

CREENCIA, VOLUNTAD Y JUSTIFICACIÓN *

Tobies Grimaltos
Universitat de València

LA creencia es uno de los elementos involucrados en la explicación de la acción. Según las creencias que tenga el agente, así será su acción. Obviamente, éstas no determinan la acción, entre otras razones porque a la hora de llevarla a cabo hay otros elementos presentes (o no) para el agente que juegan también su papel. La creencia no supone un determinante de la acción, pero sí una guía. Creo que esto es algo en lo que podemos estar todos de acuerdo. Si queremos explicar de manera racional la acción de un sujeto, sus creencias constituyen una de las variables que debemos manejar, ellas juegan un papel importante en la justificación de la acción.

Sin embargo, también hay bastante consenso en que las creencias influyen en la voluntad del agente, pero no dependen de ella. No basta con querer creer algo para creerlo. Las creencias se nos imponen y nada podemos hacer para obtenerlas o evitarlas. Dado cualquier contenido proposicional, yo no soy libre para adoptarlo o no a voluntad y por sí mismo. Algo más que la voluntad se necesita.

Me propongo aquí investigar qué es ese algo más que se necesita. Pero pretendo hacerlo desde el ámbito de una aparente paradoja. Si creer o no creer no están bajo nuestro control, ¿por qué toda la tradición normativa en epistemología está dispuesta a decirnos cuándo estamos autorizados a creer algo y cuándo somos culpables si lo hacemos? ¿Cómo se nos puede dar permiso o culpar por hacer algo que no depende de nuestra voluntad? Si la creencia no es voluntaria, es algo que padecemos y no algo que hacemos, entonces, ¿cómo se nos pueden exigir responsabilidades?

Parece claro que esta aparente paradoja no puede ser más que aparente, pues cuesta creer que toda una tradición de siglos en filosofía haya pretendido hacer algo que sería un sinsentido. La paradoja no debe ser tal. Pero creo que situándonos en la perspectiva de esta paradoja real o aparente adoptamos un buen punto de vista para examinar tanto la cuestión de nuestros mecanismos de adquisición de creencia como la del papel que juega la justificación y, en general, las evaluaciones epistémicas de nuestras creencias.

* La investigación conducente a este artículo ha sido financiada por la DGICYT como parte de los proyectos PB93-0683 y PB93-1049-C03-02. Agradezco la generosa ayuda y estímulo prestados por esta institución. Asimismo doy las gracias a J. Corbí, C. Hookway, J. Marrades, C. Moya y M. T. Walker por sus comentarios y sugerencias.

La analogía con la acción puede hacerse del siguiente modo: en el caso que la acción estuviera realmente causada por las creencias y los deseos del sujeto, ¿tendría menos sentido exigir responsabilidades sobre la misma? ¿Tendría menos sentido hablar de si la acción estaba justificada? ¿De si lo estaba el agente? No entraré directamente en el terreno de la acción, salvo al final y en unas breves pinceladas, pero espero que lo que diga sobre la creencia, pueda ser extrapolable a ella en el sentido aludido.

Vamos pues ahora a examinar, en primer lugar, si las creencias dependen o no de nuestra voluntad y en qué sentido podrían hacerlo.

1. CREENCIA Y VOLUNTAD

En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke afirma:

...respecto a las proposiciones donde [...] aparecen suficientes motivos para sospechar que hay una falacia en los términos, o para suponer que es posible producir pruebas igualmente decisivas en pro del lado contrario, entonces el asentimiento, la suspensión o el disentimiento son frecuentemente actos voluntarios. Pero, cuando las pruebas son de tal índole que hacen la cosa extremadamente probable, y cuando no campean suficientes motivos para sospechar que existe falacia en las palabras [...], o para suponer que existen unas pruebas de igual peso en pro del otro lado, todavía no descubiertas [...], entonces, me parece, un hombre que haya ponderado detenidamente esas pruebas, apenas podrá rehusar su asentimiento del lado en que aparezca la mayor probabilidad.¹

Según Locke, pues, las evidencias determinan las creencias. No creemos lo que queremos, sino simplemente aquello que se impone como verdadero o más probable. Piensa, sin embargo, que cuando las evidencias no son suficientes (no le parecen suficientes al sujeto), la voluntad tiene algún papel respecto de la creencia. Yo dudo que ello sea así: no podemos decidir creer o no ni siquiera en ese caso. Lo que me propongo mostrar en la presente sección es que ni siquiera en tal caso *el asentimiento, la suspensión o el disentimiento son frecuentemente actos voluntarios* (nunca lo son).² Creo, no obstante, que la voluntad sí que tiene algún papel respecto de la creencia, aunque es un papel secundario. Es el mismo que tiene en la percepción. En un sentido fundamental, yo no puedo ver lo que quiero, pues lo que hay determina lo que veo. Puedo dirigir mi mirada o desplazarme hacia donde está lo que quiero ver. La voluntad termina su papel en la acción de dirigir la mirada, pero una vez que ésta ha sido dirigida a voluntad, ya no está en nuestro poder elegir nuestros perceptos.³ Si quiero

¹ *Ensayo*, IV, xx, 15.

² Quizá sí que se pueda dar voluntariamente la suspensión, pero ésta consistirá, no en dejar la creencia en suspenso, sino más bien en no utilizarla: no comunicarla y no realizar inferencias tomándola como base.

³ Es cierto que nuestros deseos, nuestros temores o nuestras cavilaciones pueden hacer, en ocasiones, que nos parezca ver cosas distintas de las que hay. Por ejemplo, mi miedo puede hacer que me parezca ver a alguien escondido, cuando se trata sólo de un matorral. Pero también es claro, que en circunstancias adecuadas de distancia e iluminación eso ya no es posible. En cualquier caso, también es cierto que lo que me parece ver en tales circunstancias tampoco depende de mi voluntad, como el miedo mismo tampoco depende de ella. De un modo parecido pueden influenciar mis creencias (no perceptivas). Mi colega y amigo Josep Corbí me proporcionó el siguiente ejemplo. Alguien desea alquilar un estudio cerca de su casa. Ve un anuncio de alquiler y llama por telé-

ver árboles puedo mirar (o ir) en dirección al bosque, pero si lo que allí hay son árboles quemados, no puedo ver árboles verdes y frondosos por más que ése sea mi deseo. De igual modo, de la voluntad depende indagar más o menos (podemos negarnos a saber), pero una vez dadas las evidencias, la voluntad es impotente respecto de lo que creemos.

