

## Dos modelos de creencia y la experiencia de lo inefable

Alejandro G. Miroli\*  
Universidad del Salvador  
Argentina

Fecha de recepción: 10/08/2022 | Fecha de aprobación: 07/09/2022

**Resumen.** El trabajo presenta la teoría estándar o representacional de las creencias, que se emplea por defecto como la forma estándar de atribución de estas, incluso en el caso de las religiosas, en particular de las llamadas “creencias fideistas”. Luego, se señalan los aportes de H. H. Price, Ludwig Wittgenstein y Erwin Goffman, para marcar la existencia de una visión alternativa, que se puede llamar teoría “disposicional de las creencias”, que no supone una negación de la anterior, sino una extensión. A partir de allí se muestra cómo esta concepción es un instrumento teórico que permite abordar en modo no reductivo formas de experiencia hierofánicas o numinosas.

**Palabras clave:** Creencia, disposición, proposición-bisagra, forma de experiencia, fideísmo

**Abstract.** *The paper presents the standard theory of beliefs, also called representational theory of beliefs, which is used by default as the standard way of attributing it, even in the case of religious ones, in particular the so-called fideistic beliefs. Then, pointing to contributions by H. H. Price, Ludwig Wittgenstein and Erwin Goffman, arguing for the existence of an alternative view, which can be called dispositional theory of beliefs, which is not a negation of the former but an extension of it. From there, it is shown how this conception is a theoretical instrument that allows us to approach in a non-reductive way hierophanic or numinous forms of experience.*

**Keywords:** *Belief, disposition, hinge-proposition, form of experience, fideism*

---

\* **Alejandro G. Miroli** es licenciado en Filosofía. Docente ordinario de Lógica y Epistemología en la Escuela de Filosofía FFLyEO/USAL, de Filosofía de la Historia en el Instituto de Profesorado A-1390 “Alfredo L. Palacios” y de Metodología de las Ciencias Sociales en el CBC/UBA. Investigador del proyecto iniciado en la FFLyEO, bajo la dirección del Dr. Alejandro Blanco, desde el año 2013, en cuyo marco ha publicado varios trabajos en los volúmenes colectivos *Religión en América Latina* I-IV. Correo electrónico: [alejandro.miroli@usal.edu.ar](mailto:alejandro.miroli@usal.edu.ar).

## La teoría de las creencias (A)

### Experiencias y creencias (§AI)

Javier Sádaba Garay (1991) introduce la categoría de “sistema de creencias” para el análisis de las religiones, como una generalización de la categoría “creencia”, que ha tenido un lugar central en la filosofía del lenguaje y del conocimiento de los últimos cien años. En efecto, en la corriente principal de la epistemología actual la categoría “creencia” es la categoría básica en torno a la cual se definen y se caracterizan otros tipos de estados cognitivos, tal como señala J. Dancy: “El análisis tradicional del conocimiento, alrededor del cual gira todo el trabajo reciente al respecto, define el conocimiento como creencia verdadera justificada” (Dancy, 1985, p. 39). Las discusiones contemporáneas se han desarrollado por las condiciones de verdad y de justificación.

Un punto central de este análisis es que la noción de creencia individual se toma como noción primitiva y los sistemas se analizan como agregados de tales creencias según cierta lógica epistémica material, en las cuales se presentan las relaciones de justificación. En ese sentido, la introducción de la noción de sistema de creencias para el análisis de las religiones supone un enfoque interesante. Pero este tiene un problema ya que esa noción de “creencia”, que configura lo que podemos llamar la teoría estándar de las creencias (TEC), si bien puede dar cuenta de algunos fenómenos religiosos, tiene problemas para tratar en un modo no reductivo las denominadas experiencias inefables, aquellas que Raimon Panikkar caracteriza en forma tan radical al señalar que son de un tipo que no cabe en ningún formato discursivo, son inexpressables:

Cuando experimento, esto es, cuando toco con todo mi ser la totalidad del Ser... caigo en la cuenta que el motor de mi acción no fue mi yo psicológico individual, sino un Yo que haciéndome ser plenamente *mi* mismo me ha movido a una acción pura y espontánea, debo decir que aquello fue una experiencia de Dios ... La misma experiencia es inefable porque es anterior a todo *logos que* era en el Principio, pero que no es el Principio... no es meramente racional... Pertenece a la experiencia humana el saberse limitada, no solo linealmente —por el futuro— sino también constitutivamente —por su propio fundamento, que le viene dado—. Sin

amor y sin conocimiento, sin corporalidad y temporalidad, no es posible esta experiencia. (Panikkar, 2001, pp. 18, 40)

Asumida la TEC, las creencias que surgirían de dichas experiencias y sus análogos, aparecerían como entidades que podrían identificarse como errores o ilusiones. Pero ello no parece ser el caso en numerosas expresiones de creencias religiosas. Examinemos dicha cuestión.

### **La teoría estándar de las creencias (§. AII)**

Nuestro punto de partida es la presentación de la teoría estándar de las creencias (TEC) que hace Manuel Campos Havidich:

–las creencias son un tipo de estado doxástico —estados que define en función de la captura, almacenamiento y empleo comportamental de información— que poseen un contenido semántico, el cual permite determinar “... una condición de verdad: dice del mundo que es de una determinada manera”. (Campos Havidich, 2002, p. 7)

–estos estados doxásticos tienen ciertas propiedades psicológicas que involucra los órganos de sensación, la memoria y las operaciones cognitivas en particular las capacidades inferenciales.

– las creencias tienen lo que se puede denominar un halo emocional, en función del cual “un agente puede tener diferentes grados de compromiso con cada una de éstas” (Campos Havidich, 2002, p. 7).

En la TEC, que un agente declare una cierta creencia *C* supone que el agente afirma y se compromete con la verdad de esta, y lo exhibe en el comportamiento. Es decir, las actitudes prácticas de un agente revelan sus creencias. Por ello, en la TEC parece imposible que un agente declare que cree *C*, pero en sus comportamientos exhibe la creencia no *C*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Es interesante señalar que el caso de la acción akrática —el agente que declara saber que *P*, pero que en su comportamiento opera efectivamente en contra de *P*— se podría señalar como evidencia en contra de la TEC; esta contradicción pragmática llevó a los autores antiguos a rechazar la existencia de genuinos casos de akrasia,

De acuerdo con Campos Havidich:

--el grado de compromiso tiene distintas intensidades, desde creencias casi efímeras ocasionales hasta creencias infranqueables, a las que el agente jamás aceptaría poner en revisión.

--la exhibición pragmática de la creencia es disyunta: un agente o exhibe la creencia C o exhibe la creencia no-C. Será el grado de compromiso el que afecte que el agente persista en mantener C o que cambie por no-C en su comportamiento (Campos Havidich, 2002, pp. 7-8).

