

Filosofía y espiritualidad: reflexiones desde la tradición filosófica en diálogo con el presente

Darío Armando Flores Soria

José Alejandro Fuerte

Coordinadores



Universidad de Guadalajara



Filosofía y espiritualidad:
reflexiones desde la tradición
filosófica en diálogo
con el presente



Humanidades

Filosofía y espiritualidad:
reflexiones desde la tradición
filosófica en diálogo
con el presente

Darío Armando Flores Soria
José Alejandro Fuerte
Coordinadores

Universidad de Guadalajara
2022

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos.

210.1
FIL

Filosofía y espiritualidad: reflexiones desde la tradición filosófica en diálogo con el presente/
Darío Armando Flores Soria, José Alejandro Fuerte, coordinadores

Primera edición, 2022

Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial, 2022

ISBN: 978-607-571-740-1

- 1.- Filosofía y religión.
- 2.- Espiritualidad.
- 3.- Religión.
- 4.- Epicuro.
- 5.- Sufismo.

I.- Flores Soria, Darío Armando, coordinador.

II.- Fuerte. José Alejandro, coordinador.

III.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Primera edición, 2022

D.R. © 2022, Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencia Sociales y Humanidades

Unidad de Apoyo Editorial

Guanajuato #1045

Col. Alcalde Barranquitas, C.P. 44260

Guadalajara, Jalisco, México

ISBN e-book: 978-607-571-740-1

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

Contenido

Prólogo	9
<i>José Alejandro Fuerte</i>	
«Lo que de continuo te he aconsejado, medita y ponlo en práctica»: sobre los ejercicios espirituales en el epicureísmo	13
<i>Jorge Antonio Bárcena</i>	
La soledad: el gozne de la espiritualidad	31
<i>Eneyda Suñer Rivas</i>	
Miradas cruzadas sobre el sufismo	51
<i>Brahiman Sagamogo</i>	
Más allá de la filosofía de la religión. Provocaciones críticas sobre la relación y fecundación entre filosofía y espiritualidad	61
<i>Elías González Gómez</i>	
Dios es un ente absolutamente infinito: La dimensión egoísta del conatus y el bien común en Spinoza	87
<i>Jesús Aldalay Álvarez Campos</i>	

Vida filosófica, examen y ejercicio espiritual	113
<i>Pedro Antonio Reyes Linares</i>	
El problema ambiental: la superación del antropocentrismo y el fatalismo escatológico a la luz de la Metafísica oriental, la ecología profunda y la Laudato Si'	131
<i>Fabián Acosta Rico</i>	
Humanismo, ética y espiritualidad. Puntualizaciones desde la filosofía franciscana	153
<i>Jesús Arturo Navarro Ramos</i>	
Creencias conceptuales generales: entre dogmatismo esporádico y patológico. Notas sobre disonancia y autoengaño en construcciones intelectuales distorsionadas	171
<i>Pietro Montanari</i>	
Filosofía y espiritualidad: el horizonte del tiempo, el instante y la contemplación	205
<i>José Alejandro Fuerte</i>	
La espiritualidad constitutiva de la comunidad	231
<i>Francisco Salinas Paz</i>	
Tribulaciones, tiempo axial y espiritualidad-conciencia	249
<i>Juan Diego Ortiz Acosta</i>	
Espiritualidad y migración	273
<i>Heriberto Vega Villaseñor</i>	
Acerca de los autores	297

Creencias conceptuales generales: entre dogmatismo esporádico y patológico

Notas sobre disonancia y autoengaño en
construcciones intelectuales distorsionadas

Pietro Montanari

Croire, c'est ne pas croire
Jean-Paul Sartre

Introducción

Las ideologías, las visiones del mundo, o las simples teorías personales, adquieren a menudo un carácter distorsionado y patológico, y se convierten en un factor de alienación en lugar de ser un recurso epistémico y una ayuda para la existencia personal. Este trabajo trata de definir mejor los límites y las características de esta experiencia, que denominamos creencias intelectuales distorsionadas, o creencias conceptuales generales, a la vez que intenta poner de relieve tanto su trasfondo, a veces dramático, como sus consecuencias personales y sociales, no menos potencialmente deletéreas. Creemos que tales experiencias no deben confundirse *tout court* con un fenómeno más amplio y complejo, como es el extremismo y el radicalismo político-religioso, sino son una tipología específica de ese hecho más amplio y polifacético que es el autoengaño. Nuestra hipótesis es que el autoengaño implícito en las experiencias de distorsión intelectual produce una disonancia cognitiva de la cual el sujeto es normalmente, aunque con intensidad variable, consciente (o de la que puede llegar a serlo mediante una introspección honesta). El fenómeno se presenta en dos modalidades extremas: una es normal (esporádica), la otra es excepcional (sistemática). El paso de una a otra es un complejo proceso de *escalation* y *deescalation*, sobre el que actúan múltiples variables, externas e internas. En su recorrido ascendente, coincide esencialmente con un proceso de polarización psicológica y de-pluralización cognitiva, mientras que su fase descendente marca un retorno a la realidad y una re-pluralización, donde el sujeto vuelve a ser lo que básicamente es decir,

un activo e incansable buscador de sentido (*meaning seeker*). En la parte central del capítulo se analizan semejanzas y diferencias entre procesos de (de)radicalización y los fenómenos de (de)deconversión religiosa, con referencia, entre otras, al caso del escritor austrohúngaro Arthur Koestler.

Creencias generales

El propósito de este trabajo no es definir en algún sentido las creencias radicales o extremistas, sino identificar un tipo amplio de experiencia humana que llamaría *creencias intelectuales distorsionadas* (*distorted intellectual beliefs*). A veces, aunque no necesariamente, ideologías y visiones del mundo, sean moderadas o radicales, personales (idiosincrásicas) o ampliamente compartidas pueden adquirir este aspecto *patológico*. Me he acostumbrado a llamarlas *general conceptual beliefs*, creencias generales (en breve, CG), así que seguiré usando este término ahora.¹

Permítanme dedicar dos minutos a aclarar lo que entiendo por creencias y luego volveré a las CG. Para las creencias, no me refiero a un estado mental de tipo “objetual”. De acuerdo con enfoques de tipo disposicional (Schwitzgebel, 2002) y no-reificatorio (Floyd, 2018), las creencias se definen mejor como procesos o eventos pluridimensionales que pueden asumir una amplia gama de configuraciones complejas. Según este punto de vista, una buena manera de representar las creencias sería, por ejemplo, considerarlas como (a) propiedades relacionales desencadenadas por determinadas condiciones ambientales; (b) una especie de flujo o corriente: las creencias son un fenómeno difuso y continuo (vs discreto), y se caracterizan por “grados de certeza”; (c) disposiciones para comportarse, sentir y pensar según ciertos patrones adquiridos y cambiantes, que pueden también representarse como estereotipos (o “grupos” de estereotipos).

Este enfoque permite pensar en las creencias en términos de “estereotipos disposicionales” (*dispositional stereotypes*). Ser “autoritario”, por ejemplo, puede reformularse en términos de cierto tipo de conducta, manera de sentir (“phenomenal state”), pensar, y quizás incluso hablar, de acuerdo con ciertos patrones de reacción; por ejemplo, los identificados por Bob Altemeyer en su

¹ Montanari, 2022a, 2022b, 2022c.

trabajo seminal sobre el tema (Altemeyer, 1996). Por supuesto, la identificación de tipos implica riesgos y falacias, como la de sustituir un juicio (intuitivo) de semejanza por uno (objetivo) de probabilidad estadística; es decir, la imaginación con la realidad (Cass *et al.*, 2021: cuarta parte). Para evitar el riesgo de simplificaciones y falacias es, entonces, recomendable un análisis por subtipos (o también *clusters* de estereotipos) basado en investigaciones empíricas.²

Los problemas con respecto a las creencias también se refieren a su poder causal; es decir, a su aparente capacidad de afectar el comportamiento y el entorno físico. El problema se conoce como “causalidad mental”, *mental causation* (Mele, 1993; Robb y Heil, 2021). Al leer la siguiente oración, uno podría preguntarse, por ejemplo, si proporciona una representación causal verídica:

La “radicalización violenta” es un fenómeno que concierne a las personas que adoptan opiniones, puntos de vista e ideas que podrían conducir a actos de terrorismo (Comisión Europea).³

El énfasis, como puede verse, cae todo en el aspecto intelectual (opiniones, puntos de vista e ideas). El enfoque disposicional permite quizás superar el problema, puesto que no piensa la creencia como un producto intelectual, sino como un estado “mixto”, resultado de la integración mente-cuerpo, donde dimensiones comportamentales, fenomenales (“que se siente a creer que p”) e intelectuales son todas relevantes.

