto, la justificación del principio según el cual, por ejemplo, es posible conocer la verdad, descansa en razones *pragmáticas*—esto es, en el mismo tipo de razones que James esgrime en defensa de las creencias legítimas e injustificadas. ¿Qué hace que una creencia que impide que me quemé la mano sea legítima y una que impide que viva con angustia existencial no lo sea, si al final del día ambas se encuentran desprovistas de una justificación racional última?

### **III) El modelo argumentativo de James a favor de una legitimad doxástica más inclusiva**

Es así como llegamos a la exposición de la segunda parte de la estrategia de James, que consiste en mostrar cómo esta intervención de la voluntad humana no es sólo una cuestión de hecho, sino que también es algo que, en el caso de ciertas creencias, es completamente legítimo doxástica y racionalmente. Hasta este punto, James ha querido mostrar que, en los procesos de formación de creencias, la voluntad, los deseos y los temperamentos intervienen y ocasionan el surgimiento de creencias que se ajustan a nuestros deseos y a las maneras particulares en que cada uno de nosotros se acerca al mundo. Pero éste no es el único propósito de James, pues él también pretende mostrar, en *El sentimiento de racionalidad*, que algunas características de la personalidad de los creyentes influyen en la formación de creencias *que consideramos eminentemente racionales*, como las concepciones de la filosofía. Con ello muestra que la intervención de voliciones es, por lo menos en algunos de nuestros procesos cognitivos, un *datum* psicológico. Esto, naturalmente, no implica que esté bien o mal hacerlo, pero recordemos que, en última instancia, James desea argumentar en contra de quienes lo consideran algo moralmente reprochable. Un ético justificacionista como Clifford podría admitir su sorpresa ante los resultados del análisis psicológico de James, pero podría asimismo aceptarlos y argüir que las creencias filosóficas resultan, a la luz de sus propios compromisos teóricos y del examen llevado a cabo por James, no ser tan racionales como originalmente consideró. ¡Tanto peor para las creencias filosóficas! Se han descubierto ultimadamente viciadas y no merecen ser creídas. Por supuesto, James busca avanzar argumentos contundentes contra el ético justificacionista; no le interesa tanto mostrar que los

principios filosóficos carecen de una justificación última como mostrar que es *falso* la universalmente maldad que Clifford piensa es inherente a la creencia desprovista de evidencia. Por este motivo, y si bien sus reflexiones sobre el rol de las voliciones en la formación de nuestras creencias son de ayuda para minar la confianza del ético justificacionista, el golpe decisivo en su contra es propinado por un argumento extraído de o inspirado por el conocido argumento de la Apuesta de Pascal.

En su libro *Pensamientos*, Pascal ofrece un argumento para creer en la existencia de Dios basado en consideraciones pragmáticas sobre la toma de decisiones. Es el siguiente:

- “Dios es o no es”. ¿Hacia qué lado nos inclinaremos? La razón no puede determinarlo; hay un caos infinito que nos separa. En la extremidad de esta distancia infinita se está jugando un juego en el que saldrá cara o cruz. ¿Qué os apostáis? Por razón no podéis hacer ni lo uno ni lo otro; por razón no podéis impedir ninguno de los dos. No recriminéis, pues, de falsedad a los que han elegido, porque no sabéis nada.

- No, pero les recriminaré de haber hecho, no esta lección, sino una elección [...] Lo justo es no apostar.