Una de las fuentes de la TEC es la tesis de B. Russell, quien caracteriza su núcleo:

- (1) “¿Qué clase de nombre le daremos a verbos como “creer” y “deseo” y así sucesivamente? Yo me inclinaría a llamarlos “los verbos proposicionales”. Esto no es más que un nombre sugerido por conveniencia, porque son verbos que tienen la forma de relacionarse con un objeto de una proposición. Como he estado explicando, que no es lo que realmente hacen, pero es conveniente llamar a los verbos proposicionales. Por supuesto que podríamos llamarlos “actitudes”, pero no me gusta porque es un término psicológico, y aunque todos los casos en nuestra experiencia, son de carácter psicológico, no hay ninguna razón para suponer que todos los verbos que estoy hablando son de carácter psicológico. (Russell, 1956, p. 227)

Si bien Russell rechaza considerar a los verbos proposicionales como psicológicos y por eso se niega a identificarlos como actitudes, este es el uso que se ha impuesto. Así Lowe generaliza la noción de actitud proposicional:

- (2) Vamos a comenzar por el examen de los estados mentales que los filósofos gustan de denominar estados de actitud proposicional. Se incluyen entre ellos creencias, deseos, intenciones, esperanzas y temores, por mencionar sólo algunos. Un rasgo común de tales estados es que podemos atribuírselo a los sujetos de experiencia utilizando enunciados de la forma “S f que p”. Aquí “S” denota a un sujeto o persona particular, “p” representan una proposición y “f” representa a alguno de los llamados verbos de actitud proposicional, como puedan ser “creer”, “desear” o “temer”. Se denomina “verbos de actitud proposicional” a tales verbos porque se considera que cada uno de ellos expresa una actitud que un sujeto pueda tener ante una proposición. De modo que las oraciones siguientes pueden todas ellas utilizarse para atribuir actitudes proposicionales a sujetos: “Juan cree que está lloviendo”, “María desea que salga el sol” y “Ana teme que va a mojarse”. (Lowe, 2001, p. 43)

---

rechazando que en rigor el agente efectivamente declare saber que P. Sin embargo, un análisis más fino señalaría que la acción acrática lo que pone en problemas son las definiciones estándar de conocimiento como creencia bajo ciertas condiciones. Precisamente la acción akrática señala que existen casos de conocimiento sin creencia (hemos defendido esta tesis en nuestro trabajo “Conocimiento sin representación y representación sin conocimiento. Notas para un debate” (Miroli, 2009).

En esa dirección, Jerry Fodor introduce la idea de que los acusativos proposicionales están sometidos a un conjunto de reglas de operación o inferenciales, que se pueden estudiar en los cuales se pueden analizar y evaluar los contenidos conceptuales:

- (3) Por eso, tener una actitud proposicional es estar en cierta relación con una representación interna. En especial, tener una actitud proposicional es estar en cierta relación *computacional* con una representación interna. Lo que se pretende afirmar con ello es que la secuencia de hechos que determina causalmente el estado mental de un organismo se podría describir como una secuencia de pasos de una derivación si es que hay alguna posibilidad de describirla en el vocabulario de la psicología. Más exactamente: los estados mentales son relaciones entre organismos y representaciones internas, y los estados mentales causalmente interrelacionados se suceden entre sí según unos principios computacionales que se aplican formalmente a las *representaciones*. Este es el sentido en que las representaciones internas constituyen el dominio de los procesos de datos que informan la vida mental (Fodor, 1985, p. 214)

Así, la TEC opera en dos ejes:

–el primer eje es el semántico, involucra la semántica de los contextos oblicuos o contextos de acto = estado psicológico y contenido = acusativo proposicional, que serían las actitudes proposicionales.

– el segundo eje es sintáctico-semántico: cada acusativo proposicional tiene relaciones inferenciales de algún tipo con otros, configurando sistemas de creencias que se articulan con comportamientos sociales y con otro tipo de representaciones como las ideologías, etcétera; estos sistemas de creencias serían las unidades de análisis del estudio de las creencias en el espacio antropológico.

Cuando dicha publicidad y comunidad supone la comunicación pública de los contenidos de esas experiencias para formar sistemas de creencias o para acomodarse con las creencias centrales de dichos sistemas; estos son:

Un conjunto armónico de elementos o partes guardando una determinada relación 1 conjunto de proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas en tal forma que podemos pasar de proposiciones ya conocidas otras no conocidas sin tener que confrontar las últimas con la realidad... (Sádaba Garay, 1991, p. 10)

Es en el marco de esos sistemas que cada elemento adquiere credibilidad: esta será la propiedad de un contenido semántico o proposición contenido de un estado mental, a la que se adhiere por tener vínculos con el sistema, en el cual cada creencia adquiere un "... grado de probabilidad que se le otorga a un enunciado o una serie de enunciados" (Sádaba Garay, 1991, p. 11). En este sistema de creencias habrá algunas que sean más creíbles que otras, algunas que tengan una credibilidad absoluta y que podemos llamar fiduciarias, habrá otras creencias que el adherente al sistema tendrá centralidad y menos credibilidad porque suspenderá la credibilidad sin por ello suspender su adhesión al sistema.

### **El elemento disposicional (§. AIII)**

La TEC tal como está expuesta en § II, es una teoría representacional y, como tal, ha sido sometida a revisión por H. H. Price (1965) quien, sin rechazar la existencia de creencias representacionales, con el formato de acto y contenido, introdujo otra noción de creencia lógicamente independiente de esta; así, Price distingue dos tipos distintos:

- **Creer-que** algo es el caso;
- **Creer-en** algo de tal y cual modo.

Y desarrolla esta distinción, reconociendo dos tipos de **creencia-en**:

(1) un sentido evaluativo de "creer en": algo como estimar o confiar es una parte esencial del creer-en, así caracterizado. La otra parte sería concebir o tener en mente lo que sea que se estima o se confía: los "objetos" de la creencia-en, de ese modo, son enormemente variados. Es un error suponer que su "objeto" debe ser siempre una persona. En este sentido creer-en parece ser una actitud bastante diferente de la creencia-que es irreductible a ella. Aquí creer-en equivale a algo como estimar o confiar ...