Podemos decir, pues, que, al igual que en la percepción, existe en la creencia un aspecto *activo* y otro *pasivo*. Se me pueden pedir responsabilidades por haber mirado, pero no por haber visto lo que he visto. Del mismo modo, soy responsable de indagar más o menos, pero no de lo que creo. Hasta qué punto puede influir nuestra voluntad en nuestras creencias es algo que aparecerá más claro si tenemos en cuenta esta distinción entre los aspectos activo y pasivo de la creencia y la relacionamos con otras distinciones que ahora me propongo establecer. En primer lugar, es conveniente distinguir entre el *contenido* (o información que porta la creencia) y la *actitud* del sujeto hacia ese contenido. Podríamos decir, provisionalmente, que creer consiste en poseer un contenido proposicional como información y aceptarlo como verdadero (o tener una actitud positiva hacia su posible verdad). La actitud puede variar desde la certeza hasta la mera consideración de que *p* es más probable que su negación. Tal actitud depende fundamentalmente de la información colateral de que dispone el sujeto, esto es, de otras informaciones que cuentan (para él) como evidencias o razones en pro de aquel contenido.⁴ En este sentido y sólo en éste, la información colateral de que dispone el sujeto determina su actitud frente a un determinado contenido *p*. Es decir, la actitud de *S* acerca de *p*, depende (salvo otras precisiones que no hacen al caso) de sus creencias *q*, *r*, *s*, etc.⁵ Mi tesis es:

el sujeto sólo es responsable de su creencia (en tanto que actitud) en la medida que lo es de la obtención (y/o valoración) de contenidos relacionados con el contenido de esa creencia —y que le dan apoyo o se lo quitan— o de la obtención del contenido mismo de creencia. La voluntad tiene que ver (en el asunto de la creencia) con el contenido, pero no con la actitud.

La actitud no depende de nuestra voluntad. Así pues, el aspecto activo de la creencia está relacionado con el contenido; el pasivo, con la actitud.

fono. Acuerda con el propietario verse en “la panadería a las ocho”. El deseo de que el estudio esté cerca de su casa le hace creer que la panadería en la que ha de tener lugar la cita es la que se encuentra más próxima a su casa. Pero nadie acude a la cita. Se trataba de otra panadería. Yo no creo que aquí la voluntad determine creer o no, sino que lo que ha pasado es que había una serie de presuposiciones (que respondían al deseo) que han llevado a hacer una serie de inferencias (a completar la información parcial) de una manera errónea. Se creía que las evidencias eran completas cuando no lo eran. Pero el error es en un sentido importante inconsciente. No existe el deseo de creer lo que se quiere creer o negarse a aceptar las evidencias. Si el propietario hubiera dicho “Nos veremos en la panadería X a las ocho”, la otra persona no hubiera podido creer que se trataba de la panadería Y, por mucho que lo hubiera deseado.

⁴ Obviamente, estoy utilizando ‘información’ en el sentido ordinario, según el cual, una información puede ser falsa, y no, por ejemplo, en el sentido de F. Dretske en *Knowledge and the Flow of Information* (Basil Blackwell, Oxford, 1981), para quien toda información es verdadera, una información falsa sencillamente no es información para Dretske.

⁵ En el caso de las creencias perceptivas, nuestra actitud, puede que no dependa de otros contenidos que actúan como razones, pero no por ello es voluntaria, se nos impone directamente, es causada por el objeto en cuestión, sin intermediarios. En ese caso las razones serían necesarias para no creer.

Una nueva distinción puede ayudar. Aunque en el lenguaje ordinario se suelen confundir las expresiones

‘no creer que p ’ y
‘creer que no p ’,

podemos establecer entre ellas una distinción técnica no excesivamente alejada de ese uso. Propongo la siguiente. ‘Creer que no p ’ es algo positivo, en el sentido de que se trata de una creencia: la creencia de que p es falsa. En cambio, ‘no creer que p ’ consiste (en este uso técnico) en la ausencia de creencia y puede deberse a cualquiera de estas dos situaciones:

- 1) El sujeto no dispone del contenido proposicional p como información o
- 2) el sujeto no tiene opinión respecto de tal contenido.

Teniendo esto en cuenta, nuestra tesis se convierte en la siguiente:

Alguien puede hacer por no creer que p , pero no puede creer que no p a voluntad. Alguien se puede negar a saber, a obtener o sopesar cuidadosamente evidencias (contenidos, información) que podrían hacer variar su actitud respecto de un determinado contenido o llevarle a adoptar algún contenido que ahora ignora (hay quienes defienden la ignorancia como beneficiosa), pero ese alguien no puede hacer nada para creer que no p (o que p).

1.1. *Evidencias en contrario*

Parece, no obstante, que existen evidencias en contra de la tesis propuesta. Parece que nuestros deseos, nuestros intereses, temores, estimas e incluso las modas ideológicas y hasta estéticas no sólo juegan su papel a la hora de hacernos detener nuestras investigaciones o, por el contrario, indagar más (en que deseemos o no deseemos saber más respecto de una determinada cuestión), sino que también lo juegan en lo que se refiere a nuestra actitud proposicional respecto de determinado contenido. Esto tiene que ver con lo que Locke decía respecto de los casos en los que las evidencias y razones no nos parecen (por decirlo en términos actuales) concluyentes. Es claro que si las evidencias son concluyentes en favor de un determinado contenido proposicional (es decir, si así se lo parecen al sujeto), uno no puede dejar de creer. Si las evidencias en contra de p son concluyentes (si así se lo parecen), uno no puede creer que p .⁶ Y, aunque unas personas son más crédulas que otras, respecto de esto no hay misterio, las evidencias y razones son concluyentes para un sujeto cuando éste no duda ni encuentra motivos para dudar. (En cualquier caso, luego volveremos sobre esto y probaremos que no hay círculo en esta caracterización: la cuestión es que la duda, como la creencia –o quizás más que la creencia–, necesita de razones). Las razones de esas diferencias entre sujetos, aparte de las debidas a diferencias culturales (posesión de contenidos colaterales), es una cuestión de hecho que no nos corresponde a nosotros elucidar (se lo dejamos a los psicólogos).