- Sí, pero hay que apostar, esto no es voluntario; estáis embarcados. ¿Por cuál os decidiréis, pues? Veamos. Puesto que hay que elegir, vemos qué es lo que nos interesa menos. Tenéis dos cosas que perder: la verdad y el bien, y dos cosas que comprometer: vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra felicidad; y vuestra naturaleza tiene dos cosas de que huir: el error y la miseria. Vuestra razón no queda más herida al elegir lo uno que lo otro, puesto que necesariamente hay que elegir. He aquí un punto resuelto. Pero ¿vuestra felicidad? Pesemos la ganancia y la pérdida, tomando como cruz que Dios existe. Estimemos estos dos casos: si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Optad, pues, porque exista sin vacilar.<sup>31</sup>

En este argumento, Pascal parte del supuesto de que la pregunta sobre la existencia de Dios no está saldada, de que no hay razones suficientes para cerrar la cuestión ni a favor ni en contra. Además, para Pascal la opción agnóstica no está abierta: por tanto, pronunciarse sobre la existencia o no existencia de Dios es obligatorio. Ésta es una acotación importante, pero por el momento, para exponer el argumento pascaliano, no es indispensable. (Más

---

<sup>31</sup> Pascal, *Pascal's Pensées*, (traducción mía)

adelante veremos la aclaración de James acerca de por qué esto es obligatorio.) El punto central del argumento de Pascal puede formularse de la siguiente manera: tu razón está comprometida ya sea que apuestes por la existencia de Dios o por su inexistencia, pues no hay un sustento evidencial o lógico que nos incline a favor de alguna de las dos opciones. Si apuestas por que Dios existe y decides creerlo, se presentan dos opciones, a saber, que tu creencia resulte ser verdadera y Dios de hecho exista, o que la tu creencia resulte ser falsa y Dios de hecho no exista. Si es el caso que Dios existe, ganas una dicha infinita y lo único que pierdes es la razón comprometida durante la apuesta, pues no poseías, en el momento de decantar tu creencia a favor de la existencia de Dios, una justificación epistémica para ello. Si resulta ser falso que Dios existe, no ganas absolutamente nada, pero tampoco pierdes gran cosa. Si, por el otro lado, apuestas por que Dios no exista, y Dios de hecho no existe, no ganas nada más sino (quizá) la pequeña satisfacción de comprobar la concordancia que existe, en este punto, entre tus creencias y la realidad, así como la satisfacción de haberte apegado a tus principios de corrección epistémica. Pero si apuestas por que Dios no exista y Dios, de hecho, sí existe, tienes toda la gracia infinita de Dios que perder. Por consiguiente, en la medida en que creyendo en la existencia de Dios obtienes, en el mejor de los casos, importantísimos beneficios y, en el peor, nada serio que perder o que ganar, mientras que no creyendo en su existencia no tienes, en el mejor de los casos (cuando de hecho no existe), nada importante que ganar y sí tienes, en el peor, ventajas importantísimas que perder, la balanza claramente se inclina a favor de que creas en la existencia de Dios.

Pero aquí hay algo que puede parecer problemático, y es el hecho de que Pascal asume que creer en la existencia de Dios es algo que depende de nuestra voluntad. Sin embargo, ¿qué tanto poder tiene, de hecho, la voluntad, para llevarnos a creer algo meramente con base en sus ventajas de orden pragmático? Pues en la mayoría de los casos ofrecidos hasta ahora por James como instancias de la influencia de nuestras sobre nuestras creencias, la influencia de las voliciones parece pasar desapercibida, como algo fuera de control o automático. No obstante, una vez que James argumenta a favor de la legitimidad de ciertas creencias injustificadas se abre la posibilidad de que *tomemos la decisión* de algo sin remordimiento y, así, de que ejerzamos nuestra voluntad de creer. En este sentido, mucho del trabajo de refinamiento que James lleva a cabo del argumento de Pascal tiene como objetivo aclarar el

sentido en el que la voluntad tiene el poder de determinar nuestros procesos de formación de creencias.

En su reinterpretación del argumento de Pascal, James intenta hacer dos cosas: en primer lugar, busca hacer más amplio el alcance del argumento original y eliminar de éste la referencia exclusiva a creencias religiosas. En segundo lugar, James busca acotar la amplitud de este alcance con el fin de evitar que *cualquier* proceso de formación de creencias caiga válidamente bajo la jurisdicción de la voluntad y evitar así una ética epistémica del “todo se vale”.