(2) también un sentido fáctico de “creer-en”: uno cree que una proposición existencial o en otra proposición que se cree no es existencial. En este sentido, ciertamente sí es reducible a la creencia-que.... (Price, 1965, pp. 12-3, 17)

El autor advierte que estos dos tipos de **creencias-en** son diferentes. Una creencia factual en x, donde el término “x” tiene instancias reales; en ese sentido, “creer-en” fácticamente equivale a lo que se afirma en el marco de la teoría anterior: comportarse bajo el supuesto de que hay x, hoy dicho de otra manera; “aceptar que la creencia que hay x es verdadera”. Consideremos el sentido evaluativo de creer-en, cuando uno afirma “Creo en x”. Esta es una formulación incompleta que solo adquiere sentido pleno en un contexto de enunciación; creo en x respecto de algún parámetro, alguna variable, algún rasgo o propiedad relevantes: así, cuando le presto dinero a x y alguien me pregunta si estoy haciendo una acción razonable yo le puedo responder creo en x respecto del supuesto de la conversación, o sea, que x honre las deudas. Y si digo “creo en San Cayetano”, estoy afirmando que creo que ese santo de la Iglesia católica tendrá alguna influencia sobre mí y mi destino. O si digo, dejando los ejemplos de agentes personales, “creo en el té verde”, lo será respecto de alguna función digestiva que tenga esa infusión.

Esta distinción se puede llevar a entidades de ficción: si afirmo que creo fácticamente en Papá Noel un agente puede inferir que para mí existe activamente en la realidad un sujeto que vive en el Polo Norte y distribuye juguetes en Navidad. Pero si digo que creo evaluativamente en Papá Noel la cuestión es muy distinta, puede ser que creo en la propiedad del rasgo relevante, la idea de que la ficción de Papá Noel tiene alguna función en la infancia temprana de los niños. Y si digo que creo evaluativamente en la fábula de Esopo, no estoy afirmando que los animales hablen, sino simplemente que las fábulas son historias que pueden tener algún fin educativo en la formación moral de un joven.

Si bien Price no menciona a las emociones en la conformación de las **creencias-evaluativas-en**, es posible señalar que dado que todas las creencias tienen lo que llamamos un halo emocional-actitudinal, un elemento que no interviene en la relación referencial del acusativo “... que P” y la realidad, podemos vincular las evaluaciones o estimaciones, con dichos elementos emocionales, sin afirmar una reducción de las estimaciones a meras emociones<sup>2</sup>. Ello se puede afirmar en la medida que los que celebran la Navidad y dan regalos, eligen hacer eso en vez de no hacerlo entre otras cosas por ciertas emociones elegibles que acompañan dicha ceremonia. Así una discusión sobre si festejar o no la Navidad, no es una discusión sobre la existencia o no de Papá Noel ni se dirime señalando que este no existe, sino que se dirimirá exhibiendo sentimientos y pro-emociones asociados a las ceremonias de unión familiar y entrega de regalos en las cuales Papá Noel es simplemente un tópico de conversación o una figura de cartón.

Para Price las creencias-factuales-en se pueden reducir a creencias-que, específicamente a creencias-que cuyos acusativos proposicionales afirmen la existencia real de instancias de un término general, o que dichas instancias tengan tales o cuales propiedades o que entran en tales relaciones con otras entidades. Pero ello no es posible en el caso de las creencias-

---

<sup>2</sup> En principio, el emotivismo ético y estético ha sido rechazado y ha quedado lejos, la idea de reducir una estimación ética o estética a meros estados emocionales es un proyecto abandonado. Sin embargo, de la negación del programa emotivista no se sigue la negación de conexiones necesaria entre estimaciones y emociones. No toda estimación es emocional, ya que hay estimaciones de acuerdo con criterios —como las estimaciones técnicas— que puede ser máximamente objetivas y neutrales respecto de cualquier emoción que exhiban los agentes; y hay estimaciones de acuerdo con emociones. Y, al mismo tiempo, las estimaciones tienen una faz pública, institucional que es independiente de la faz privada. Dicho este como marco general de análisis, cualquier agente personal que estima involucra emociones, es más, es precisamente porque involucra emociones que se puede hablar de estimaciones humanas. Si no hubiera emociones tendríamos agentes zombis filosóficos, todas cuyas estimaciones serían racionales —criteriológicas— el tema fue explorado por la literatura de ciencia ficción v. g. los humanoides de Jack Williamson, o el problema de la interacción entre agentes con emociones y agentes sin emociones en el universo ficcional de Star Trek, ejemplificado en la compleja interacción entre los humanos y los vulcanos (Sr. Spock), cuya trama se monta sobre el desencuentro perpetuo entre agentes tan alógenos unos a otros. En ese sentido, en la filosofía hay un amplio lugar al rol epistémico y estimativo de las emociones, que supera completamente la visión estrecha del programa emotivista.



evaluativas/emocionales-en, dado que estas creencias no involucran cuestiones de hecho, sino actitudes y disposiciones de los agentes.

En resumen, Price propone la TEC\* en la cual se aúna una hipótesis representacional con una hipótesis disposicional de las creencias.

### **Las creencias-marco (§. A IV)**

Wittgenstein ha señalado un elemento crucial en el análisis de las creencias al abordar la teoría de la certeza que ofreciera Moore. Efectivamente en su obra *Sobre la certidumbre*, Wittgenstein (1972) desarrolló una crítica de la idea mooreana de certeza, e introduce un concepto que luego se hará común en la filosofía del conocimiento; el concepto de proposiciones-bisagras (*hinge propositions*) que define como:

341. Es decir, las preguntas que planteamos y nuestras dudas dependen del hecho de que algunas proposiciones están exentas de duda, son como goznes sobre los cuales aquellas giran.

342. Es decir, pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas que ciertas cosas, de hecho, no son puestas en duda.

343. Pero no es que la situación sea así: en verdad no podemos investigar todo, y por esa razón estamos obligados a contentarnos con la presuposición. Si quiero que la puerta gire, los goznes deben permanecer colocados. (Wittgenstein, 1972, pp. 107, 109)

En este texto Wittgenstein distingue entre (i) las proposiciones bisagra que están exentas de duda —y por ello se toman como ciertas sin otra contemplación— “253. En el fundamento de la creencia bien fundada yace la creencia que no está fundada” (Wittgenstein, 1972, p. 85); y (ii) y otras que podemos llamar proposiciones-objetivo que son pasibles de duda y por ello se les reconoce un régimen de acierto o error. Ninguna de esas es una clase definitiva de proposiciones, sino que se definen unas respecto de otras a partir de la noción de certidumbre presupuesta:

308. “Conocimiento” y “certeza” pertenecen a diferentes categorías. No son lo que dos “estados mentales”, como “conjeturar” y “estar seguro”. (Aquí, supongo que está lleno de significado para mí decir “Sé lo que (v. g.) la palabra ‘duda’ significa” y que esta oración indica que la palabra “duda” desempeña un papel lógico.) Aquello que nos interesa ahora no es el estar seguros sino el conocimiento. Es decir, estamos interesados en el hecho de que, respecto de ciertas proposiciones empíricas, no puede existir duda alguna sí, de alguna manera, ha de ser

posible formular juicios. O, nuevamente: me inclino a creer que no todo lo que tiene la forma de una proposición empírica lo sea.