⁶ Las razones de esto a mí me parecen obvias. Aquel a quien no se lo resulten puede leer la excelente explicación de Bernard Williams en “Deciding to Believe”, en Id., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

El problema viene cuando las evidencias no son suficientes (para el sujeto), lo cual se produce en multitud de casos. ¿No tiene entonces un papel nuestra voluntad? ¿No hacen entonces nuestros intereses o temores, etc., que decidamos creer o no? ¿Lo que queremos creer no hace, en algunos casos al menos, que la balanza se incline de uno u otro lado? Parecen existir casos diarios en favor de una respuesta afirmativa a esa pregunta. Voy a contar un caso que viví yo mismo. Una vez desapareció un niño de dos años de una granja próxima a donde yo estudiaba. El lugar estaba cerca del mar y de un polígono industrial lleno de peligros. También había acequias y pozos en la zona. Estuvimos buscándolo durante varios días, cada uno con el temor de ser él quien encontrara el cadáver. Sus familiares decían que el niño no había muerto, que alguien se lo había llevado, y dieron su foto a la policía para que lo buscaran por toda España. Al final tuvieron razón, el niño apareció en una ciudad situada a algo más de doscientos kilómetros de allí. Una mujer sin hijos, y un tanto desquiciada a causa de esa circunstancia, lo había recogido en su coche de la carretera, a donde el niño imprudentemente se había acercado, y había decidido “adoptarlo”.

Lo interesante de este caso, para lo que ahora nos ocupa, es que aunque las razones que apoyaban una u otra creencia eran aparentemente más o menos las mismas para sus familiares y para el resto, nosotros estábamos *prácticamente* convencidos de que el niño estaba muerto, mientras que ellos creían que estaba vivo, o al menos eso era lo que decían. ¿Cómo dar cuenta de este hecho, pues, según nuestra hipótesis?

Creo que mucha gente está en un error respecto de la naturaleza de la creencia o, al menos, no explota suficientemente lo que en mi opinión es un hecho. Se trata de lo siguiente. Puesto que p y $no-p$ son contradictorios, se tiende a pensar que creer que p implica necesariamente creer que $no-p$ no puede ser verdadera; que la creencia en la verdad de una proposición implica la exclusión absoluta de su negación. Pero en mi opinión, esto sólo se produce en los casos de certeza, en el resto, no sólo es el caso que creer que p no implica creer que $no-p$ no puede ser verdadero, sino que implica creer que puede serlo. Verdad y falsedad pueden ser términos absolutos, pero la creencia (en sí misma) no lo es, sólo la certeza lo es.

Por tanto, creer (sin certeza) que p no implica creer que $no-p$ es definitivamente falso, sino, al contrario, que $no-p$ es posible. Dicho de otro modo, creer (sin certeza) que p no excluye a $no-p$, sino que supone aceptar su posibilidad. Cuando la creencia no es cierta, el contenido de la misma es una posibilidad para el sujeto y las posibilidades (en cuanto tales) no excluyen sus contrarias. Creer en una posibilidad, supone por tanto creer que su contraria lo es. Claro está que la posibilidad a la que nos referimos no es la posibilidad lógica, pues uno puede estar cierto de algo y creer que su contrario es lógicamente posible. Nos referimos a la posibilidad epistémica, es decir aquello que para el sujeto (dado lo que sabe) podría ser verdadero. En este sentido, algo puede ser lógicamente imposible y ser epistémicamente posible, en el sentido de que el sujeto puede ignorar que es (necesariamente) falso.⁷ Por tanto, la posibilidad a la que nos referimos es la que el sujeto puede aceptar sin tener que considerar que el mundo tendría que ser de otra manera para que ello fuera un hecho. Es decir, cuando alguien cree que p , pero no está seguro, cree que quizá el estado de cosas posible que p representa no sea, al fin y al cabo, un hecho.

⁷ Véase L. H. Powers, “Knowledge By Deduction”. *The Philosophical Review*, LXXXVII, n.º. 3 (1978), 340.

Esto puede ayudarnos a explicar el caso anterior de un modo que no lo haga incompatible con mi tesis. La familia, como nosotros, también teme (cree en la posibilidad) que el niño esté muerto, es una de las posibilidades que baraja. Del mismo modo, nosotros, los que lo buscamos, (esperamos) que no haya muerto. En realidad, ni ellos ni nosotros pondríamos la mano en el fuego por ninguna de las dos posibilidades. Pero ellos, prefieren aferrarse a una posibilidad mientras la otra no esté absolutamente descartada. Prefieren investigar en una determinada dirección y buscarán razones en su pensamiento en favor de esa posibilidad que queda abierta; siguen su búsqueda mental de contenidos que puedan apoyar la posibilidad *no-p*. Así pues, su voluntad no les puede llevar directamente a cambiar su actitud. Pueden creer en la posibilidad de que su hijo esté muerto, pero también saben que, en tanto que *posibilidad*, no excluye la contraria y se esfuerzan en encontrar contenidos que les lleven a adoptar una actitud más favorable hacia *no-p*. Nosotros, que no estamos tan motivados, abandonamos la búsqueda, no sólo del niño, sino de contenidos que puedan apoyar la posibilidad que a la familia le interesa tanto. Con lo que, en realidad, sus razones y las nuestras no son las mismas. De nuevo, la actitud no puede variarse a voluntad, sino sólo a través del aspecto activo de la creencia que consiste en la búsqueda de contenidos que puedan apoyar un contenido dado. Los intereses, deseos y temores pueden hacerlos abandonar esa búsqueda o, por el contrario, hacémosla incrementar e intentar abrir hueco en la posibilidad aparentemente menos probable (para quien no dedique su tiempo a buscar apoyos), pero sin esas razones, por alejadas que estén de la realidad, no es posible variar nuestra actitud, al menos racionalmente, esto es, sin perder el juicio.