Para ampliar el alcance de la Apuesta de Pascal, primero extraeremos su estructura con el propósito de construir un modelo que pueda ser aplicado a, por lo menos, tres diferentes tipos de creencias diferentes de (y menos controversiales que) las religiosas. Este será un argumento a favor de la legitimidad doxástica de ciertos tipos de creencias que no cuentan con una justificación epistémica. A continuación incluyo este modelo de argumento con las partes originales de la Apuesta de Pascal entre paréntesis:

#### Modelo Pascal

1. Hay que elegir entre una creencia y su negación, y no hay manera de justificar tu elección a favor de una o de la otra. (*“Dios es o no es”. ¿Hacia qué lado nos inclinaremos? La razón no puede determinarlo.*)
2. Por tanto, creyendo cualquiera de las dos comprometes tu razón. (*¿Qué os apostáis? Por razón no podéis hacer ni lo uno ni lo otro; por razón no podéis impedir ninguno de los dos.*)
3. Sopesa lo que ganas creyendo cualquiera de las dos opciones frente a lo que pierdes comprometiendo tu razón. (*Vuestra razón no queda más herida al elegir lo uno que lo otro [...] Pero ¿vuestra felicidad? Pesemos la ganancia y la pérdida, tomando como cruz que Dios existe.*)

4. Si los beneficios de creer alguna de esas dos opciones son claramente mayores a los que obtienes salvaguardando tu razón, entonces es legítimo sostener esa creencia. (*Estimemos estos dos casos: si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Optad, pues, porque exista sin vacilar.*)

En este modelo de argumento contraponemos los beneficios obtenidos de tener ciertas creencias injustificadas y los beneficios que se siguen de preservar nuestros escrúpulos intelectuales, o “salvaguardar la razón”. Básicamente, los beneficios de esta última opción consisten no ser víctima del engaño o de la falsedad. Clifford, como vimos en el capítulo anterior, justifica su condena a creer sin suficientes bases evidenciales con base en los graves perjuicios que provoca al edificio del conocimiento y a las virtudes epistémicas de la humanidad. James no argumenta en contra de estos supuestos perjuicios; no parece tomarlos muy seriamente, pues considera que en última instancia se reducen a un miedo por incurrir en el error o la falsedad que supera a la motivación por perseguir la verdad. En este sentido, James dice:

Si toda la obra de Clifford, a excepción de *La ética de la creencia*, fuera olvidada, bien podría aparecer en futuros tratados sobre psicología como un caso trillado del avaro que ha sido llevado por la asociación de ideas a preferir su oro a todos los bienes que puede comprar con él.<sup>32</sup>

Por esta razón, la posición de las éticas doxásticas justificacionistas se muestra como algo fundamentalmente irracional.

Antes de continuar con la exposición de los diferentes tipos de creencias para los cuales, según James, es legítimo aplicar este argumento, es importante hacer una acotación crucial para delimitar el tipo de creencias que se puede hacer pasar por el argumento. Esta acotación es realizada en *La voluntad de creer*. En *El sentimiento de racionalidad* la acotación no aparece de manera explícita, aunque los argumentos de James la sugieren. Recordemos que la Apuesta de Pascal concluye con una exhortación a creer sin vacilar luego