313. Entonces ¿es eso lo que hace que creamos una proposición? Bueno, la gramática de “creer” permanece unida con la gramática de la proposición creída.

314. Imagina que el escolar realmente preguntara “¿y hay una mesa allí aun cuando me doy vuelta, y aun cuando nadie está ahí para verla?” ¿Ha de confirmárselo el maestro y decir “¡por cierto la hay!”? Quizás el maestro se impacienta, pero piensa que el escolar dejará, con la edad, de hacer tales preguntas.

315. Es decir, el maestro sentirá que ésta no es, realmente, una-pregunta en absoluto legítima. Y sucedería exactamente lo mismo si el alumno dirigiera la duda sobre la uniformidad de la naturaleza, es decir, sobre la justificación de los argumentos inductivos. Sería como si alguien estuviera buscando algún objeto en una habitación; abre un cajón y no lo ve allí; entonces, lo cierra nuevamente, espera, y lo abre una vez más para ver si quizás no se encuentra allí ahora, y sigue así. No ha aprendido a buscar cosas. Y, de la misma manera, este alumno no ha aprendido cómo se hacen preguntas. No ha aprendido el juego que estamos intentando enseñarle. (Wittgenstein, 1972, pp. 99-101)

En su teoría del lenguaje Wittgenstein ha señalado la existencia de un pluralismo de gramáticas locales, como será la gramática de la creencia, y esta no se comprende si se señala que toda creencia es representacional, y que por lo tanto está abierta a acierto o error: para poder imputar acierto o error a ciertas proposiciones, debe haber proposiciones-bisagra que, respecto de ellas, están afuera de dicho régimen. En esa dirección él ofrece algunos ejemplos cotidianos de las proposiciones-bisagra como:

- (1) Vivo en el planeta Tierra
- (2) Soy una persona
- (3) Mi nombre es Mario Silva
- (4) Esto es un árbol
- (5)  $2 \times 2 = 4$
- (6) Vivo en Azcuénaga 3512 1° B

Es claro que hay un número inmenso de proposiciones que no puedo negar sin caer en una situación de confusión extrema; así si niego (6), solo podría dar cuenta de ello una perturbación momentánea por medio de la formulación:

- (6\*) ¿Vivo en Azcuénaga 3512 1° B?

También puede suceder que me haya mudado recién en forma intempestiva por la noche, y que haya supuesto que la calle en la que vivo es Azcuénaga. Pero si digo esto se me puede llamar la atención, y de ese modo reemplazaré dicha creencia por:

(7) Vivo en Arenales 3512 1° B.

Es decir, el error se corrige una vez y cuando se hace la proposición pasa a ser bisagra: no puedo dudar de ella respecto de una multitud de creencias que nos ubican espacialmente en la ciudad —v. g. a unas cuadras del Congreso Nacional, de la sucursal de correos más próxima, y demás—. Podemos caracterizar las notas básicas de las proposiciones-bisagras (Glock, 1996):

(a) Las proposiciones bisagra no solo son ciertas para alguien en particular, sino para toda una comunidad de sujetos (SC, §100-3, 462).

(b) Si un agente está equivocado acerca de ciertas proposiciones bisagra, pero esto más que un error, significa que dicho agente está desquiciado. Un político en campaña puede no saber en qué localidad está en un momento, pero si ignora dónde vive, esto sería una aberración, si yo no sé cómo me llamo, entonces lo que está en crisis es el juego de lenguaje de uso de los nombres propios (SC, §71-5, 156, 303-5, 579, 628).

(c) Ciertas proposiciones bisagra persistentes en el tiempo no están basadas en ningún conjunto de evidencia ni en investigaciones precisas (SC, §103, 138) dado que no existen otras proposiciones más fundamentales sobre cuya base ellas puedan ser creídas. Puede entenderse que haya evidencia para esas proposiciones en el sentido de que se las puede defender por medio de ciertas consideraciones. Pero esas consideraciones no serán un soporte inductivo para creerlas, porque estas no son mejor conocidas que la conclusión inductiva presunta, aunque ellas pueden serlo para agentes con otros conjuntos de creencias. Tenemos evidencia geológica para creer que

(1) El mundo ha existido por millones de años,

pero no para

(2) El mundo ha existido por decenas de años.

Si bien (1) implica (2), no la apoya inductivamente en la medida que la evidencia geológica solo permite determinar por series temporales amplias, pues la evidencia a favor de (1) tiene a (2) como presupuesto y, en ese sentido (2) podrá ser verdadera aún si la evidencia geológica resultara errónea.

(d) Wittgenstein también sugiere que el sentido de las proposiciones bisagras como (2) es menos claro que el de las proposiciones empíricas como (12) porque no es claro con qué ideas y observaciones ellas se vinculan: Sin embargo a diferencia de “Sé que tengo un dolor” con la que él vincula (2), muchas proposiciones bisagra ejemplifican implicaturas conversacionales Griceanas<sup>3</sup>, dado que su negación no es un sinsentido. Aunque en condiciones normales las proposiciones bisagras son demasiado obvias para ser informativas, y no se las cree sobre la base de evidencia, su sentido conversacional especifica el tipo de evidencia que se podría usar. Un rey que crea que el mundo comenzó con él, debería ser convertido a nuestra visión del mundo (SC, §92, 422), pero es claro que usaríamos para lograr dicha conversión fotografías, testimonios escritos, etc.

(e) Pero la tesis más importante de Wittgenstein sobre las proposiciones bisagra es en la que señala que ellas no pueden ser ni justificadas ni objeto de duda, dado que su certeza es presupuesta en cualquier juicio (SC, §208 494, 614). Una de sus tesis es que la duda no puede estar en el comienzo de un juego de lenguaje. Si un chico comenzara a dudar de lo que él está pensando, no podría aprender juegos de lenguaje. Pero el punto no es sobre la génesis o empleo

---

3 H. P. Grice fue uno de los primeros investigadores que intentó analizar la diferencia entre lo dicho y lo que se quiere decir al decir tal y cual cosa; de ese modo cuando un agente S dice “P” su acto lingüístico debe analizarse en dos planos: la estructura propia de S —y sus propiedades semánticas y sintácticas— y la estructura de la situación emisor-contexto-receptor que provocan efectos pragmáticos en el receptor que le permiten inferir cierta información adicional a la información que trasmite P en forma literal. La idea griceana es que este proceso pragmático de inferencia y reposición de información adicional está guiado por ciertas reglas que corresponden a un esquema general de cooperación social.