Para los que aún no estén convencidos, voy a permitirme hacer otra consideración. Las creencias que se tienen en el ejemplo anterior, son creencias que se han obtenido en un contexto de investigación. Son respuestas a la pregunta ‘¿Qué ha sucedido con el niño?’. Podríamos decir que creer es aceptar una respuesta a una pregunta frente a otra(s) (frecuentemente, muchas) posible(s). La pregunta es la que define el espacio de posibilidades, el ámbito de investigación. Cuando se cree algo con certeza, se acepta una respuesta a la pregunta y se excluyen todas aquellas que sean incompatibles con la respuesta aceptada. Teniendo esto en cuenta, podemos ver que cuando uno cree con certeza *p* en ese ámbito, no está únicamente rechazando implícitamente *no-p* sino, también, consecuentemente, todo el resto de respuestas que implican *no-p*. Pero, entonces, cuando alguien cree sin certeza algo, no está excluyendo muchas de las posibles respuestas a la pregunta de la que *p* es una respuesta posible. Es decir, no sólo admite como posibilidad a *no-p* sino a todas aquellas otras (o muchas de ellas) que cree que implican *no-p*, está admitiendo que otras muchas respuestas podrían ser verdaderas. Según cuáles sean sus intereses y necesidades puede seguir considerando o no otras posibles respuestas. Cuando *p* no es lo que a uno más le conviene y las evidencias no son determinantes, puede seguir considerando otras hipótesis, otras respuestas posibles, que le resultan más ventajosas. A veces, la eliminación le conduce a uno a aceptar lo que no deseaba.

Creo que sería bueno, para ayudarnos a comprender la naturaleza de la creencia, que tuviéramos en mente la consideración anterior. Las respuestas que uno excluye completamente y las que no ha excluido definitivamente, sino que sigue considerando como posibilidades epistémicas, forman parte también de lo que uno cree. Su creencia

no está meramente constituida por la respuesta que acepta como más probable, sino también por aquellas que ha excluido definitivamente (o al menos algunas de ellas) y las que ha excluido aunque no definitivamente (o al menos algunas de ellas).⁸ Si nosotros hubiéramos creído con certeza que el niño había muerto, estaríamos creyendo que nadie se lo llevó. Pero si lo creemos sin certeza no estamos creyendo que 'alguien se lo llevó' es definitivamente falso. Creer que no hay 234 lunas no es una creencia distinta de creer que sólo hay una luna, pues ésta incluye la falsedad de cualquier respuesta a '¿Cuántas lunas hay?' que sea incompatible con una.⁹ Una prueba de que no es una creencia distinta, es que 'No hay 234 lunas' no me aporta ninguna nueva información. No hay ninguna pregunta que pueda contestar con 'No hay 234 lunas' que no pueda contestar con 'Hay sólo una luna'. Si hay alguna pregunta distinta que pueda contestar con alguna de las respuestas que he excluido implícitamente, entonces dicha respuesta excluida no forma parte de mi creencia, no la reconozco como excluida, ésta es una de las razones por las que la deducción aporta información. Hay imposibilidades lógicas que son posibilidades epistémicas.

Ahora podemos volver sobre el asunto de las razones concluyentes. Las razones a considerar son respuestas posibles a la pregunta que se está intentando contestar o respuestas a preguntas cuya solución es previa de cara a contestar la primera (preguntas subsidiarias, podríamos llamarlas). Las razones son concluyentes cuando las otras posibilidades (las otras respuestas posibles) han sido descartadas como falsas. Vemos entonces que la creencia no es un asunto de sí o no, de p o $no-p$, sino que involucra mucho más. Con lo que la mera proposición que se cree verdadera no ofrece un fiel reflejo del contenido de la creencia. Sólo cuando se concibe ésta como una respuesta aceptada frente a otras muchas y se tienen en cuenta aquéllas, tenemos un mapa adecuado de la creencia.

En definitiva, pues, los intereses, la utilidad, los deseos pueden impulsarnos a buscar razones en favor de un determinado contenido (respuesta posible) y puede hacernos considerar otros, pero jamás pueden hacernos creer directamente, sin ese intermediario. Como dice Plantinga, los motivos pueden inducirnos a realizar una acción, pero no a adoptar una creencia.

Me ofreces un millón de dólares si creo que el número de habitantes de los Estados Unidos es mayor que el de China; puedo intentarlo al máximo, esforzarme todo lo posible; será en vano.¹⁰

Un caso que muestra de un modo flagrante que los intereses por sí mismos no nos pueden hacer creer lo tenemos en el caso de la creencia religiosa. Consideremos la creencia en la existencia de un Dios que nos ofrece una vida eterna llena de felicidad

⁸ La razón de estos paréntesis se verá un poco más abajo.

⁹ Esto resolvería la paradoja que me presentó un estudiante (Francisco Martorell Campos). Según él es posible saber cosas que no creemos. Por ejemplo, yo sé que no soy hijo de un lagarto y una mosca, aunque esto es algo que no he creído hasta ahora porque jamás se me ha ocurrido pensarlo. Según mi tratamiento, esto es una de las cosas que excluyes cuando crees que eres hijo de una pareja de humanos. Si crees eso con certeza excluyes que eres hijo de cualquier otra cosa. Según esto las creencias implícitas (o tácitas) negativas no son ningún misterio y no habría que postular ningún 'deductor-extrapolador' como el que postula Dennett (Véase "Brain Writing and Mind Reading" en Id., *Brainstorms*, Bradford Books, Montgomery, Vt., 1978).

¹⁰ A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, New York y Oxford, 1993, pág. 24.

si creemos en él, pero que nos castigará a una eternidad llena de sufrimientos si no creemos. Desde un punto de vista práctico, nos conviene creer en él, pues si existe y creemos tendremos la felicidad eterna y si no creemos estamos condenados. Por otro lado, si no existe, nada hemos perdido con creer, pues obtendremos lo mismo que si no existe y no creemos, y además tal creencia nos haría más llevadera esta vida. A pesar de ello, no está en nuestra mano creer o no, por mucho que lo deseemos. No lograremos creerlo a falta de razones que nos convenzan por muy útil que pueda sernos creerlo. Y, dicho sea de paso, las críticas y las imposiciones de ciertas personas a los no creyentes están, pues, fuera de lugar.

Los motivos nada tienen que ver con la creencia, sólo las razones cuentan. Lo único que pueden hacer los motivos es impulsarnos en la búsqueda de razones, pero nada directamente.