² Por ejemplo, entre los grupos de extrema derecha se pueden identificar cuatro tipos (activistas, jóvenes etnocéntricos, jóvenes criminales, compañeros de viaje), cuatro entre los grupos islamistas radicales (empresario, protegido, inadaptado, vagabundo), etc. Véase Koehler (2017: 26), que también comenta: “Los ‘empresarios’ suelen ser jefes de células y carismáticos activistas religiosos y políticos con un fuerte sentido de la justicia y un detallado conocimiento religioso [etcétera]”.

³ “‘Violent radicalisation’ is the phenomenon of people embracing opinions, views and ideas which could lead to acts of terrorism”, COM(2005) 313 final, Brussels, 21.9.2005. Disponible en: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX%3A52005DC0313>.

Volvamos ahora a las CG. Hasta ahora, solo he dicho que son “creencias intelectuales distorsionadas”. Espero que la siguiente lista de condiciones pueda definir mejor lo que tengo en mente.

1) *Grandes cuestiones (“el mundo en pocas palabras”)*

Las CG tratan sobre grandes cuestiones (*big issues*), grandes temas, cosmovisiones sobre la realidad exterior o sobre uno mismo, grandes tendencias socio-históricas o profundas especulaciones espirituales.

2) *Universalismo*

Preenden expresar verdades convincentes y universales, se niegan a considerarse a sí mismas como una simple postura subjetiva (aunque puedan hablar el lenguaje de la falsa modestia).

3) *Incongruencias lógicas*

Son inconsistentes lógicamente, presentan falacias, abusos de hermenéuticas comunes, etc. Los sistemas 1 y 2 (Kahnemann, 2011) funcionan juntos, pero, en los casos más básicos (*happstance knowledge*) hay una clara dependencia del sistema 1, que, por así decirlo, “dicta” la norma.

4) *Sesgo motivacional: “garden variety”, no epistémico*

Las CG están motivadas, como lo están generalmente las creencias, pero sus motivaciones no parecen ser de carácter epistémico (o dialéctico).⁴ La motivación corresponde a cualquier necesidad (*need*) que se pueda imaginar (altruista, egoísta, impulsada por la emoción, etcétera), incluyendo la necesidad de reaccionar ante una disonancia cognitiva.⁵ La necesidad o el deseo de saber significan aquí un esfuerzo por comprender o reflexionar sobre algo con claridad y,

⁴ Donde “dialéctica” significa (platónicamente) un interés exclusivo en la consistencia lógica de los juicios y argumentos en aras de la verdad.

⁵ Briñol y Petty (2005) ofrecen un modelo clásico de cuatro motivos (conocimiento, consistencia, autoestima, aprobación social). No veo ninguna razón válida que nos impida considerar un repertorio (mucho) más amplio de necesidades humanas. Sobre la disonancia cognitiva como motivación autónoma, ver Festinger, 1957.

también, por informar a otras personas claramente sobre cierto estado de cosas. El carácter motivacional de las CG explica por qué la crítica hacia estas creencias es considerada generalmente, por quien la recibe, como un ataque personal. El sujeto invierte mucho de sí mismo en ellas, por lo que cualquier crítica es vista como una amenaza, una ofensa potencial.

5) *Asertividad: competencia epistémico-moral incuestionable*

El sujeto se atribuye a sí mismo una fuerte competencia moral-epistémica. Sus argumentos y justificaciones apenas son cuestionables, se presentan como a prueba de balas, casi infalibles.⁶

Esto genera algunos problemas en el público que recibe el mensaje, porque, para descubrir lo que es *relevante* en la comunicación, el público debe ser capaz no solo de entender lo que constituye la letra de la comunicación, sino también de captar la motivación principal; es decir, tanto la justificación como la motivación, de lo contrario el receptor no estaría en condiciones de captar el mensaje

⁶ En epistemología, la “justificación” no es una mera racionalización, sino un medio de comprobación crítica: prueba o evalúa el valor de verdad de las ideas o percepciones. Cuando esta carga epistémica de la justificación se desecha en favor de meras especulaciones que son simplemente funcionales a la confirmación, estamos en presencia de un razonamiento distorsionado.

relevante.⁷ Sin embargo, en este caso, las ideas y los argumentos parecen no ser lo más importantes: lo que está en juego es la motivación.⁸

6) *Potencial agresivo*

Las CG tiene cierto potencial agresivo, que emerge en las tendencias a estereotipar más allá de lo que es normal en heurísticas de uso común (Kahnemann, 2021), ver opciones en blanco y negro, juegos de suma cero, dividir el mundo entre amigos y enemigos, buscar aliados y adversarios, etc. El mensaje que se recibes es: “o estás conmigo o estás contra mí”.

Habría mucho más que decir sobre cada una de las condiciones, pero eso no es posible ahora. Digamos simplemente que, si se cumplen todas o la mayoría de esas condiciones, entonces probablemente estemos ante lo que llamamos CG.

CG, autoengaño, disonancia

El primer problema es entender de dónde viene la distorsión. La distorsión es algo que todas las CG tienen en común, sin duda, pero, ¿por qué? Hay más de una manera de responder a la pregunta.

⁷ Por lo tanto, las CG no pueden considerarse solo en su valor nominal. Pertenecen a un tipo de comunicación ambigua, estratégica y a veces paradójica. Sin embargo, parece que encajan bien en la “Teoría de la Relevancia” (TR) de Sperber-Wilson, que es actualmente nuestro mejor enfoque en teoría de la comunicación. La TR supera algunas limitaciones del enfoque griceano relacionadas con los usos laxos del lenguaje, típicamente, la de veracidad, *truthfulness* (Wilson, Sperber, 2006: 619).

⁸ La literatura sobre el radicalismo y la desradicalización coincide, en su mayoría, en restar importancia a los factores intelectuales. Véanse, por ejemplo, estos pasajes: “Maybe people don’t kill and die simply for a cause. They do it for friends—campmates, schoolmates, workmates, soccer buddies, bodybuilding buddies, paint-ball partners (...) people almost never kill and die just for the Cause, but also for each other: for their group, whose cause makes their imagined family of genetic strangers—their brotherhood, fatherland, motherland, homeland, totem, or tribe” (Atran, 2011); “It is also a common misunderstanding that (ideological) deradicalization must include in-depth theological or political debates with the participants (...) In fact, it is possible to work with an individual’s or group’s ideology on the level of that ideology’s practical manifestation and without necessarily going into abstract lengthy theoretical debates” (Koehler, 2017: 6).

Uno puede centrarse en incoherencias formales y de procedimiento (número 3). Sin embargo, las incoherencias lógicas no son necesariamente el problema. Están presentes en muchos relatos fiables, y no invalidan necesariamente toda la explicación. Una idea o un argumento no son necesariamente irracionales por ser incoherentes.

Las “grandes cuestiones” (número 1) son realmente grandes, por lo que hay dos opciones: o son tan generales que no se requiere ninguna competencia real para pronunciarse sobre ellas, o se necesitan competencias fuertes, donde competencia significa tanto la información disponible (buena) como la capacidad de procesarla para ofrecer buenas explicaciones. El agente puede no tener esta capacidad por muchas razones. Sin embargo, también en este caso el sujeto puede admitir su incompetencia y reconocer honestamente las limitaciones (subjetividad y parcialidad) de su propia visión.