—debido a nuestra condición humana tenemos que comenzar sin dudar—. El alumno perspicaz no es cauto, sino que falla en participar en nuestra práctica epistémica y, por ello, en lograr una duda genuina. La duda solo tiene sentido en un juego de lenguaje. Pero al extender la duda a las proposiciones bisagra en las que el juego del lenguaje hace sentido, el escéptico está cortando la rama en la que está sentado. La duda no solo presupone la posibilidad de la certeza, sino también que muchas cosas son realmente ciertas. Nuestro juego de lenguaje solo puede ser jugado contra un fondo permanente de certezas (SC §115, 150, 283, 472-7).

Las proposiciones bisagras son certeras para el sujeto en un sistema de creencias local, en el sentido de que no las podemos negar sin que las afirmaciones —a las que corresponde el régimen de acierto o error— entren en confusión conceptual y colapsen nuestras capacidades cognitivas básicas; pero por su carácter contextual —bisagras en un sistema dado, en una circunstancia específica— no son certezas epistémicas y, por ello, esa certeza no depende de ninguna cantidad de evidencia que tengamos, y de ninguna facultad cognitiva especial —como sería una intuición intelectual o una función trascendental de la subjetividad—. En ese sistema de creencias el sujeto no podría negar dichas proposiciones bisagras, en el modo en que se podrían negar las creencias a las que les corresponde el régimen de acierto o error, ya que un sujeto que las niegue en ese sistema, más que cometer un error, significa que está desquiciado:

(SC, 71-2). Si a mi amigo un día se le antojara imaginar que ha estado viviendo durante largo tiempo en tal o cual lugar, etcétera, etcétera, yo no llamaría a esto una equivocación, sino más bien un disturbio mental, quizás pasajero. No toda falsa creencia de esta clase es una equivocación. (Wittgenstein, 1972, p. 35)

Estas proposiciones-bisagra conforman las razones para *creer dada cierta evidencia* ya que garantizan que dicha evidencia tenga sentido y sea relevante, y que pueda emplearse en una relación de justificación en el sistema, y al mismo tiempo dichas proposiciones no serían objeto de actitudes proposicionales representacionales.

La presencia de dos tipos de creencias enracimadas entre sí, en la medida que las certezas no epistémicas son la condición básica del posible acierto de creencias que devienen conocimiento en un proceso complejo de provisión de justificación objetiva y suficiente sobre la base de la evidencia relevante, permite revisar la noción de creencia que propone la TEC como único tipo de creencias. Por último, la certeza no evidencial que menciona Wittgenstein, debe diferenciarse en forma precisa de la seguridad psicológica o vividez de una creencia, o los sesgos confirmatorios e ilusiones perceptuales.

Proposiciones-bisagra y proposiciones-afirmación son roles funcionales de las proposiciones en un sistema de creencia, y no hay una única estructura gramatical que defina a unas u otras en modo general. Ni un contenido específico. Por ello, no hay proposiciones-bisagra generales, sino para cada sistema de creencias.

Así un sistema de creencias tendrá dos tipos de creencias claramente distintas que lo conforman:

- Creencias-marco que involucran a las proposiciones- bisagras., en esta función tienen certeza no cognitiva.
- Creencias-contenido que involucran a las proposiciones-assertivas en el sistema de creencias, en esta función están abiertas al examen de acierto o error.

### **Hacia las formas de experiencia (§. AV)**

Los filósofos post-positivistas de las ciencias señalaron algo que hoy es tópico. El conocimiento —ordinario, disciplinar o científico— está configurado por contenidos asertivos y por reglas o principios que operan como encuadres en los cuales estos contenidos adquieren sentido y relevancia para los sujetos cognoscentes. El estudio más exhaustivo que se haya hecho sigue siendo la obra seminal de Erwin Goffman (*Frame analysis: An essay on the organization of experience*, 1974); la cual provee un análisis detallado de los componentes y

los efectos de los marcos (*frames*) en el comportamiento. En su concepción los marcos/*frames* son organizadores

Los marcos primarios varían en grado de organización. Algunos son claramente presentables como un sistema de entidades, postulados y reglas; otros —de hecho, la mayoría— parecen no tener una forma articulada aparente... Sin embargo, sea cual sea el grado de organización, cada marco primario permite a su usuario localizar, percibir, identificar y etiquetar un número aparentemente infinito de sucesos concretos definidos en sus términos. (Goffman, 1974, p. 21)

En ello, Goffman distinguió claramente entre el plano ontológico de la experiencia — aquello que realmente sucede— y el plano enmarcado/*framed* de la experiencia —que llama con un término no técnico la experiencia guionada o *strip*—, o sea “... la realidad en tanto es claramente una broma, o un sueño, o un accidente, o un error, o un malentendido, o un engaño, o una representación teatral, etc. de la actuación teatral, etc.” (Goffman, 1974, p. 10). Esta distinción es central en el análisis de los encuadres:

... no pretende reflejar una división natural hecha por los sujetos de la investigación o una división analítica hecha por los estudiantes que investigan; se utilizará sólo para referirse a cualquier lote de ocurrencias en bruto (de cualquier estatus en la realidad) sobre el que se quiera llamar la atención como punto de partida para el análisis. (Goffman, 1974, p. 10)

Estos encuadres que señala Goffman están conformados por proposiciones-bisagras, que son las que configuran esos contenidos de experiencia en tanto aparecen guionados. El estar guionadas no las hace inmunes a la evidencia. O sea que las proposiciones-bisagras son condiciones para la referencia en el sistema de creencias, pero no aíslan las creencias representables de la evidencia que surge de lo que Goffman distingue como lo que realmente sucede.

Y en este punto se pueden vincular las tesis de Price y de Wittgenstein: los sujetos exhiben las creencias disposicionales respecto de esas realidades encuadradas o conformadas por las proposiciones-bisagra de los sistemas de creencias a los que adhieren. Los sujetos creyentes creen en muchas cosas, que aparecen en los acusativos de las creencias representacionales, y que podrán tener aciertos o errores según la evidencia disponible; pero creen con ciertas

disposiciones comportamentales que surgen de los encuadres en que dichas cosas se les presentan en ese sistema de creencias en el que se hallan.

Claramente en la dinámica de los sistemas de creencias hay una tensión entre creencias-que-x es el caso, y creencias-en-x de-tal-y-cual manera. En la medida que las segundas van cancelando la posibilidad de que las primeras sean examinadas según el acierto o el error. Pero ese proceso no es lineal ni mecánico y está abierto a procesos de dimensión psicológica o sociológica que serán los que operen —desde fuera del sistema de creencias— como elementos de promoción o restricción de tales exámenes.