2. LA JUSTIFICACIÓN DE LA CREENCIA INVOLUNTARIA

Si así funcionan nuestras creencias, ¿a qué entonces esforzarse en diseñar una teoría que regule cuándo estamos autorizados a mantener o adquirir creencias y cuándo no lo estamos? Parece que tal teoría tendría cabida únicamente en el aspecto activo de la creencia, lo que se refiere a la investigación y el contenido de la creencia, no a la actitud. Sin embargo, esto no es algo de lo que todos los epistemólogos parezcan ser conscientes. Por ello conviene antes que nada hacer algunas matizaciones respecto del problema de la justificación epistémica. Creo que en la misma aparecen involucrados al menos dos aspectos distintos que provocan cierta confusión y disputa. Señalar su diferencia puede reducir esa confusión y, consecuentemente, poner cierta paz en esa controversia. En mi opinión, en la justificación epistémica se esconde un aspecto *objetivo o natural* y otro aspecto que no sería descabellado llamar *deontológico*.¹¹ El segundo se refiere al sujeto de la creencia (al creyente) y el primero al objeto (a la creencia misma) pero también al sujeto en cierto modo. En la disputa actual acerca del internismo o externismo de la justificación, los externistas (al menos los puros) han considerado el aspecto objetivo o natural como único, mientras que los internistas, al menos los puros, han considerado como único el aspecto deontológico. Mi opinión es que ninguno de los dos es prescindible, que la paradoja se produce del lado del aspecto deontológico, pero que ésta es eliminable si somos conscientes de que la justificación afecta al proceso de indagación y no a la actitud, o que si afecta a la actitud, lo hace indirectamente.

2.1. *El externismo y el aspecto objetivo de la justificación*

En lo que precede, hemos hablado de la justificación como si se tratara de algo que se refiere más al sujeto que cree que a la creencia misma, y aunque esto sea así en los planteamientos *internistas* de la justificación, no tiene por qué ser el caso. No lo es de hecho para la perspectiva *externista*. Según los planteamientos externistas puros, la

¹¹ Cf. R. Chisholm, "Faith and the Ethics of Belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, 51 (1991).

justificación califica a la creencia y lo hace sin tener en cuenta, en un sentido importante, al sujeto. Según esta perspectiva, una creencia está justificada si satisface ciertos requisitos, si tiene cierta relación con el mundo, con independencia de que el sujeto sea consciente de ello. Por ejemplo, una creencia está justificada si ha sido obtenida por un método o proceso que produce un alto porcentaje de creencias verdaderas (un proceso fiable) y lo está tanto si el sujeto es consciente de que tal método es fiable como si no lo es.¹²

El parangón con la justificación de la acción vendría, como advierte Roderick Firth, del lado del utilitarismo de la regla. El externismo sería un utilitarismo epistémico de la regla. Es el método (o, en general, el mecanismo) que se ha utilizado para obtener una creencia lo que determina su justificación. Pero, claro, si el sujeto no tiene por qué ser consciente de la bondad del método, lo que resulta justificado es la creencia más que el sujeto. Porque entonces la justificación no se refiere a lo bien intencionado, a lo cuidadoso y responsable que haya sido el sujeto en la obtención de la creencia. Este tipo de justificación se aleja de cualquier valoración ética o epistémica del creyente, no afectaría a su honestidad epistémica, a la rectitud de sus intenciones, sino a ciertos factores objetivos (¿naturales?) que la creencia satisface o no. La creencia (o la acción) y no el sujeto es la que resulta justificada. Desde este punto de vista, la justificación va referida al valor epistémico de la creencia (dado el método por el que se ha adquirido o el contexto en que se ha obtenido), a su grado de aceptabilidad por parte de la comunidad y no a la actitud del sujeto en el proceso de su adquisición. Hablar de la justificación del sujeto tendrá sólo un uso derivado, éste está justificado únicamente en la medida en que lo esté su creencia (o su acción).¹³ Pero nada tiene que ver la justificación con la virtud de su proceder o, si tiene que ver, será sólo con la mera virtud objetiva del proceso y no con sus intenciones, honestidad y meticulosidad. Podríamos decirlo de un modo muy gráfico como sigue: el sujeto puede ser todo lo negligente, irresponsable y temerario que sea; si por azar el proceso elegido es fiable, su creencia estará justificada y, en consecuencia, también lo estará él. Rosa estaría justificada, según los supuestos del externismo puro, en el caso siguiente. Imagine-mos que Rosa está convencida de que puede ver las cosas que suceden en otros lugares a través de una bola de cristal. En realidad, lo que hace es tomar, antes de cada sesión con la bola de cristal, una píldora que le provoca alucinaciones. Ella no sabe cuáles son los efectos reales de la píldora, cree que despierta sus poderes extrasensoriales. Rosa realiza interpretaciones tan libres de las alucinaciones que tiene cuando mira la bola de cristal en tales circunstancias, que siempre las hace corresponder con algún hecho que posteriormente conoce a través de los periódicos o la televisión, lo cual la refuerza en su creencia de que tiene poderes extrasensoriales y que ve cosas que están pasando en otros lugares. Imaginemos que, sin que Rosa lo sepa, sustituimos la píldora alucinógena por placebo y que instalamos una pantalla de televisión dentro de la bola de cristal de Rosa. La pantalla reproduce las imágenes captadas por una cámara

¹² Véase A. I. Goldman, "What is Justified Belief?" en G. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*, D. Reidel, Dordrecht, 1979.

¹³ Jonathan Dancy distingue también entre la justificación del sujeto y de la creencia en "Externalism For Internalists", en E. Villanueva (ed.), *Rationality in Epistemology*, Ridgeview, Atascadero, California, 1992, pero acaba rechazándola. Hay que decir, en nuestra defensa, que su distinción es distinta a la nuestra (quizá de ahí su rechazo).

situada a tanta distancia como queramos. Rosa las ve y cree que se corresponden, como siempre (aunque quizá más vivamente), con algo que está pasando en algún otro lugar. Esta vez, Rosa tiene una creencia verdadera. Además ha sido obtenida por un procedimiento fiable (ver imágenes en una pantalla de televisión, captadas por una cámara situada a cierta distancia lo es). El externista tendría que decir que en este caso la creencia de Rosa y Rosa misma estarían justificadas.