Los impulsos motivacionales (número 4), por definición particulares y subjetivos, ponen bajo presión la necesidad de universalidad (afirmaciones objetivas): el razonamiento debe confirmar la motivación, y el sujeto puede no estar dispuesto o ser capaz de poner bajo control el sesgo.⁹ Los impulsos motivacionales son, sin duda, peligrosos para un razonamiento coherente y una comprensión clara, pero el sujeto, si está dispuesto a ello, puede encontrar recursos morales para reaccionar y utilizar técnicas para poner algunos de ellos bajo control.

Lo que hace que las CG estén realmente torcidas a mis ojos no son los factores mencionados, sino más bien una combinación de esos factores y, particular-

⁹ Descartes: “Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quod cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cum sit indifferens, facile a vero et bono deflectit, atque ita et fallor et pecco (...) nam quoties voluntatem in iudiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantum se extendat quae illi clare et distincte ab intellectu exhibentur, fieri plane non potest ut errem...” (*Meditationes de prima philosophia*, IV). (Trad.: “¿Pero de dónde vienen entonces mis errores? De esto provienen: del mero hecho de que, siendo la voluntad más amplia que el intelecto, no la mantengo dentro de los mismos límites que este, sino que la extiendo también a lo que no comprendo y, como es indiferente a este respecto, se desvía fácilmente de lo verdadero y de lo bueno, y es así como me engaño o me equivoco. (...) porque es imposible que me equivoque cuando, al juzgar, refreno mi voluntad para que no vaya más allá de lo que le muestra clara y distintamente el intelecto).

mente, el contraste fundamental entre disposiciones que las alimenta. Plantearé el asunto en los siguientes términos: hay un sujeto, que se dedica a resolver una temática general (supuestamente, porque quiere saber sobre ella, conocerla), pero, en lugar de reaccionar como lo hace normalmente cuando está en juego una necesidad epistémica (sopesando conjuntamente las pruebas disponibles, la complejidad de la situación y su propia capacidad para entenderla, procesar la información, etcétera), se vuelve cada vez cognitivamente más cerrado, condicionado por motivaciones no epistémicas y falsas evidencias. Como consecuencia, la brecha entre cognición y realidad se amplía en lugar de reducirse. Este es el problema. Esto es también lo que en literatura suele denominarse autoengaño (*self-deception*). Es probable que las CG sean un caso de autoengaño.

El autoengaño se presenta sobre todo como una condición en la cual el sujeto expresa, al mismo tiempo o en diferentes momentos, una creencia “que p” y una creencia “que no p”. Esto plantea la conocida doble paradoja formulada por Alfred Mele (2001). La paradoja se remonta a la imposibilidad de concebir un agente que (i) crea en su propio engaño sabiendo que es el autor y (ii) se engañe a sí mismo sin tener la intención de hacerlo. Ante estas paradojas se distinguen posturas intencionalistas y no-intencionalistas, o deflacionarias.¹⁰

En particular, algunas soluciones hacen referencia a diferentes versiones de *mental partition* (Deweese-Boyd, 2021). Otros estudiosos han optado por dejar el fenómeno a su característica indeterminación (Schwitzgebel, 2002, 2010; Porcher, 2012).¹¹ Otros proponen complementar un enfoque deflacionario con

¹⁰ Han sido resumidas en los siguientes términos por Scott-Kakures (2009: 73-74):

INTENCIONALISTAS:

- 1) S cree o sospecha firmemente que p
- 2) S realiza una actividad intencional para adquirir la creencia que no-p
- 3) S cree, al menos durante un tiempo, tanto que p como que no-p.

DEFLACIONARIAS (Mele):

- 1) La creencia que p adquirida por S es falsa
- 2) S trata los datos relevantes o aparentemente relevantes para el valor de verdad de la creencia que p de una manera motivacionalmente sesgada
- 3) El tratamiento sesgado es una causa de que S adquiera la creencia que p
- 4) El conjunto de datos que poseía S en ese momento proporcionaba una mayor garantía de no-p.

¹¹ Schwitzgebel resume sus posiciones sobre el autoengaño de la siguiente manera: “Philosophers have disputed at length about whether to describe the self-deceived subject as really believing the unpleasant proposition she would prefer to deny, or as really believing its opposite, or as somehow believing both” (2002: 264).

“el deseo de creer” (Nelkin, 2012) o con algún nivel o reconocimiento “sub-doxástico” de la tensión interna (R. Audi). El fenómeno también ha sido comparado con un intento de persuasión dirigido hacia uno mismo; es decir, un caso especial de discurso retórico (Rorty, 1994: 214). Según Bortolotti (2020), las “motivated delusions” parecen reflejarse igualmente en el nivel consciente, por lo menos en parte. Por el contrario, regularmente, la conciencia se excluye en casos de confabulaciones (el sujeto, en este caso, es por definición inconsciente del *priming effect*),¹² lesiones físicas y “elaborated delusions”. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta literatura se refiere a fenómenos de autoengaño en general, mientras que nosotros nos referimos específicamente a CG.

Para nosotros, decir que las CG son autoengaños implica un conjunto de situaciones subyacentes, que implican conciencia, al menos alguna captación de la disonancia en el nivel sub-doxástico:

1. Una disonancia (X) es percibida por un sujeto (S) como desagradable y molesta
2. X urge sobre S y presiona por una solución
3. Existen N soluciones razonables (epistémicamente más funcionales, aunque subóptimas)
4. S es consciente de (algunas) N, pero prefiere p, un encubrimiento, *cover-up* (epistémicamente disfuncional)
5. p se produce conscientemente como respuesta a X
6. p apacigua el deseo de S (de forma meramente confirmatoria), pero no resuelve X
7. S sigue optando por p y produciendo variaciones (p1, p2, etcétera).

Con el término disonancia me refiero a la teoría presentada por Festinger en 1957 (Festinger, 1957). Varios estudios han ido añadiendo o modificando la teoría

¹² Para una discusión sobre *priming effects* y confabulaciones, véase Bortolotti, 2020: 61-69. Como definición general, “Priming, or, the Priming Effect, occurs when an individual’s exposure to a certain stimulus influences his or her response to a subsequent stimulus, without any awareness of the connection” (Decision Lab). Sin embargo, ¿qué ocurre con las personas que están informadas sobre el efecto *priming*? Ahora saben que hay condicionamientos de los que no son conscientes, aunque no siempre puedan identificarlos con precisión.

de muchas formas interesantes.¹³ Las relaciones entre “disonancia cognitiva” y “paradigma de la desconfirmación”, por un lado, y autoengaño, por otro, han sido ilustradas por Scott-Kakures (2009). Nuestra idea es que, el carácter *self-deceptive* de las CG estriba sobre todo en la percepción o captación de la disonancia por parte del sujeto. S experimenta disonancia mientras, al mismo tiempo o en tiempos distintos, cree que p (CG), e intenta reducir ese malestar mediante racionalización.

Una secuencia de la teoría de Festinger (1957: 1-31) suena, de manera simplificada, como sigue:

- 1) Se produce un desequilibrio o desajuste incómodo entre elementos cognitivos.
- 2) Esa percepción-experiencia incómoda presiona para su solución (de hecho, cuanto mayor es la disonancia, mayor es la presión).
- 3) Se proporcionan estrategias para reducir, neutralizar o evitar la disonancia...
- 4) ...cambiando la actitud, las condiciones ambientales o añadiendo nuevos elementos cognitivos (cada estrategia puede encontrar resistencias específicas).