Estos exámenes y los procesos de que operen sobre ellos serán diferentes según las distintas formas de experiencia que se tomen en cuenta: no actuarán del mismo modo en formas de experiencias que están ligadas a los sistemas de creencias de un sujeto, que en las formas de experiencia sin sujeto —como la experiencia cognitiva o la experiencia epistémica<sup>4</sup>—.

## **El examen de las creencias (B)**

### **Hacia las creencias fiduciarias (§ BI)**

El desarrollo de la teoría de las creencias de la sección A señala una teoría de las creencias que permite tratar aquel tipo de experiencia que Panikkar caracterizó como “ inefable porque es anterior a todo *logos*, que era en el Principio, pero que no es el Principio [...] no es meramente racional”.

Esa forma de experiencia puede tener un carácter absolutamente central en la vida doxástica de un agente, pueden generar creencias de marco en su sistema de creencias, las cuales para el sujeto en el caso no estarán abiertas a un examen de acierto o error, sino que abarcarán todas las creencias representacionales que él tenga y que puedan examinarse de esa manera.

---

<sup>4</sup> Aquí seguimos la distinción, hecha en un trabajo anterior, de formas de experiencia a partir de la teoría de la experiencia de Raimon Panikkar (Panikkar, 2001).



Y ello es relevante en el análisis de las creencias religiosas, algunas de las cuales no entran en el formato de creencias representacionales. Examinemos un caso en esa dirección. En las literaturas sapienciales y devocionales de los pueblos históricos, aparece un tópico extremo: la creencia religiosa que está desligada de resultados. En *Ludlul bel nemeqi (Loaré al Señor de la Sabiduría*, Anónimo, 2004) un texto sumerio o en el *Libro de Iyov* parte de las escrituras canónicas judías y cristianas, se exponen las historias de Shubshi-meshre-Sliakkan o de Iyov, quienes han sido sometidos a todas las privaciones y daños extremos posibles. El caso de Shubshi-meshre-Sliakkan e Iyov es interesante porque sus religiones son diametralmente opuestas, pero presentan un núcleo común que puede analizarse al unísono.

Así señala Shubshi-meshre-Sliakkan:

Si miro hacia atrás no veo más que desdicha sobre desdicha.  
Mi mala suerte crece. ¡No encuentro la prosperidad!  
He clamado a mi dios, pero no ha mostrado su rostro<sup>29</sup>,  
5 he suplicado a mi diosa, mas no ha levantado su cabeza  
(Anónimo, 2004, p. 146)

E Iyov sostiene un lamento similar:

¡Perezca el día en que nací, y la noche que dijo: “Un varón ha sido concebido!”  
4 El día aquel hágase tinieblas, no lo requiera Dios desde lo alto, ni brille sobre él la luz.  
5 Lo reclamen tinieblas y sombras, un nublado se cierna sobre él, lo estremezca un eclipse.  
6 Sí, la oscuridad de él se apodere, no se añada a los días del año, ni entre en la cuenta de los meses.  
20 ¿Para qué dar la luz a un desdichado, la vida a los que tienen amargada el alma,  
21 a los que ansían la muerte que no llega y excavan en su búsqueda más que por un tesoro,  
22 a los que se alegran ante el túmulo y exultan cuando alcanzan la tumba,  
23 a un hombre que ve cerrado su camino, y a quien Dios tiene cercado? (Iyov, 2019)

Ese destino de Shubshi-meshre-Sliakkan o de Iyov no es comprendido, no exhibe nada que les permita entenderlo, así Shubshi-meshre-Sliakkan se siente castigado sin motivo:

De aquel año al siguiente ya había pasado su término normal  
Si miro hacia atrás no veo más que desdicha sobre desdicha.  
Mi mala suerte crece. ¡No encuentro la prosperidad!  
He clamado a mi dios, pero no ha mostrado su rostro,  
5 he suplicado a mi diosa, mas no ha levantado su cabeza.  
Ni el adivino en su examen ha encontrado explicación,  
ni el intérprete de sueños, en su libación, ha puesto en claro mi caso.  
Imploré al espíritu Zaiqu, pero no abrió mi entendimiento  
y el exorcista, mediante su ritual, no aplacó la ira

divina contra mí. (Anónimo, 2004)

Y lo mismo sucede con Iyov

¡Ah, si pudiera pesarse mi aflicción, si mis males se pusieran en la balanza juntos!  
3 Pesarían más que la arena de los mares: por eso mis razones se desmandan.  
4 Pues las flechas de Saddy están en mí, mi espíritu bebe su veneno, y contra mí se alinean los terrores de Dios.  
5 ¿Rozna el onagro junto a la hierba verde? ¿Muge el buey junto al forraje?  
6 ¿Se come acaso lo insípido sin sal? En la clara del huevo ¿hay algún gusto?  
7 Lo que aun tocar me repugnaba eso es ahora mi comida de enfermo.  
8 ¡Ojalá se realizara lo que pido, que Dios cumpliera mi esperanza,  
9 que él consintiera en aplastarme, que soltara su mano y me segara!  
10 Tendría siquiera este consuelo, exultaría de gozo en mis tormentos crueles, por no haber eludido los decretos del Santo.  
11 ¿Cuál es mi fuerza para que aún espere, qué fin me espera para que aguante mi alma?  
12 ¿Es mi fuerza la fuerza de la roca? ¿es mi carne de bronce?  
13 ¿No está mi apoyo en una nada? ¿no se me ha ido lejos toda ayuda?  
14 El que retira la compasión al prójimo abandona el temor de Saddy.  
Me han defraudado mis hermanos lo mismo que un torrente, igual que el lecho de torrentes que pasan: (Iyov, 2019)

Se trata de un sufrimiento gratuito, al que las víctimas no le encuentran explicación, ya que ellos han sido reverentes de los dioses y sus cultos:

Como el que no ofreció regularmente libaciones a su dios  
y como el que no invocó a su diosa en la ofrenda de alimentos,  
como si no hubiese inclinado mi rostro o mi postración no  
fuese vista  
¡En verdad, como ese hombre soy tratado!  
Pero, al contrario, yo he sido fiel a la súplica y a la oración;  
la oración fue para mí sabiduría y el sacrificio mi obligación.  
25 El día consagrado a los dioses era la alegría de mi corazón  
y el día de la procesión de la diosa era para mí beneficio y ganancia.  
Rezar por el rey, ¡esa era mi alegría!  
Y su acompañamiento musical era un deleite sobreañadido.  
(Anónimo, 2004, pp. 146-147)

O en el caso de Iyov:

Diré a Dios: ¡No me condenes, hazme saber por qué me enjuicias!  
3 ¿Acaso te está bien mostrarte duro, menospreciar la obra de tus manos, y el plan de los malvados avalar?  
4 ¿Tienes tú ojos de carne? ¿Cómo ve un mortal, ves tú?  
5 ¿Son tus días como los de un mortal? ¿Tus años como los días de un hombre?,  
6 ¡para que andes rebuscando mi falta, inquiriendo mi pecado,  
7 aunque sabes muy bien que yo no soy culpable, y que nadie puede de tus manos librar!  
8 Tus manos me formaron, me plasmaron, ¡y luego, en arrebató, quieres destruirme!  
9 Recuerda que me hiciste como se amasa el barro, y que al polvo has de devolverme.