El externista está libre de la paradoja que reproducíamos. En tanto que la justificación se refiere a la creencia y no al sujeto, tiene perfecto sentido hablar de justificación aunque la creencia sea involuntaria. La justificación no tiene que ver con la culpabilidad o no, del sujeto al adquirirla. Se refiere a la “bondad epistémica de la creencia”. No es extraño, pues, que algunos externistas propongan sustituir el término ‘justification’ por otros términos más alejados de las implicaciones deontológicas de aquél.¹⁴ El pago sin embargo que ha de afrontar el externista es el de atribuir justificación en casos tan contraintuitivos como el de Rosa.

2.2. *El internismo y el aspecto deontológico de la justificación*

Parece pues, que no podemos renunciar a la idea de que la justificación no es un mero asunto de creencia, sino también de creyente. No es un mero asunto de resultado, sino de la responsabilidad con la que se haya conducido el agente. No sólo tiene un aspecto objetivo o natural, tiene también un aspecto deontológico irrenunciable. El problema con algunos internistas es que han pasado al extremo opuesto y han defendido que es un mero asunto del sujeto. Así, por ejemplo, Hilary Kornblith ha afirmado:

La creencia justificada es la creencia que es producto de una acción epistémicamente responsable; la acción epistémicamente responsable es la acción guiada por un deseo de tener creencias verdaderas. El agente epistémicamente responsable deseará pues tener creencias verdaderas y por lo tanto deseará que sus creencias sean producidas por procesos fiables.¹⁵

Ésta es también una *bonita* manera de resolver la paradoja. Obviamente creer algo es creer que es verdad. Como dice Bernard Williams en el lugar citado, si no podemos creer a voluntad es porque queremos la verdad de nuestras creencias. Si pudiéramos creer a voluntad, podríamos creer con independencia de que creyéramos que lo que creemos es verdadero, lo cual es conceptualmente imposible.¹⁶ Por tanto, lo que está diciendo Kornblith es que estamos justificados en creer sólo aquello que podemos creer y todo lo que podemos creer. Si una creencia está justificada en la medida que está guiada por el deseo de tener creencias verdaderas y si sólo podemos creer lo que creemos verdadero, no hay ningún problema con la justificación, no hace falta ninguna teoría de la justificación.

¹⁴ A. Plantinga, *op. cit.*, Cap. 1.

¹⁵ H. Kornblith, “Justified Belief and Epistemically Responsible Action”, *Philosophical Review* (1983), 48. Citado por Plantinga, *op. cit.*

¹⁶ *Vid.* también D. Scott-Kakures, “On Belief and The Captivity of the Will”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LIII, n.º 4 (1993), 77-103.

Si hemos de ser justos, no (por supuesto) todos los internistas puros cometen este error. Simplemente enfatizan el aspecto de que la justificación depende *únicamente* de la responsabilidad con que llevemos a cabo nuestros procesos de adquisición de creencia. Así, por ejemplo, Stewart Cohen afirma:

...parte de lo que la hipótesis [del genio maligno] implica es que nuestra experiencia es igual que la que tendríamos si nuestros procesos cognitivos fuesen fiables. Así, en el caso de la hipótesis del genio, tendríamos las mismas razones para mantener nuestras creencias que las que tenemos en el mundo actual. Más aún, puesto que actualmente tenemos razones para creer que nuestros procesos son fiables, se sigue que en el mundo del genio maligno tendríamos toda la razón para creer que nuestros procesos cognitivos eran de hecho fiables [...]. Tenemos todas las razones para considerar, por ejemplo, la percepción como un proceso fiable, el mero hecho de que sin que lo sepamos no lo sea no afectaría a su justificación [...] La justificación es una noción normativa. Intuitivamente, si la creencia de S es apropiada a la evidencia disponible, no puede ser considerado responsable de las circunstancias que están más allá de su alcance.¹⁷

La creencia no es voluntaria ni queremos que lo sea. El problema del escepticismo no reside en que su hipótesis supondría que no tuviéramos control sobre nuestras creencias y que por tanto dejaríamos de ser responsables de las mismas. En el sentido en el que podemos ser responsables de nuestras creencias, es decir en lo que se refiere a la rigurosidad y seriedad con la que conducimos nuestra investigación, lo seremos del mismo modo de existir, por ejemplo, un genio maligno como de no existir. Podemos ser tan cuidadosos o tan poco si existe el genio maligno como si no existe. Por otro lado, en la medida en que no somos libres para creer (en el aspecto pasivo de la creencia; recuérdese, la actitud), lo preocupante de la tesis escéptica no es que nuestras creencias no dependan de nosotros y sí del genio maligno. Pues, como hemos dicho, en el sentido en que pueden depender de nosotros lo harían en el mismo grado. Lo preocupante es que dependan de un genio maligno y no de la manera como es el mundo. En el sentido pasivo de la creencia, pues, lo que queremos es que éstas se correspondan con la manera como es el mundo y no, por ejemplo, con los caprichos de un genio maligno. Para el caso, que se correspondieran con nuestra voluntad no sería mejor (más bien sería peor) que si se correspondieran con la del genio maligno (pues éste ha de proporcionarnos experiencias coherentes para no ser descubierto). Lo que deseamos, por tanto, es que el origen, la fuente, de nuestras creencias sea el mundo y no ni nuestros deseos ni los de un genio maligno. Si la creencia dependiera de nuestra voluntad, haría tiempo que la especie humana se habría extinguido.

Sin embargo, en el caso del genio maligno, ocurre que lo que puede contar en contra de la creencia no es sólo inaccesible de manera contingente a un sujeto, sino que es necesariamente inaccesible a cualquier sujeto; además, afectaría a la mayoría de nuestras creencias (todas las referidas al mundo). Lo que haría que nuestras creencias no fueran fiables (según el externista) se situaría necesariamente fuera de nuestro alcance y sería indiscubrible en principio. Sin embargo, parece que en ocasiones podemos adquirir una creencia de manera no culpable sin que aquélla esté justificada. La justificación de la creencia, hemos dicho, se refiere a su utilidad para otros, a la

¹⁷ S. Cohen, "Justification and Truth", *Philosophical Studies*, vol. 46 (1984), 279-295; págs. 281-282.

justificación con la que otros puedan aceptarla. Así, si alguien ha obtenido una creencia que, según la información de que dispone, está suficientemente justificada, aquél puede transmitirla con todo el derecho. Pero si quien la recibe es consciente de la existencia de otra información que la mina, ya no tiene derecho a aceptarla, entonces dirá que la creencia no está justificada.¹⁸ En la justificación se combinan el aspecto objetivo y el subjetivo o deontológico y hay que dar cuenta de los dos. Pero si uno no puede elegir su actitud ante un contenido dado, ¿cómo entonces regular sobre el derecho a creer?