Como explicó Festinger, la disonancia está causada tanto por la complejidad del entorno, que produce cada vez más eventos y nueva información, como por la incertidumbre interna, al estar el agente mayormente implicado en situaciones en las cuales las decisiones en blanco y negro no son viables. Si es así, es muy probable que surjan sentimientos de incoherencia en el caso de las CG. Las CG son demasiado generales, ambiciosas, condicionadas y mal fundamentadas para no ser objeto de escrutinio interno. Tienen a exigir una respuesta simplificada (Sí/No, V/F, Amigo/Enemigo) ante los estímulos, mientras que la mayoría de los estímulos reales no permiten esa respuesta, e incluso desaconsejan la simplificación. Festinger considera que, por lo general, las “cogniciones” (en sentido amplio) sí “coinciden” con la realidad externa, y lo más sorprendente, de hecho, es cuando no lo hacen.

Incluso si dejamos más espacio para la divergencia entre las cogniciones y la realidad (es el caso, por ejemplo, de las “ilusiones positivas”, Dennett y McKay, 2009: 505 s), la antropología social sostiene que dicha divergencia (en términos, por ejemplo, de aceptar pocas creencias contra-intuitivas) tiende a ser normal-

¹³ Para más referencias, ver Inbari, 2019: 20; Scott-Kakures, 2009.

mente limitada y circunscrita dentro de un rango definido.¹⁴ La imaginación puede correr libremente, pero en realidad no lo hace. Uno es libre de imaginar lo que quiera, pero solo tiene una libertad muy limitada para creer lo que se imagina.¹⁵ La credulidad ha sido considerada como la mejor disposición para la adaptación,¹⁶ pero, como acabamos de decir, *con condiciones*. La comunicación honesta y confiable es probablemente la base de la sociabilidad humana, y es poco probable que la evolución nos haya hecho tan ingenuos como para creer lo que sea sin ningún mecanismo de control.¹⁷

Por todo ello, es muy probable que el agente perciba disonancia al tratar con las CG, de forma tanto esporádica (normalidad) como sistemática (patología). Y no solo las CG son susceptibles de producir disonancias, sino también disonancias de cierta “magnitud”. Festinger definió la “magnitud” de la disonancia como una función de la importancia que el sujeto atribuye a los elementos cognitivos implicados en ella. En Scott-Kakures (2009: 79) se cita una fórmula de magnitud:

$$\text{DISONANCIA} = \frac{\text{SUMA (todas las cogniciones discrepantes x importancia)}}{\text{SUMA (todas las cogniciones consonantes x importancia)}}$$

¹⁴ Esto sigue siendo así también en el caso extremo e interesante de que consideremos la realidad objetiva solo como una “interfaz” radicalmente separada de la realidad “real” (Hoffman, 2019), lo que recuerda varias filosofías orientales.

¹⁵ En cuanto a las creencias religiosas, por ejemplo, Pascal Boyer sostiene que en ese caso las cosas no funcionan como si ‘anything goes’. Parece que hay limitaciones a nuestra disponibilidad para creer en lo que es contraintuitivo: “Only if the impossible world remain bridged to the everyday world can information be stored, evoked and transmitted” (Boyer, 2001: capítulo 9). Si la gente cree solo bajo ciertas condiciones es porque está igualmente predispuesta a ejercer un cierto control crítico de la información.

¹⁶ Gilbert *et al.*, 1993; Shermer, 2011. La noción de vigilancia epistémica (Sperber, 2010) se ha propuesto como contrapeso conceptual a la idea de que la credulidad es *default condition*.

¹⁷ Esto no implica que pensemos en la evolución como mecanismo perfecto: “We must therefore expect that the machinery that evolution has equipped us with for forming and testing beliefs will be less than “optimal” —and sometimes it will break” (Dennett y McKay, 2009: 509).

Por último, cuando se trata del autoengaño, la conciencia parece más problemática de lo que probablemente debería. Al tratar del autoengaño, como dijimos, muchos estudios hacen hincapié en la conciencia (enfoques intencionalistas), muchos otros en la inconciencia (enfoques deflacionistas o revisionistas). De hecho, psicológicamente hablando, no hay nada de tan terriblemente extraño en el autoengaño, así como no lo hay en tener estados mentales de los cuales no somos plenamente conscientes ni inconscientes. La conciencia no es reducible a una oposición binaria entre lo que es consciente y lo que no lo es. La conciencia tiene grados: puede manifestarse en el nivel de reflexión activa, o también como una “reacción afectiva” ante la disonancia, en forma de “malestar psicológico” (Elliot y Devine, 1994), o de manera pre-reflexiva (Sartre, 1943: 16-22). La mente humana ofrece un amplio repertorio de estados mentales ambiguos: uno puede tener cierta conciencia de que está soñando y, sin embargo, creer que el sueño es real; el subconsciente es descrito por William James en términos de una vasta e indefinida región periférica de la que el yo (el centro) es al mismo tiempo consciente y no (James, 2004: 155); un estado mental importante y bastante común está representado por lo que E. Schwitzgebel llama “creencias intermedias” (Schwitzgebel, 2010).

Un enfoque disposicional de las creencias, en efecto, parece bien equipado para abordar las paradojas de la disonancia y el autoengaño. Este enfoque, recordemos, considera las creencias como estereotipos disposicionales que se activan o manifiestan bajo “n” potenciales estímulos internos o externos. Hay similitudes entre ellos. El enfoque disposicional considera las disposiciones como pluridimensionales (comportamiento, sentimiento, etcétera); la teoría de Festinger también considera la disonancia cognitiva en términos pluridimensionales.¹⁸ Las creencias son vistas por el disposicionalismo como si vinieran con diferentes gradaciones, lo cual es igualmente consistente con la idea antes mencionada de que la disonancia tiene una magnitud.

¹⁸ Como señaló Festinger (1957), la disonancia puede ser de diferentes tipos: (1) lógica (X es inconsistente dentro de un argumento determinado), (2) conceptual (X es inconsistente dentro de un sistema de creencias), (3) cultural (X no coincide con el valor social compartido), (4) empírica (X no coincide con experiencia y recuerdos).

Los componentes de la creencia (conductas, estados fenoménicos, estados cognitivos) pueden reaccionar ante un mismo estímulo de forma consonante o disonante, pueden estar recíprocamente de acuerdo o en desacuerdo. La “consonancia” y la “disonancia” son también conceptos clave en la teoría de Festinger: junto con la “irrelevancia”, denotan todas las relaciones cualitativas posibles entre los elementos cognitivos. La consonancia es la normalidad (los elementos están recíprocamente de acuerdo), pero la disonancia es frecuente: el sujeto puede sentir y comportarse de una manera, mientras que está pensando de otra, etc.¹⁹ La cognición ambigua es posible también dentro de una misma disposición: puedo experimentar sentimientos y emociones opuestos a la vez, puedo comportarme de forma incoherente, puedo atribuir el mismo valor de verdad a proposiciones que están recíprocamente en desacuerdo, incluso siendo consciente de que lo están (disonancia conceptual).

La confusión conceptual también puede ser resultado de la disonancia: muchas personas saben que la experiencia personal, el juicio moral y el conocimiento causal son cosas diferentes. No las mezclarían (por lo menos, normalmente no lo hacen) cuando realmente necesitan saber algo (entender qué es, cómo funciona) y proporcionar a otros relatos fiables. Sin embargo, ocurre que sí las mezclan cuando hablan de CG. La disonancia y la reacción ante la disonancia (encubrimiento) producen un intercambio entre el conocimiento y una mezcla entre relato en primera persona, comprensión causal y asertividad moral.

La disonancia en la (de)radicalización y la (de)conversión

Sorprendentemente, solo unos pocos trabajos sobre desradicalización mencionan la disonancia cognitiva (DC) y, por lo que sé, ninguno se refiere explícitamente al autoengaño. Ninguna obra disponible hace referencia a la DC y al autoengaño en el proceso de radicalización. Sin embargo, la presencia de la DC puede observarse no solo en la desradicalización, sino también durante la radicalización y en su punto culminante. Veamos con más pormenor las tres posibilidades, aunque nuestro análisis tendrá que seguir siendo algo general.