- 10 ¿No me vertiste como leche y me cuajaste como queso?  
11 De piel y de carne me vestiste y me tejiste de huesos y de nervios.  
12 Luego con la vida me agraciaste y tu solicitud cuidó mi aliento.  
13 Y algo más todavía guardabas en tu corazón, sé lo que aún en tu mente quedaba:  
14 el vigilarme por si pecco. y no verme inocente de mi culpa.  
15 Si soy culpable, ¡desgraciado de mí! y si soy inocente, no levanto la cabeza, ¡yo saturado de ignominia, borracho de aflicción! (Iyov, 2019)

Shubshi-mesher-Sliakkan e Iyov se encuentran ante la situación siguiente:

–ambos creen-en sus dioses y ambos han llevado a cabo una vida de respeto por los mandatos de sus dioses;

–ambos son sometidos a una destrucción total de sus bienes, su honra y su salud, y no encuentran motivo alguno lo que los lleva a un lamento sufriente por un destino sin merecimiento.

En esto último ambos dudan-de sus dioses. Su duda es como lo señalamos un dudar-de, no un mero dudar. Y la lógica de dudar-de es diferente de la lógica del dudar cognitivo o representacional, el dudar-que. Al dudar-de sus dioses, Shubshi-mesher-Sliakkan e Iyov los afirman en tanto los consideran motivos de reverencia, respeto y celebración. Y precisamente por eso dudan de ellos, no comprenden, en el esquema que ellos les atribuyen a sus divinidades, que se hayan desatado tales calamidades. No lo pueden ni siquiera verbalizar.

El dudar-de es la posición complementaria de creer-en; en ambos casos los sujetos tienen una *relación afirmada* con las divinidades que conforman sus sistemas de creencias, dicho de otro modo, la gramática de creer-en y dudar-de contiene una afirmación anidada: en un caso se afirma sin problemas la relación afirmada, en el caso de dudar-de se afirma en forma problemática: dudo-de-x/afirmado/-presente que tal y cual cosa, i. e. afirmo-de-x el problema tal y cual. La duda-de no cancela ningún compromiso del sujeto con las entidades afirmadas; ya que son el marco de sentido en todas sus formas de experiencia, constituyen las proposiciones-bisagra de su sistema de creencias.

Y por ello, ni para Shubshi-mesher-Sliakkan ni para Iyov lo que les pasa es evidencia de un supuesto régimen de acierto o error de sus creencias-en. Ello aparece en el repudio que viven por sus pares, sus conciudadanos y amigos —el cual es más detallado en el caso de Iyov—. Para las ideas comunes, esos sufrimientos tienen que ser evidencia para que ellos revisen sus creencias bajo el régimen de acierto o error i. e. deben haber pecado, no pueden creer que son puros, etcétera; pero esta idea común supone que las creencias de Shubshi-mesher-Sliakkan e Iyov son creencias-que, representacionales, y que, en el sistema de creencias, el incremento de evidencia contra ellas lesionaría los grados de razonabilidad de dicha creencia. Ello es imposible, ya que las creencias-en no son asertivas. En el sistema de creencias de Shubshi-mesher-Sliakkan y de Iyov, los dioses están. Lo que no está es la comprensión de ese extraño comportamiento o manifestación que tienen, lo que pone a Shubshi-mesher-Sliakkan e Iyov en estado de agonía cognitiva.

### **Los sistemas de creencias y la no representación (§ B2)**

Podemos retomar el análisis que hace Javier Sádaba Garay. Este autor caracteriza las creencias religiosas en principio con referencia a las creencias de las ciencias que se definen como el “... grado de probabilidad que se otorga a un enunciado o una serie de enunciados” (Sádaba Garay, 1991, p. 11), y sobre esa capacidad de revisar dichos grados de probabilidad según el régimen del acierto o error es que caracteriza la racionalidad (Sádaba Garay, 1991, p. 25) De ese modo se caracteriza el régimen de acierto o error como la capacidad autorregulatoria, no omnicompreensiva, abierta, falible en principio de esos sistemas de creencias.

Por contraste Sádaba reconoce que debe distinguirse de un tipo especial que sería la fe o creencia fideista, será aquellos sistemas cuyos elementos:

- exhiben credulidad (Sádaba Garay, 1991, p. 8)

- se apartan de la uniformidad de la naturaleza —tal como está establecida por los saberes factuales. (Sádaba Garay, 1991, p. 12)
- tienen una tendencia a sobrepasar lo experimentado (Sádaba Garay, 1991, p. 12)
- son omnicomprensivos, monopólicas, (Sádaba Garay, 1991, p. 18)
- dan respuesta a todo. (Sádaba Garay, 1991, p. 18)
- poseen firmeza y tenacidad... cualquier evidencia en contra es insuficiente (Sádaba Garay, 1991, p. 20)
- “tienen un valor proteico, puede ser consistentes con cualquier otro sistema de creencias... el sistema tiene huecos lo suficientemente amplios como para permitir crisis permanentes” (Sádaba Garay, 1991, p. 25) Pero la creencia fideista sigue siendo para el autor un caso de la TEC, ya que señala que “... son proposiciones que se tienen como parte del creyente, como verdaderas”. (Sádaba Garay, 1991, p. 25)

Si las experiencias que tienen Shubshi-mesher-Sliakkan e Iyov generaran experiencias representacionales, se les puede atribuir a ambos la condición de crédulos, como una forma de autoengaño sistemático (Sádaba Garay, 1991, p. 11), ya que si mis creencias se afirman o deniegan por el régimen de acierto o error, y mi actitud es sostenerlas contra todo error, sin dudar cognitivamente (es decir, indagar por la probabilidad de dicha creencia) o sea, sin rechazar que haya divinidades que me aman cuando la experiencia material es que me destrozan todo, me reducen a una condición mísera sin merecimientos, entonces no comprendí la lógica material de dichas creencias. Claramente bajo esta interpretación Shubshi-mesher-Sliakkan e Iyov no solo son crédulos, sino necios.