---

<sup>32</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

de constatar que los beneficios que se siguen de creer en Dios resultan mayores a los que se siguen de no creer motivados por escrúpulos epistémicos. Esto ha dado pie a una objeción común que parte de lo contraintuitiva que resulta la idea de creer algo por un acto de nuestra voluntad. Consideremos el ejemplo mencionado anteriormente acerca de la voluntad de creer que la existencia de Abraham Lincoln es un mito, luego de que hemos venido creyendo en su existencia real basándonos en fotografías, reportes fidedignos, etc. En este caso, dirá James, sería absurdo pensar que somos capaces de creer que Abraham Lincoln no existió como consecuencia de un esfuerzo de la voluntad (bajo la suposición, por supuesto, de que somos seres humanos cognitivamente competentes). No es el caso, según James, que cualquier tipo de creencia obtenida como resultado de la influencia de nuestra voluntad sea válida. En otras palabras, no es legítimo, según James, tener cualquier creencia en virtud de que creerla represente una ventaja muy grande. En este sentido, es altamente contraintuitivo pensar que los grandes beneficios (psicológicos o de cualquier otra índole) que trae la creencia de un padre de que su hija muerta sigue viva sean suficientes para legitimar esa creencia. Un ser humano no puede creer algo así por voluntad sin dejar de ser cognitivamente competente. Por tanto, James requiere decirnos algo acerca de qué hace a ciertas creencias injustificadas epistémicamente susceptibles de ser legítimas desde el punto de vista ético.

Para hacer esto, James caracteriza lo que llama *opciones genuinas*, esto es, las creencias susceptibles de ser legítimas pese a no estar justificadas. De acuerdo con James, estas opciones:

1. Son opciones *vivas*, es decir, la opción de que sean verdad no está completamente cerrada para nosotros. No las consideramos falsas de entrada.
2. Son opciones *forzadas*, es decir, no podemos no decidirnos con respecto a ellas. James observa que éstas se basan en una disyunción lógica exhaustiva en la que no se contempla la opción de no elegir o de suspender el juicio.

3. Son de gran *consecuencia*, es decir, presentan oportunidades únicas, no son triviales, insignificantes o reversibles.<sup>33</sup>

Podemos reconocer en la condición número 2 la idea de Pascal según la cual estamos forzados a elegir entre creer que Dios existe y creer que no lo hace. Hay ocasiones en que suspender el juicio es lo más racional que podemos hacer, el mejor curso de acción si queremos ser doxásticamente éticos o intelectualmente virtuosos. Estas ocasiones no serán contempladas por el Modelo Pascal. En una situación en la cual las creencias injustificadas entre las que estoy deliberando dejan abierta la opción de suspender el juicio, el camino de la suspensión del juicio es el que debemos seguir. No obstante, existen circunstancias en las cuales la posibilidad de suspender el juicio no se encuentra abierta. James nos brinda un ejemplo de éstas en *El sentimiento de racionalidad*. Estamos atrapados en una montaña frente a un precipicio y sólo podemos salir del aprieto si lo saltamos. No estamos justificados para creer que podemos realizar el salto, pues no tenemos evidencia previa que pruebe nuestras habilidades en ese sentido. Podemos entonces creer que lograremos salvar el precipicio y obtener de esta creencia la seguridad psicológica que nos permitirá realizar el salto exitosamente, o dudar, titubear y, como consecuencia de esto, tropezar y caer o morir extraviados en la montaña. Estando confrontados con una situación donde apostamos nuestra vida tomando una ruta o la otra, la opción de suspender el juicio simplemente no está disponible.

Muchas veces la opción de suspender el juicio queda vedada por la importancia del objeto de la creencia. El ejemplo anterior es bueno: la vida misma depende de nuestra elección de alguna de las dos opciones. Cuestiones como la existencia de Dios, la objetividad de las leyes morales, etc., pueden tener similar importancia para muchas. A esto alude el tercer criterio con el que James caracteriza a las opciones genuinas. Por su parte, el primer criterio pretende echar luz sobre la razón por la cual la voluntad *puede* ejercer influencia sobre lo que creemos. Las opciones que James llama vivas son opciones en donde el germen de la creencia ya está sembrado en nuestra mente. Consideramos que las creencias en cuestión son posiblemente verdaderas y quizá incluso deseamos que lo sean. Por esta razón, la Apuesta

---

<sup>33</sup> James, William, *The Will to Believe*, (traducción mía).