¹⁹ Este tipo de casos se discute a menudo en la literatura. Véase Schwitzgebel, 2002.

(I. DC y desradicalización/deconversión)

Una de las obras más completas sobre la desradicalización (Koehler, 2017) menciona la DC en varias ocasiones (por ejemplo, en relación con las teorías del “cambio de rol” o los programas de reintegración). La DC también figura entre los “factores de empuje” (*push factors*); es decir, los acontecimientos y las experiencias que hacen que resulte incómodo para los miembros permanecer en un grupo radicalizado.²⁰ En este caso, Koehler menciona un estudio de Jacobson (2010), en el cual, sin embargo, la DC se considera bajo una perspectiva limitada.²¹ De hecho, la mayoría de los “factores de empuje y atracción” (*push and pull factors*) mencionados por Koehler parecen estar directa o indirectamente relacionados con la aparición de la DC.

Los factores de “empuje” son “the negative social incidents and circumstances that make it uncomfortable and unappealing to remain” en el grupo (Koehler, 2017: 16). Se mencionan los siguientes: 1) Estigma social negativo; 2) (Represión gubernamental o militar); 3) Agotamiento debido al estilo de vida extremista; 4) Dudas en la ideología del grupo; 5) Frustración por la hipocresía y el comportamiento del grupo; 6) (Pérdida de apoyo social); 7) Malos tratos, abusos; 8) Desacuerdo sobre la lucha armada y el uso de la violencia; 9) Desacuerdo con la dirección sobre la táctica o la estrategia; 10) (Expectativas insatisfechas); 11) Disonancia cognitiva.

Los factores de “atracción” se refieren a los “factores positivos que atraen a la persona hacia una alternativa más gratificante” (*ibid.*: 18): 12) Deseo de llevar un estilo de vida normal; 13) Empezar una familia; 14) Nuevas relacio-

²⁰ Los factores de “empuje” y “atracción” se refieren a las razones que pueden inducir a las personas a abandonar determinados grupos y movimientos.

²¹ “A British government psychologist who works with extremist populations said that Abas’s experience with cognitive dissonance is typical. These organizations foster polarized and rigid worldviews, encouraging members to love one another and hate those on the outside. When people not in the organization, whom members have been trained to hate, show unanticipated respect and kindness, this can throw an element of confusion into the terrorist’s worldview. Of course, such an experience on its own is highly unlikely to persuade someone to abandon the terrorist cause, but in some cases, it can apparently put such a person on the path to dropping out” (Jacobson, 2010: 15).

nes positivas con personas ajenas al grupo; 15) Perspectivas profesionales; 16) (Cambio sociopolítico).

La mayoría de los factores describen situaciones que pueden inducir DC (1, 3, 7, 9) o ser inducidas por DC (4, 5, 8). Los factores del 12 al 15 pueden ser ya causas, ya efectos de la DC. En cualquier caso, la DC es una realidad potencial o real en todas esas situaciones. Solo cuatro factores (los pusimos entre paréntesis) se refieren a situaciones que no parecen implicar percepción de disonancia.

Los trabajos sobre la deconversión religiosa también han mostrado interés por la DC (por ejemplo, Inbari, 2019: 19-21). La deconversión puede entenderse generalmente como un proceso gradual, quizás en etapas (vs paradigma tradicional de la conversión repentina), de separación voluntaria de un grupo o movimiento religioso. Incluso, de forma más simple y eficaz, como una “pérdida o privación de la fe” (Inbari, 2019: 21). Una notable contribución de Heinz Streib y Barbara Keller proporciona estrategias de definición más complejas, en las cuales la deconversión se relaciona estrictamente con un reciente cambio de paradigma en los estudios sobre la conversión y se analiza a través de “puntos comunes” (*commonalities*) y “diferencias” interindividuales (Streib, Keller, 2004).

Como rasgos de desafección, Streib y Keller mencionan (1) la duda intelectual o la negación de la verdad del sistema de creencias, (2) la crítica moral y el rechazo del modo de vida, (3) el sufrimiento emocional, (4) la desafiliación de la comunidad. En cuanto a los aspectos comunes, concluyen proponiendo entender la deconversión como un conjunto de diferentes dimensiones: experiencial, ideológica, ritualista, consecuencial y social (p. 191). Optan por una variedad de vías de deconversión, según diferentes estilos religiosos (pp. 195-6). Un estudio sobre la desafección en grupos religiosos autoritarios dominados por un líder carismático (Jacobs, 1987) evidencia los siguientes factores de desafección: (1) abuso físico, (2) abuso psicológico, (3) rechazo emocional, (4) traición espiritual.²²

²² En el centro está el papel desempeñado por un líder en las pequeñas comunidades religiosas, cuya figura se interpreta, según Freud (1959), como padre, objeto de amor y proyección de un yo idealizado. El líder es una causa fundamental del “proceso de vinculación emocional”, y esto hace que las desafecciones sean un proceso muy doloroso.

En un estudio más reciente (2009), Streib y sus colegas proporcionan otros rasgos importantes de las tendencias actuales de la deconversión: 1) Puntaje mayor en apertura a la experiencia; 2) Puntaje menor en fundamentalismo religioso y autoritarismo de derecha; 3) Reticencia general a autoidentificarse como “religioso” (vs ser espiritual o no ser ni religioso ni espiritual); 4) Puntaje mayor en el desarrollo de la fe (= fe individual-reflexiva frente a sintética-conventional).²³

Entre la deconversión y la desradicalización hay, en efecto, muchos aspectos que parecen estar relacionados. En muchos casos, los dos procesos son casi indistinguibles, y son percibidos como tales por los agentes. Permítanme mencionar un caso (un tiempo, al menos) famoso, el del escritor austrohúngaro Arthur Koestler (1905-1983). En la última parte de su primer volumen autobiográfico, *Arrow in the blue* (1952, Parte v: El camino hacia Marx), Koestler cuenta la historia de su “conversión” al comunismo, que recuerda en términos de un encuentro verdaderamente místico y colorea con acentos mesiánicos. En un excelente libro sobre personalidades judías modernas que cambiaron drásticamente sus puntos de vista ideológicos o religiosos, Motti Inbari dedica un largo, hermoso, capítulo a Koestler, y utiliza justamente la teoría de Festinger sobre la disonancia cognitiva como concepto clave para interpretar la narración de Koestler sobre su deconversión (Inbari, 2019: 17-42).

Koestler proporciona una visión penetrante de muchos rasgos de lo que he llamado construcciones intelectuales distorsionadas, junto con sus efectos más perturbadores en los individuos. En primer lugar, la exasperación “monológica”²⁴ y la “de-pluralización” (Koehler, 2017: 74-83), es decir, la deriva ideológica que aleja a muchas personas radicalizadas de la realidad, son descritas por Koestler como la formación de un “sistema cerrado” (Koestler, 1952: 231) con las siguientes características: (1) proporciona una explicación completa de todo lo que sucede y “una cura para lo que aflige al hombre” (cf.

²³ Los cito tal como recoge Gooren, 2011: 614.

²⁴ “[M]onological belief systems (...) provide an easy, automatic explanation for any new phenomenon which might threaten the belief system. In a monological belief system, each of the beliefs serve as evidence for each of the other beliefs” (Goertzel, 1994: 740).

nuestro énfasis en la universalidad), (2) se defiende y tiene el poder de “neutralizar” el impacto de los “nuevos hechos observados” (esto recuerda lo que dijimos sobre el carácter meramente confirmatorio de las creencias erróneas como mecanismos para evitar la disonancia),²⁵ 3) provoca una privación de las “facultades críticas” del agente.