Sin embargo, sus experiencias de las divinidades no generan una creencia-que o representacional, sino una creencia disposicional, una creencia-en que opera como marco de las creencias representacionales, en la medida que esas experiencias íntimas son inefables y anteriores a todo logos. No hay ninguna forma de atribuir a ellos creencias representacionales,

en tanto no hay discurso posible que provea de la información que configure sus contenidos proposicionales.

La visión de las creencias que se conforma de los aportes de Price y Wittgenstein, permiten no obstante otra cosa: interpretar que Shubshi-mesher-Sliakkan e Iyov tienen creencias disposicionales —creen-evaluativamente-en- y que esas creencias les son relevantes en un cierto sistema de creencias enmarcado—. Y que esas creencias no son revisables por evidencia —sea que los dioses creídos los beneficien o los abandonen—. Precisamente porque esos dioses, o sus atributos, o manifestaciones que los envuelvan, son lo que se presenta en experiencias hierofánicas, íntimas, inefables.

Así los sistemas de creencias se conforman en creencias-marco, que permiten que los creyentes puedan exponer en dichos sistemas distintas formas de experiencia, entre las cuales se hallan las experiencias hierofánicas, experiencias íntimas e intransferibles. Estas se expresan en las creencias que los sujetos toman como la armadura de sus realidades vitales, la presencia de esas divinidades inescrutables como en el caso de Shubshi-mesher-Sliakkan e Iyov.

Por consiguiente, la relevancia de los aspectos que propone Sádaba Garay será distinta sea que nos ubiquemos en uno u otro punto del espectro de formas de experiencia y de las creencias que se les puedan atribuir a los sujetos. Y, en ese sentido, la teoría de las creencias no pierde su carácter normativo, y la atribución a un sujeto de creencias-en puramente disposicionales no tiene ningún rasgo autovalidatorio, sino que permite reconocer las formas de experiencia que se involucran en los reportes y declaraciones que hacen los sujetos sin reducir estas a falsedad o autoengaño.

### **Más allá del fideísmo (§ B3)**

La atribución de creencias bajo la TEC supone una reducción de ciertas formas de experiencia —hierofánicas o numinosas— a las formas de experiencias cognitivas, que generan creencias

representacionales que se pueden analizar bajo el régimen de acierto o error, lo que desde el punto de vista metodológico supone la acreditación de su mayor o menor probabilidad epistémica, y en *ultima ratio* de su verdad o falsedad conjetural, dada una cantidad de evidencia que se disponga.

Si este es un problema en tanto dicha reducción parece eliminar la especificidad de estas formas de experiencia, la fe que Shubshi-mesher-Sliakkan e Iyov tienen en sus divinidades, la atribución de creencias bajo el esquema disposicional parece tener un problema no menor. En efecto si se atribuyen creencias disposicionales, en especial ciertas creencias que conforman marcos estructurantes de los sistemas de creencias, la separación entre la posesión de dichas creencias y la evidencia es total. Así toda creencia disposicional sería autovalidatoria; Shubshi-mesher-Sliakkan e Iyov podrían creer en sus dioses o cambiar sus creencias y creer lo contrario, y en cada caso solo bastaría que un creyente declarara en modo firme “Creo en x y no puedo dudar de x” y esa sola declaración sería validadora de la creencia-en atribuida.

No obstante, esta simplificación afecta todas las formas de experiencia de manera no reduccionista. En el análisis factorial de las formas de experiencia que ofrece Raimon Panikkar, estas se pueden distinguir por crecientes grados de existencia pública, como experiencias que un sujeto tiene bajo la condición que las tengan otros sujetos, o que se puedan distribuir sin límites. Así la forma de experiencia cognitiva es la que portan los sujetos como sujetos cognitivos en las diversas formas en las que se puede generar conocimiento, y en las muchas formas de conversación que se puedan establecer entre experiencias compartidas. Y la forma de experiencia epistémica se descentra del sujeto y se convierte en experiencia documentaria, como ser una curva de observaciones de precipitaciones en una región en un período de treinta años.

Y ello tiene efectos sobre las creencias atribuidas i. e. la atribución de creencias a un sujeto de experiencia cognitiva será diferente de la atribución de creencias a un sujeto de experiencia

ceremonial o de experiencia epistémica. En ello se produce un creciente desplazamiento de los encuadres o marcos de referencia: en la medida en que las formas de experiencia se hacen más públicas e involucran comunidades, ceremonias, conversaciones o existencia documentaria.

En el proceso de desplazamiento las creencias de marco, que surgen de lo que Wittgenstein llamara proposiciones-bisagras, tienen orígenes comunitarios, o sea involucran consensos y convenciones tanto lingüísticas como normativas, como serían las reglas mnemotéticas o artes de la memoria, las formas recitativas o eufónicas, las reglas de aprendizaje corporal, los protocolos de elaboración de un experimento, de registro de una observación, de calibración de un instrumento, de análisis estadístico de un conjunto de informes, etcétera. Este desplazamiento de las formas de experiencia íntimas y privadas a formas de experiencia públicas y documentarias supone un desplazamiento correspondiente en las creencias que se atribuyen a un sujeto: desde puras creencias disposicionales —como tienen Shubshi-mesher-Sliakkan e Iyov en los ejemplos señalados— a puras creencias-que o representacionales, en las cuales se aplica el régimen de acierto o error objetivo, o sea las metodologías científicas.

## Referencias

- Anónimo (2004). Ludlul bel nemeqi Loaré al Señor de la Sabiduría. *Nueva Revista* 91, 135-158.
- Campos Havidich, M. (2002). *Creencia y justificación*. Editorial Universitat Oberta de Catalunya.
- Dancy, J. (1985). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Editorial Tecnos.
- Fodor, J. A. (1985). *El lenguaje del pensamiento*. Alianza Editorial.
- Glock, H. (1996). *A Wittgenstein Dictionary*. Blackwell.
- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Harvard University Press.
- Lowe, E. J. (2001). *Filosofía de la mente*. Idea Books, S. A.
- Miroli, A. (2009). Conocimiento sin representación y representación del conocimiento: notas para un debate. *Principios* 16, 91-120.
- Panikkar, R. (2001). *Iconos del misterio. La experiencia de Dios* (3ra. ed.). Ediciones Península S. A.
- Price, H. H. (1965). Belief “In” and Belief “That”. *Religious Studies* 1, 5-27.
- Russell, B. (1956). The Philosophy of Logical Atomism. En B. Russell, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950* (pp. 177-281). Unwin Hyman.



Sádaba Garay, J. (1991). *¿Qué es un sistema de creencias?* Ediciones Librerías S. L.  
Wittgenstein, L. (1972). *Sobre la certidumbre*. Editorial Tiempo Nuevo.