El problema, pues, lo que produce la paradoja, es que queremos al mismo tiempo que nuestras creencias estén justificadas, que nosotros lo estemos y que aquéllas no sean voluntarias. Queremos no sólo que la creencia sea epistémicamente ‘buena’, sino también que nuestro proceso de obtención sea virtuoso y que lo sea tanto desde el punto de vista objetivo como deontológico.

La respuesta obvia (como ya anunciamos) es que la justificación que provoca la paradoja tendrá que ver con el aspecto activo de la creencia, con el proceso de indagación, es claro que sólo así se puede romper la paradoja. En el fondo, el aspecto deontológico de la justificación no tiene tanto que ver con lo que uno está autorizado a creer, como con el derecho que tiene uno para explotar su creencia a la hora de realizar inferencias, guiar su acción y, sobre todo, lo que uno tiene derecho a transmitir (acción lingüística) como sus creencias. Pues éstas, al convertirse en creencias para otros, se pueden convertir en guía para la acción de muchos. El aspecto deontológico de la justificación afecta quizá más al juicio que a la creencia. Puedo creer (o *sentirme inclinado a creer*, como prefieren decir muchos autores), pero si no estoy suficientemente seguro (y ésta es una cuestión contextual) no debo conceder mi aprobación explícita y única a lo que creo de manera dubitativa, he de realizar las mínimas inferencias posibles a partir de ella y basar en ella el mínimo de acciones posible. La irresponsabilidad epistémica y quasi-moral consiste en afirmar o negar cuando no estoy seguro.¹⁹ Por otro lado, cuando transmito una información me estoy comprometiendo con su verdad. Si no estoy seguro de la misma y no lo advierto, estoy, de algún modo, siendo un mal colaborador con los otros miembros de la cooperativa epistémica de la que formo parte, estoy siendo un mal aliado: engañando de algún modo. También soy un mal socio si la información que transmito, simplemente no es buena o correcta aunque yo no tenga dudas sobre la misma, pero en ese caso no soy culpable. Se me puede negar la justificación, no por irresponsable, sino por inepto. (Algo parecido se puede decir de cualquier acción.)

3. SALIR DE LA PARADOJA

Y esto nos da la clave para salir de la paradoja. Sólo tengo derecho a afirmar aquello de lo que estoy seguro, porque afirmar cualquier cosa, utilizar una oración declarativa, lleva implícita mi afirmación de que lo sé, siempre y cuando no utilice una ‘expresión seguro’ del tipo ‘creo’, ‘me parece’, etc., las cuales cancelan dicha impli-

¹⁸ Véase C. Hookway, “Reason and Reliability: Do we need a theory of justification?”, no publicado.

¹⁹ Cf. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, cuarta meditación.

catura (a veces el propio contexto de emisión actúa de cancelador de la implicatura). Si transmito una información que resulta errónea se me pueden exigir las mismas responsabilidades (o parecidas) si utilizo 'sé' explícitamente que si no lo hago. La seguridad (actitud) no depende de mí y no se me pueden pedir responsabilidades por ello, o al menos no el mismo tipo de responsabilidades que si comunico aquello de lo que no estoy seguro sin advertir que no lo estoy, pues comunicarlo o no depende enteramente de mí.

Volvamos a nuestra caracterización de la creencia. Cuando creo algo con certeza, elimino como falsa cualquier otra posibilidad incompatible con lo que acepto y me siento con derecho (justificado) a hacerlo así. En la medida que una creencia se obtiene en un contexto de investigación es una respuesta a una pregunta, indagar supone intentar responder a la pregunta que ha motivado la indagación. Si creo con certeza, acepto una respuesta a la pregunta que me planteaba y elimino todas aquellas que resulten incompatibles, la verdad de estas últimas no son, para mí, posibilidades epistémicas (siempre que las pueda reconocer como incompatibles con la respuesta aceptada). Obviamente puedo equivocarme en esto, pero si mi proceso de indagación ha sido correcto no soy culpable por ello. Hay por lo tanto, también un sentido objetivo y otro deontológico en esto: el proceso de indagación debe realizarse según cánones objetivamente correctos y al mismo tiempo debemos conducir el proceso de modo riguroso (sin ceder, por ejemplo, a la pereza o al interés).

Podemos ilustrar esto mediante un famoso ejemplo de Alvin I. Goldman.²⁰ Henry y su hijo van por el campo americano dando un paseo en coche. El padre va instruyendo a su hijo. Le dice: "Mira hijo, una vaca", "Mira hijo, un prado para que pasten las vacas". En una de las ocasiones, cuando pasan por delante de un granero, le dice: "Mira, un granero". Realmente se trata de un granero, pero sin que Henry lo sepa, en la zona hay muchos decorados de cartón piedra, que desde la carretera parecen auténticos graneros (pensemos que están cerca de Hollywood). De hecho se trata del único granero auténtico que hay por la zona. Si hubiera mirado en otra dirección lo que hubiera visto sería un decorado. En el fondo ha sido una casualidad que acertara. Goldman dice que en tal caso Henry no sabe que lo que ve es un granero. Según nuestra teoría de la creencia, podemos explicar este caso del siguiente modo. Henry acepta "Es un granero" como única respuesta verdadera a la pregunta "¿Qué es eso?" y excluye que cualquier otra respuesta (incluida la respuesta "Es un decorado") pueda ser verdadera, sintiéndose además justificado para hacerlo, con derecho a excluir tal posibilidad. Pero los hechos se han configurado de tal manera, que no le autorizan objetivamente a excluirlas, era perfectamente posible en tales circunstancias y por lo que Henry sabe que "Es un decorado" hubiera sido la respuesta correcta. Henry no es culpable, pero en su creencia hay algún tipo de falsedad, hay un supuesto falso: el de que tiene derecho a excluir la posibilidad, sin realizar más indagaciones, de que otra respuesta pudiera ser verdadera. Ya no resulta tan fácil pues distinguir entre la justificación de la creencia y la justificación del creyente respecto de la justificación objetiva. Si nuestra tesis es correcta, cuando el creyente no está objetivamente justificado y está seguro, su creencia contiene como supuesto que sí que lo está, con lo cual su

²⁰ A. I. Goldman, "Knowledge and perceptual discrimination", *Journal of Philosophy*, vol. 73 (1976), 771-791, reimpresso en J. Dancy (ed.), *Perceptual Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

creencia resulta falsa. Ha excluido la posibilidad de que *no-p* fuera verdadera cuando ésta podría serlo en un mundo posible muy próximo a este.