En segundo lugar, Koestler señala las “reglas de juego del sistema cerrado”, que, según él, muestran “una gran coherencia y consistencia interna”. Se trata de una observación importante, que pretende reconocer la racionalidad “subjetiva” (contextual, pragmática) de las distorsiones doxásticas más elaboradas. Al juzgar sobre la racionalidad de una acción, podemos referirnos tanto a una norma objetiva externa como al contexto de la acción misma (Boudon, 1990; Levy, 2019). El escritor también subraya la función de una “técnica de la jerga”, *jargon technique* (la referencia es a la casuística jesuita), que funciona como encubrimiento inmediato de las inevitables y desagradables inquietudes.²⁶

Por último, Koestler describe lo que recientemente se ha denominado efectos de “echo chamber”; es decir, el ambiente dentro del grupo, que describe como un “invernadero emocional”, emocionante durante la radicalización, mortificante durante la desradicalización. También describe el impacto del grupo sobre los miembros, la relación entre el iniciado (un gurú) y el converso (calificada como “situación de transferencia”), la inevitable existencia de una “jerarquía apostólica” y un omnipresente y paranoico “secreto conspirativo”.

²⁵ Este rasgo tiene cierto parecido con el concepto de no falsabilidad de Popper. Al igual que Popper, también Koestler menciona el marxismo y el freudismo como ejemplos de sistema cerrado (pero también el catolicismo y el esquematismo abstracto de Arnold Toynbee). “*In fine* —he writes— the mentality of a person who lives inside a closed system of thought, Communist or other, can be summed up in a single formula: He can prove everything he believes, and he believes everything he can prove” (p. 253).

²⁶ El capítulo 30 de su autobiografía ofrece más detalles sobre esta “mentalidad” distorsionada que acaba de adoptar y describe como “tendency towards an abstract, schematic, and oversimplified way of thinking”, hecha de “conocimientos fragmentarios”, “escolástica inteligente” y “polarizaciones arbitrarias”. Retrospectivamente, le parece un “attack of progressive insanity, lasting several years” (p. 250), “a method of thinking which, while in itself coherent and even ingenious, has lost touch with reality, or produces an absurd distortion of it” (p. 252).

(II. DC y acmé de la radicalización)

La disonancia cognitiva no suele ser mencionada en referencia a una mentalidad radicalizada o a una mente plenamente convertida. Koehler considera que la disonancia literalmente resulta “cancelada” en la radicalización (2017: 81, “erased”). En general, se piensa que, en su acmé, una mente convertida o radicalizada está de alguna manera inmunizada contra la disonancia, la incertidumbre y el autoescrutinio. Los elementos cognitivos que componen las creencias (comportamiento, sentimiento, pensamiento) son pensados como esencialmente consonantes. Esto es extraño, porque la presencia de DC, con un poco de atención, es distinguible también en ese momento. Necesitaría más espacio para construir mi argumento adecuadamente, pero se pueden recordar aquí algunas pistas.

En primer lugar, los trabajos recientes sobre la deconversión no oponen este concepto a la conversión. Por el contrario, según el nuevo cambio de paradigma, se dice que ambos procesos están estrechamente interconectados, como caras de una misma moneda (Streib y Keller, 2004; Gooren, 2011). Especialmente en los tiempos actuales y en las sociedades occidentales (u occidentalizadas), los estudiosos suelen sugerir que la conversión y la deconversión deben verse a la luz de una búsqueda espiritual personal de sentido y autonomía, que contrasta con, e incluso se opone a, experiencias tradicionales más rígidas de creencia y pertenencia. La analogía con la desradicalización, interpretada por Koehler como una “re-pluralización” (ver infra) de la mentalidad del agente, es demasiado evidente y no necesita ser enfatizada.

Lo sorprendente, sin embargo, es que el radicalismo y la radicalización también se han presentado a menudo con los mismos rasgos posmodernos de búsqueda espiritual de sentido. “The terrorists – escribe el antropólogo Scott Atran – aren’t nihilists, starkly or ambiguously, but often deeply moral souls with a horribly misplaced sense of justice. Normal powers of empathy can penetrate them, because they are mostly ordinary people” (Atran, 2011). Los extremistas, muchos de ellos al menos, pueden considerarse “buscadores” espirituales y podría considerarse que su desradicalización tiene cierta continuidad sustancial con este rasgo psicológico.

Si es así, es probable que la DC sea un aspecto fundamental durante toda la trayectoria personal, desde la radicalización hasta la desradicalización. La diferencia

podría interpretarse en el marco de una misma “búsqueda de significado” (Levine, Kruglanski, 2022). Un polo de la búsqueda evoluciona en términos de alienación de la realidad: la DC se neutraliza cada vez más mediante el encubrimiento y, para apoyar la reducción de la DC, se empuja al agente hacia una “fusión de identidad” con el grupo (más adelante rebautizaremos este proceso como “de-pluralización” cognitiva). El otro polo es la vuelta a la realidad: la DC se vuelve cada vez más evidente, mientras que el agente se desafilía y vuelve a ser un buscador de significados autónomo y más abierto (“re-pluralización” cognitiva).

En segundo lugar, William James proporciona una teoría de la conversión como lucha interna y, una vez ganada la batalla, por así decirlo, la describe en términos de una “constitución sacrificial” que implica el recuerdo constante y más o menos ritual del mal (mal significa en este caso la batalla interna y la condición dolorosa previa a la victoria). Así, pues, la contradicción es consciente, mayoritariamente percibida, experimentada, tanto en la fase anterior como en el apogeo de la nueva vida del converso.²⁷ ¿Cómo podría, entonces, no haber disonancia cognitiva en todo momento de la conversión, antes y después de la ‘batalla’? He llamado “ateísmo funcional” a este recuerdo ritualizado del mal y de la lucha del pasado en la vida del converso.²⁸ Considero además que este “mecanismo” guarda importantes analogías con el uso ritual de una jerga

²⁷ “In our future examples (...) we shall find this complex sacrificial constitution, in which a higher happiness holds a lower unhappiness in check. In the Louvre there is a picture, by Guido Reni, of St. Michael with his foot on Satan’s neck. The richness of the picture is in large part due to the fiend’s figure being there. The richness of its allegorical meaning also is due to his being there – the world is all the richer for having a devil in it, *so long as we keep our foot upon his neck*. In the religious consciousness, that is just the position in which the fiend, the negative or tragic principle, is found; and for that very reason the religious consciousness is so rich from the emotional point of view” (James, 2004: 44).

²⁸ Montanari, 2019.

pseudotécnica en los grupos radicalizados. En su autobiografía, Koestler escribe páginas penetrantes sobre este aspecto.²⁹

En tercer lugar, me parece *per se* poco realista presentar la vida media de un converso o de un radicalizado como si fuera un estado de ánimo continuamente consonante y sereno. No creo que sea así, ni siquiera en los casos más entusiastas. Una vez más, la lectura de Koestler puede ser de alguna ayuda; por ejemplo cuando, en el acmé de su ferviente compromiso ideológico, menciona su ser consciente de que el poder soviético era un monstruo de doble cara, Doctor Jekyll y Mister Hyde, aunque inmediatamente cubriera la percepción de la disonancia con su adquirida habilidad para los sofismas técnicos.³⁰ La narración de la conversión por parte de Koestler, sin embargo, evita mencionar las dudas del escritor durante el periodo de conversión, enfatiza, de forma bastante sistemática diría yo, el carácter religioso y devocional de su compromiso ideológico, incluso haciendo de este modo místico, con razón o sin ella, un caso normal entre los intelectuales europeos que se “convirtieron” al comunismo en los años treinta (1952: 242).