de Pascal aparece como algo absurdo a ojos de quien se encuentra convencido en su ateísmo, pues con ningún esfuerzo de su voluntad podría esta persona llevarse a sí mismo a creer en la existencia de Dios. También por esto nos parece absurda la idea de creer por voluntad propia en la inexistencia de Abraham Lincoln. James dice:

Existen tendencias pasionales y voliciones que corren previas a la creencia y otras que vienen después de la creencia, y son sólo las últimas las que llegaron demasiado tarde a la feria; y no llegan demasiado tarde cuando el trabajo pasional previo ya ha sido realizado en su dirección. El argumento de Pascal, en vez de no tener poder alguno, parece entonces verdaderamente decisivo y es la estocada final que se necesita para volver completa la fe en misas y agua bendita.<sup>34</sup>

Una vez determinado el tipo de creencias a las que aplica el Modelo Pascal, podemos continuar con las aplicaciones que James realiza de éste. En *El sentimiento de racionalidad*, James discute dos casos que pueden ser amparados por este modelo de argumento: la moralidad, por un lado, y las situaciones en las que la fe en que algo sucederá es en gran medida responsable de que este algo suceda (como el ejemplo de la persona extraviada en una montaña), por el otro. Por lo que toca a estos últimos, James afirma:

Supóngase, por ejemplo, que estoy escalando los Alpes, y he tenido la mala suerte de terminar en una posición de la cual el único escape es un salto terrible. Puesto que nunca he tenido una experiencia similar, no tengo evidencia de mi habilidad para desempeñar [este salto] con éxito; pero la esperanza y confianza en mí mismo me vuelven seguro de que daré en el blanco, y llevo a mis pies a ejecutar algo que sin esas emociones subjetivas quizá habría sido imposible. Pero supóngase que, por el contrario, las emociones de temor y desconfianza son preponderantes; o supóngase que, habiendo acabado de leer *La ética de la creencia* [de Clifford], siento que sería un pecado actuar bajo una asunción que no ha sido verificada por experiencias pasadas—entonces titubearé tanto que al final, exhausto y tembloroso, y lanzándome en un momento desesperado, pierdo el piso y caigo al vacío. En este caso (que es parte de una clase inmensa) el lado de la sabiduría es claramente el de creer en lo que uno desea [...]. Hay, entonces, casos en los que la fe crea su propia verificación.<sup>35</sup>

Aquí hay, según James, una clase de creencias cuya verdad está ligada al deseo del creyente de que sea verdad. El alpinista cree que puede saltar hacia el otro lado del precipicio. No tiene ninguna base evidencial para creerlo, pero lo cree de cualquier manera y la confianza y estabilidad propiciada por el hecho de que tenga esta creencia hace que pueda realizar el salto con mayor control y, en última instancia, con éxito. Alternativamente, si el alpinista

---

<sup>34</sup> James, William, *The Will to Believe*, (traducción mía)

<sup>35</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

hubiera dudado por el hecho de no tener evidencia de su capacidad de salto, según el ejemplo de James, habría estado nervioso, tenido menos control sobre sus movimientos, y tropezado con una muerte segura. En *La voluntad de creer*, James coloca en este rubro algunas creencias con contenido social, como por ejemplo la confianza en la buena voluntad de las demás personas. Según James, la creencia, no justificada, en la buena voluntad de terceros es un factor causal importante en la *creación* de un ambiente de buena voluntad entre las personas. Gracias a la posesión de esta creencia actuamos de una manera menos hosca y más abierta, y así ocasionamos que los demás también confíen en nosotros y actúen con buena voluntad. En la medida en que se trata de *opciones genuinas*, James aplica el Modelo Pascal a estos dos casos y dice que las ventajas obtenidas del hecho de creer que podemos brincar del otro lado del precipicio y del hecho de creer en la buena voluntad de terceros sobrepasan por mucho la ventaja que presenta honrar el estatus epistémico de estas creencias. Por consiguiente, según el Modelo Pascal, es doxásticamente legítimo tener este par de creencias.