Rosa, si está convencida de sus poderes, creará que su método de obtención de creencias cuando utiliza la bola de cristal es un método adecuado, y no será deontológicamente culpable, aunque tengamos que decir que no está objetivamente justificada. En el proceso de indagación se involucran ambos aspectos. Por una parte el método tiene que ser objetivamente virtuoso. Hay métodos o procesos de adquisición de creencia que son adecuados, correctos y fiables y mecanismos que no lo son. Por otra, cuando uno conoce qué métodos son apropiados, no debe dejar cabos sueltos, debe conducir la investigación hasta la obtención de tanta seguridad como requiera el asunto. Normalmente será la certeza: que las razones y evidencias de que dispone apoyan suficientemente la respuesta elegida y eliminan de igual modo cualquier otra respuesta alternativa. Sólo que a veces el asunto objeto de nuestra investigación no merece el esfuerzo. A menudo, los cánones de rigurosidad dependen de la gravedad del asunto y lo que se puede creer o comunicar (dada una determinada evidencia) en un contexto no se puede en otro.²¹

Pero vamos ya al caso que más nos preocupa, aquél en el que el sujeto es culpable, el caso en el que podemos tildar al sujeto de irresponsable a pesar de que la creencia, como actitud, no sea voluntaria. Imaginemos que Henry conoce la existencia de los decorados en la zona, aunque cree, sin estar seguro, que el que ha señalado es el auténtico. Recuerda que un día recorrió aquella zona a pie y que el auténtico estaba situado más o menos por donde ellos pasan ahora. Cree, pero no está seguro. Si dice a su hijo que es un granero, su hijo, que confía en su padre, excluirá la posibilidad de que sea cualquier otra cosa, cuando Henry de hecho no la ha excluido. Henry está siendo injusto con su hijo, engañándolo de algún modo. Henry sabe que no puede excluir la posibilidad de que sea un decorado sin realizar más indagaciones, cree que es un granero, pero “es un decorado” es una posibilidad epistémica que no está autorizado deontológicamente a descartar. Henry, pues no está justificado en transmitir su creencia, está siendo epistémicamente irresponsable.

Éste es un aspecto fundamental de la justificación, el interés, la pereza, etc., nos llevan a veces a detener nuestras investigaciones, a excluir de cara a los demás posibilidades que nosotros mismos no hemos excluido; entonces somos irresponsables y carecemos de justificación de una manera culpable.

La justificación como término evaluativo y también normativo tiene sentido, pues, aunque nuestras creencias como actitud sean involuntarias. Somos miembros de una cooperativa epistémica y tenemos responsabilidades para con los demás. Debemos dar lo mismo que esperamos recibir y si queremos socios responsables, debemos serlo nosotros también, de otro modo el progreso se hace difícil.

Ahora podemos hacer una extrapolación, en forma de algunas pinceladas, al tema de la acción. Aunque ésta estuviera causada por nuestras creencias y deseos, no dejaría de ser libre y por lo tanto no dejaríamos nosotros de ser responsables de la misma.

²¹ Cuando hay un aviso de bomba en la facultad en la que trabajo, nadie cree en su autenticidad, pero todo el mundo la abandona por si acaso. Que no hay ninguna bomba es la posibilidad más probable, pero que la haya no está totalmente descartado hasta que la policía revisa el edificio. Lo que se puede decir en una conversación distendida entre amigos no siempre se puede decir (sin mayor evidencia) ante un juez.

Hemos visto que tenemos control sobre nuestras creencias en la medida en que tenemos control sobre los procesos de investigación. Nuestras creencias y deseos, siempre que éstos no sean absolutamente compulsivos, están relacionados y lo que creemos puede hacer variar lo que deseamos. Aunque la acción estuviera determinada por nuestras creencias y deseos, es nuestra responsabilidad, pues tenemos responsabilidad sobre nuestras creencias y deseos. Al fin y al cabo, es la creencia como acción (investigación) la que está bajo nuestro control. Los tres elementos están íntimamente ligados.

Por otra parte, del mismo modo que en el caso de la creencia, una acción puede ser incorrecta, aunque las intenciones sean las mejores y, en tanto que somos miembros de una sociedad, aquella acción será rechazable, aunque no fuera punible. Pero además queremos que no sólo la acción sea correcta, sino que lo sean también la intención del agente (lo cual involucra sus creencias). Necesitamos creer bien para obrar bien y obrar bien para creer bien y en todo ello tenemos responsabilidad, la responsabilidad de llevar a cabo nuestras investigaciones de modo responsable, investigando para excluir las posibilidades epistémicas que quedan en la medida en que el no hacerlo pueda provocar una acción incorrecta.

Si las creencias son una guía para la acción, tenemos la responsabilidad de establecer bien nuestras creencias, realizar las indagaciones oportunas y con la seriedad adecuada, para que nuestras acciones se correspondan verdaderamente con nuestros deseos y de la manera más satisfactoria. También nuestras creencias influyen en nuestros valores y estos en la acción a través de la fijación del deseo, por todo ello es fundamental la responsabilidad en el proceso de adquisición de creencias. Una creencia errónea puede llevarnos a realizar una acción que realmente no deseamos, o a realizar una acción que consideraremos incorrecta desde nuestros propios cánones si estamos en posesión de más información. La creencia puede ser involuntaria y la acción podría estar determinada por creencias y deseos (que pueden ser también en el mismo sentido involuntarios), pero somos libres y responsables, porque podemos ser irresponsables y perezosos. La ignorancia es un factor de heteronomía y en nuestra mano está eliminarla.

Tobies Grimaltos
Universitat de València

CREENCIA, VOLUNTAD Y JUSTIFICACIÓN

Separata del libro

ENSAYOS SOBRE LIBERTAD Y NECESIDAD

1997