Sin embargo, no hay razón para concebir como universal este modelo de adhesión fervientemente religiosa al comunismo. Un famoso escritor italiano, Ignazio Silone, cuyo compromiso con el comunismo en esos mismos años era sin duda menos místico, pero probablemente aún más firme que el de Koestler, muestra, durante el mismo apogeo de su compromiso con el movimiento, lúcidas y continuas señales de dudas e insatisfacción hacia la dirección soviética y la deriva burocrática de la revolución comunista (Crossman, 1963: 76-114). El episodio culminante de su retrato autobiográfico, que es también el acontecimiento que enciende el proceso de desradicalización, se refiere a la crítica que

²⁹ Consideremos el siguiente pasaje, por ejemplo: “How could this conception of historic continuity, of the Communist Party as the respectful heir of a venerable cultural legacy, be reconciled with its other aspect of destructive hatred, its avowed intention “to abolish the past” completely and for ever? *The contradiction did not occur to me until several years later; when it did, my newly acquired training in dialectics took care of it.* It explained that the seemingly self-contradictory dual aspect of all social phenomena was the very essence of revolution, which proceeded through the negation of negations [etcétera]” (1952: 249, cursiva mía).

³⁰ Véase nota anterior.

Silone expresó abiertamente durante una sesión extraordinaria del Ejecutivo de la Internacional Comunista en Moscú, presidida por Ernst Thälmann (1927). La reunión fue concebida para “liquidar” a Trotsky y Zinoviev basándose en un documento escrito por Trotsky que, en aquel momento, ninguno de los delegados había leído. El joven Silone estaba allí con Palmiro Togliatti, que ya era el jefe del partido comunista italiano, y protestó enérgicamente contra este método en dos ocasiones, también cuando el propio Stalin estaba presente.

(III. DC durante la fase crítica: polarización, escalation, de-pluralización)

En cuanto a la fase ascendente de la radicalización, Joseph J. Siev, Richard E. Petty y Pablo Briñol, en el marco de su “modelo de extremismo actitudinal”,³¹ relacionan la presencia de disonancia cognitiva durante la fase de polarización, cuando los “accuracy goals” pierden gradualmente importancia: “sometimes accuracy is not at the forefront, and motivational factors such as a desire to avoid cognitive dissonance (...) or maintain cognitive closure (...) can produce selective exposure”.³² Entre los factores que aumentan esa “exposición selectiva”, los autores mencionan el “compromiso y la percepción de irreversibilidad de la actitud”, la “inconsistencia de valores” y la “disposición al cierre mental” (*dispositional closed-mindedness*). Los autores también señalan que, cuanto más avanza el proceso de radicalización, más difícil resulta desvincular al sujeto de sus creencias, y recomiendan una actuación temprana que bloquee la espiral de polarización.³³

³¹ Siev *et al.*, 2022. El extremismo actitudinal es el resultado de tres características: la polarización (polarización actitudinal), la certeza (fuerza actitudinal) y la inusualidad (infrecuencia de la actitud, relacionada con la desaprobación social). La polarización indica el grado de agrado o desagrado que se tiene hacia determinado objeto, y la certeza es la confianza con que se mantiene una actitud.

³² Siev *et al.*, 2022 (sección: “Information Exposure and Processing”).

³³ “Research on selective exposure and biased information processing highlights the importance of intervening early in the attitude polarization process. Once people make extremist commitments or irreversible decisions (*e.g.*, supporting an extremist group or perpetrating violence), their motivation to defend or bolster attitudes consistent with those realities will likely strengthen” (*ibid.*).

De manera similar, los dos últimos puntos de mi secuencia de CG *self-deceptive* (núm. 6 y 7) indican que el proceso está sujeto a *escalation*: 6) p apacigua el deseo de S (de forma meramente confirmatoria), pero no resuelve X; 7) S sigue optando por P y produciendo variaciones (p1, p2, etcétera). La espiral inducida por CG se asemeja a la situación de un jugador. El jugador sabe que hay muchas opciones mejores que seguir jugando, pero sigue adelante bajo la creencia encubierta de que las cosas irán mejor y habrá una recompensa. Sabe que N, pero (por “n” razones) cree que p.

La cláusula “por ‘n’ razón” es importante, porque corta la interacción demasiado compleja entre el agente y el entorno. El autoengaño, es decir, el hecho de que S elija P en lugar de N, es una “etiqueta” general que, de hecho, se refiere a realidades complejas generadas por las interacciones de factores internos y ambientales. Es bien sabido, por ejemplo, que el grupo empieza a desempeñar un papel fundamental en mantener al sujeto conectado con (y aislado dentro de) sus creencias actuando como “cámara de eco” y “burbuja epistémica” (Nguyen, 2020), además de proporcionar incentivos materiales, emocionales, simbólicos y espirituales (Haq *et al.*, 2020). Los medios sociales también influyen en la formación de actitudes polarizadas (Van Bavel *et al.*, 2021).

Sin embargo, la racionalización, en lugar del proselitismo (como pensaba Festinger), es el recurso clave en las fases críticas de la disonancia (Inbari, 2010: 20-1). Los individuos pueden llegar a un punto extremo de radicalización también sin el grupo. Los “lobos solitarios” son aparentemente un caso de este tipo, aunque esos casos espectaculares probablemente ocultan una clase mucho más amplia de personas solitarias y no afiliadas, obsesionadas en grado sumo por sus propias creencias distorsionadas y tendencias “monológicas” exasperadas.

Esta complejidad puede ayudar a suavizar la “escandalosa” violación de la no-contradicción (S cree que p y, al mismo tiempo, cree que no-p), que es solo *prima facie* problemática (si la miramos a través de una lente lógica y abstracta), pero que, tras un análisis cuidadoso y caso por caso, resulta mucho más comprensible, incluso bastante trivial. Se trata al fin y al cabo de la que Sartre, al término de sus reflexiones sobre la mala fe (*mauvaise foi*) defino como la auto-negación de la creencia: “la croyance est un être qui se met en question dans son propre être, qui ne peut se réaliser que dans sa destruction, qui ne peut

se manifester à soi qu'en se niant ; c'est un être pour qui être, c'est paraître, et paraître, c'est se nier” (Sartre, 1943: 104). También puede resultar accesible mediante un esfuerzo honesto de introspección: tras un análisis en primera persona, podemos al menos sospechar que somos capaces de autoengañarnos (Schwitzgebel, 2008). La ciencia, por supuesto, nos proporciona ilustraciones más articuladas de cómo nuestro cerebro nos engaña normalmente (Fine, 2006).

Aunque sea trivial, todo el proceso es, sin embargo, estresante por su irremediable inconsistencia, y el resultado final es el fracaso, probablemente catastrófico cuando la puesta es alta. La expresión “n razones” no debe ocultar que, detrás del autoengaño, no hay solo una variedad de motivaciones fútiles y de vanidad humana, sino a menudo también recuerdos y experiencias dolorosas, ansiedades, enfermedades, soledad y desesperación. La experiencia de abusos e injusticias, por ejemplo, es un poderoso factor que moviliza hacia la radicalización y representa una realidad concreta que no puede ser simplemente desechada como mala fe y alejamiento patológico de la realidad.³⁴ Reiteramos que la adopción de creencias minoritarias, extremas o extremistas no es mínimamente, de por sí, y no tiene que ser considerada como el síntoma de una distorsión mental. Si adoptamos una visión de este tipo nuestro análisis de las CG acabaría por ser una absurda defensa de todo conformismo e injusticia.