Otro caso importante presentado por James es el de los descubrimientos científicos. En ciencia, cuando se trata tan sólo de *describir* los estados de cosas del mundo, no hay cabida para aplicar el Modelo Pascal. En estas circunstancias, si nos encontramos frente a algo que no podemos justificar, el mejor curso de acción doxástica es suspender el juicio. Sin embargo, cuando se trata de *realizar descubrimientos* sobre la naturaleza, James nota que la historia de la ciencia nos proporciona muchos ejemplos de personas que, pese a no tener una justificación para tener las creencias que de hecho tenían, lograron, a base de fe y de trabajo, verificar sus intuiciones originales. James dice:

De qué sirve ser un genio, al menos que con la misma evidencia científica que tienen otros hombres uno puede alcanzar más verdad que ellos. [...] Si nazco con una reacción tan superior a la evidencia que puedo adivinar bien y actuar en conformidad, y redituar de todo lo que trae actuar correctamente, mientras mi vecino menos dotado (paralizado por sus escrúpulos y esperando más evidencia que no se atreve a anticipar, por más que lo desee) sigue temblando en el límite, ¿por cuál ley se me prohibirá cosechar las ventajas de mi sensibilidad nativa superior?<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

Podemos complementar esta cita con un extracto de *La voluntad de creer* en el cual James aplica el criterio necesario para la aplicación del Modelo Pascal:

A lo largo y ancho de la naturaleza física los hechos son lo que son independientemente de nosotros, y rara vez hay tal prisa alrededor de ellos que el riesgo de ser engañados al creer una teoría prematura necesite ser afrontado. Las preguntas aquí son siempre opciones triviales, las hipótesis no son vivas (por lo menos no vivas para nosotros los espectadores), la elección entre creer la verdad o la falsedad casi nunca es forzada. [...] [Pero] para propósitos de descubrimiento [la] indiferencia [de la mente que sólo hace juicios] es menos recomendable, y la ciencia habría avanzado mucho menos de lo que lo ha hecho si los deseos apasionados de individuos para probar sus propias fes los hubieran mantenido fuera del juego. [...] El investigador más útil, por ser el observador más sensible, es siempre aquel cuyo interés impaciente en un lado de la ecuación es balanceado con un nerviosismo igualmente agudo de ser engañado.<sup>37</sup>

Con esta cita terminamos la exposición de la estrategia argumentativa de James dirigida en contra del ético doxástico justificacionista. En esta parte, hemos abstraído, a partir del célebre argumento de Pascal, lo que denominamos el *Modelo Pascal*, en el cual se establece que si creer en algo sin justificación trae beneficios mayores que los que trae preservar nuestros escrúpulos epistémicos (en particular, el escrúpulo de contar con una justificación para las creencias poseemos), entonces es legítimo poseer esta creencia. Asimismo, hemos acotado el rango de las creencias a las cuales este modelo de argumento se puede aplicar a las opciones vivas, forzadas y de gran consecuencia. Finalmente, hemos ilustrado la aplicación de este argumento gracias a un par de casos. En el caso del salto exitoso del precipicio, hemos podido ver cómo las bondades de creer en que podemos hacerlo (preservar la vida) sobrepasan los bienes de preservar nuestros escrúpulos intelectuales de creer únicamente con base en una justificación. Por último, en el caso de los descubrimientos científicos, hemos visto que el respaldo de creencias desprovistas de evidencia puede, y de hecho ha, acarreado beneficios para la humanidad mucho mayores que cualquier beneficio que el científico individual podría obtener como consecuencia de una higiene epistémica demasiado restrictiva.

---

<sup>37</sup> James, William, *The Sentiment of Rationality*, (traducción mía).

## CONCLUSIÓN

En esta tesina quise exponer una postura sobre nuestro comportamiento epistémico que pretende hacer justicia al carácter emocional con el que nos acercamos a nuestras creencias, frente a quienes defienden las capacidades humanas para alcanzar la objetividad casi absoluta y conducen su razonamiento de una manera mecánica conforme a los engranajes de la lógica. Esta postura, avanzada por William James, busca abrir un espacio de legitimidad a algunos de los componentes psicológicos, volitivos, emocionales, que afectan nuestros procesos de formación de creencias, encontrando en ellos una utilidad para conseguir los objetivos que la misma racionalidad persigue, como lo son el progreso del conocimiento y el bienestar en nuestras vidas. En lugar de dar una exposición positiva de la postura de William James, quise exponerla en el marco de sus argumentos contra una postura contraria que llamé *ética doxástica justificacionista*, postura que se caracteriza por el hecho de sostener que sólo las creencias justificadas son legítimas. Por motivos didácticos y de fidelidad al contexto histórico en el que se desarrolló la discusión, tomé la ética de W.K. Clifford como instancia paradigmática de éticas justificacionistas. La ética doxástica de Clifford se resume en el *dictum* de que es malo creer algo cuyas bases evidenciales sean insuficientes. Mostré que esto no era sino una forma de extender una teoría evidencialista de la justificación epistémica al ámbito de la ética doxástica, y así di una caracterización más general a la postura antagonica a la de James.

También describí la estrategia argumentativa James como una estrategia *doble*, en la medida en que comienza por minar la confianza del ético doxástico justificacionista en muchas de las creencias que él consideraría eminentemente racionales; en realidad, piensa James, los procesos de formación de estas creencias no son inmunes a ciertos aspectos psicológicos o volitivos. Esto, sin embargo, sólo alcanza a mostrar que estos componentes de hecho participan en la formación de las creencias que consideramos racionales, pero no es suficiente para rechazar la postura justificacionista, pues ésta tendría, de aceptar las observaciones de James, la opción de negar la legitimidad de esas creencias. Por ello, en un segundo momento, James apela a la Apuesta de Pascal con el fin de atribuir legitimidad doxástica a ciertos tipos de creencia. En este sentido, abstraí lo que llamé el “Modelo Pascal”

del argumento original pascaliano enfocado a la religión para poder aplicarlo a otras creencias diferentes de las religiosas. Luego presenté las tres condiciones que James estipula para que una creencia pueda ser sujeta a este modelo de argumento. Estas condiciones son las de ser opciones vivas, forzosas y de gran importancia. Las creencias que cumplen con estos criterios son denominadas *opciones genuinas* por parte de James; éstas tienen la función de limitar el alcance de su ética doxástica y por tanto de evitar caer en una ética demasiado permisiva. En última instancia, el Modelo Pascal establece que es legítimo darle nuestro respaldo a una opción genuina injustificada si los beneficios que se siguen de este respaldo sobrepasan las ventajas que trae el preservar nuestros escrúpulos intelectuales de no tener creencias sin justificación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Chignell, Andrew, "The Ethics of Belief", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/ethics-belief/>](http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/ethics-belief/).
- Clifford, W.K., The Ethics of Belief, URL = [http://people.brandeis.edu/~teuber/Clifford\\_ethics.pdf](http://people.brandeis.edu/~teuber/Clifford_ethics.pdf)
- Fieser, James "Ethics", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, James Fieser and Bradley Dowden (ed.), URL = <http://www.iep.utm.edu/ethics/>.
- Goodman, Russell, "William James", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/james/>.
- James, William, *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*, Harvard University Press, 1975.
- James, William, *The Sentiment of Rationality*, en *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green, and Co., 1912
- James, William, *The Will to Believe*, en *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green, and Co., 1912
- Jordan, Jeff, "Pragmatic Arguments and Belief in God", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/pragmatic-belief-god/>.
- Mittag, Daniel, "Evidentialism", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, James Fieser and Bradley Dowden (ed.), URL = <http://www.iep.utm.edu/evidenti/>

- Pascal, *Pascal's Pensées*, E.P Dutton and Co., 1958
- Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy*, George, Allen & Unwin, 1945