Expresar CG es moneda corriente, todos lidiamos con ellas esporádicamente, pero los compromisos de mayor intensidad con estas creencias llevan a una dolorosa limitación o incluso a la parálisis de muchos aspectos de nuestra funcionalidad cognitiva normal. Nos parece que un proceso de radicalización tiene mucho en común con una *escalation* de este tipo. El proceso, como lo vemos, no

³⁴ La experiencia y la percepción de injusticia están presentes en muchos modelos psicológicos de radicalización por etapas (Kohler, 2017: 69-74), y constituyen el primer paso fundamental en el camino de adopción de creencias extremistas. Pero habría que distinguirlas, quizás, de un genérico sentimiento de indignación que parece actuar más como justificación que como motivación. Quizás en muchos casos la “indignación” actúa en ambos sentidos, como un factor que nos engancha a una realidad concreta, que no es el resultado de distorsiones, y como una racionalización (el *discurso de* la indignación) que nos aleja de la realidad hacia abstractas elucubraciones. Koestler parece mostrar un caso híbrido de este tipo en su relato de las causas que lo llevaron a la ‘conversión’ comunista (1952: chapter 29).

es tanto una progresión a través de etapas definidas, como se suele presentar,³⁵ sino probablemente lo que Koehler llama una progresiva “de-pluralización” de valores y creencias, que aleja al sujeto tanto de la realidad como de sí mismo.³⁶ Según Koehler, la progresión en la radicalización se manifiesta en un “mayor grado de interiorización individual de la noción de que no son aceptables otras interpretaciones alternativas” acerca de un conjunto definido de conceptos y valores políticos. La progresión se refleja en la sintaxis, el lenguaje (como en la “técnica de la jerga” analizada por Koestler) y el comportamiento, y se produce “with varying degrees of intellectual reflection”. La despluralización significa “centralization and monopolization of the ideologically defined problems”, un sentimiento creciente de que la situación es “crítica”, de que se requiere una acción “urgente” (etcétera): es decir, hace que el agente apoye, al menos teóricamente, el compromiso práctico bajo una presión que a menudo es más imaginada que real.³⁷

Si la radicalización se conceptualiza como una tendencia hacia un sistema de creencias “centralizado” y “monológico”, la re-pluralización³⁸ significa, en

³⁵ Refiriéndose a los relatos de las etapas, Koehler sostiene que “the vast majority of these [radicalization] models and studies remain more or less descriptive and deterministic in their attempts to identify biographical factors or root causes of radicalization, which would help pointing out a specific profile of people vulnerable to extremist ideologies and radicalization. In consequence, most of the theories above cannot explain biographical diversity and heterogeneity of people involved in violent radical movements and terrorist organizations” (2017: 73-74).

³⁶ “In need of a sharper concept of radicalization processes, another approach is presented here: radicalization can be understood as a process of individual de-pluralization of political concepts and values (e.g., justice, freedom, honor, violence, democracy), according with those concepts employed by a specific ideology” (p. 73).

³⁷ La disponibilidad para participar directamente en actos violentos es mucho más difícil de explicar (véase Kruglanski *et al.*, 2022: cap. 10).

³⁸ “...individual psychological distancing from a specific extremist or radical ideology [i.e. deradicalization] can be conceptualized as ‘re-pluralization’ of political concepts and values. In essence, a growing perception of alternative options to solve a decreasingly important (ideologically defined) problem results in a forced reflection upon the need for ‘extreme’ measures (...). This reflection process can be based on cost benefit analyses or on less rational decision-making processes” (Koehler, 2017: 73).

nuestros términos, desescalar la proliferación de construcciones intelectuales autoengañosas, reduciendo así efectivamente la presión de la disonancia y restaurando la funcionalidad cognitiva más cercana a lo normal.

Conclusiones y desarrollos

Las espirales hacia *CG self-deceptive* y la de-pluralización no tienen por qué llevar a éxitos violentos y brutales. Según Koehler, “... radicalization in this sense [as de-pluralization] is a rather normal phenomenon in society —*e.g.* in sports, animal rights movements, or dietary preferences (veganism, for example)— reflecting the original progressive meaning of the term” (2017: 74). Esto es exactamente lo que inspira nuestro enfoque en las construcciones intelectuales distorsionadas en general. Nuestra atención se ha centrado en ese truco o hechizo cotidiano, aparentemente inocuo e inútil, que nos hacemos a nosotros mismos, a saber, inventar historias engañosas sobre grandes asuntos, en los que acabamos creyendo mientras percibimos, al mismo tiempo, que se trata solo de una historia y no deberíamos entusiasmarnos tanto. Ni siquiera sabemos por qué lo hacemos, a veces tal vez para impresionar, a veces para tomar partido, a veces para persuadir a otras personas, a veces para defendernos, y a veces, por supuesto, porque sufrimos profundamente y necesitamos alguna ayuda para sentirnos mejor, pero rara vez, si es que alguna, lo hacemos porque realmente queremos saber algo y dar información fiable sobre lo que sabemos.

En general, como hemos dicho, las cogniciones “reflejan, o mapean, la realidad” (Festinger, 1957: capítulo 1). Esta es la condición normal, incluso si esa correspondencia es subóptima (Dennett y MacKay, 2019), o en el caso extremo que la realidad no sea más que una “interfaz” funcional a nuestras necesidades evolutivas (Hoffman, 2019). La disonancia cognitiva es un “marcador” a través del cual se nos alerta cuando el mapeo falla o da signos de malfuncionamiento. La respuesta normal sería, entonces, restablecer un estado en el cual la cognición coincida con la realidad o se le aproxime más. La noción clave en el relato de Festinger es la “presión”. Percibir la disonancia significa sentir la presión de restablecer la normalidad o aproximarse lo más posible a esa condición ideal.

Las *CG* llevan al autoengaño no tanto porque sean generales, ideológicas o filosóficas, sino porque están alimentadas por actitudes que llevan a los indivi-

duos al encierre cognitivo y a la exasperación. Si es así, las visiones del mundo y las ideologías, aunque sean extremistas y radicales, fanáticas³⁹ y fundamentalistas, no deberían ser condenadas *a priori* como una idea errónea distorsionada, aunque, por supuesto, en muchos casos puede ser así. La distorsión proviene de actitudes y disposiciones: ideas, argumentaciones, a saber, el contenido conceptual, pueden ser o no ser condicionadas por dichas actitudes.

Por eso, en la mayoría de los casos, las CG son acompañadas y limitadas por dudas, perplejidad, un cierto malestar. El agente está insertado en la vida normal y sobrecargado por estímulos plurales y diversificados. Puede expresarse asertivamente en ocasiones, obsesionarse temporalmente con algunas especulaciones extrañas, pero tarde o temprano es probable que prevalezca el sentido de la realidad. Si esto no sucede, es porque otros factores entraron en escena y hacen que el agente sea racional (al menos “subjetivamente” racional)⁴⁰ en elegir el camino más difícil y alienante.

Mencionemos algunos de estos factores (son algunas de esas “n razones” a las que nos referimos anteriormente): (1) Normas sociales ampliamente compartidas que hacen respetables esas creencias, apoyadas por autoridades epistémicas, líderes políticos, etc. (Si casi todo el mundo, incluido el obispo y el rey, cree que hay brujas, ¿por qué debería negarlo yo?); (2) ignorancia, es decir, ausencia

³⁹ Una interesante perspectiva sobre el fanatismo la ofrece Olson, 2007. Una discusión del asunto y del artículo de Olson se encuentra en Cassam, 2002 (cap. 5: 115-43; cap. 6: 144-46).

⁴⁰ El artículo de Levy se refiere a las teorías de la conspiración, pero podemos extender su relevancia a otras CG: “We might explain conspiratorial ideation in the following way: there is a sense in which such ideation is subjectively rational inasmuch as it is the best that very limited agents, who find themselves in potentially threatening environments, can achieve” (Levy, 2019: 69).

de información y presencia de misinformación o desinformación;⁴¹ (3) persistencia de las condiciones sociales que empujan al agente a abrazar a las CG (por ejemplo, aislamiento social, desempleo, marginalidad, sufrimiento, injusticia, abuso, etcétera); (4) al agente le resulta demasiado costoso deshacerse de las creencias disfuncionales (tal vez se haya criado con esas ideas, tal vez su mejor amigo o su jefe y colegas compartan esas opiniones); (5) El grupo —con líderes carismáticos (gurús) o sin ellos—, se trate de redes virtual o reales, interviene como “cámara de eco” y “burbuja epistémica”, proporcionando posiblemente incentivos materiales y simbólicos para involucrarse;⁴² (6) “n” más.

Esto puede ser el inicio de diferentes vías de radicalización, pero, como dijimos, es poco probable que el sujeto no perciba (quede inconsciente) la disonancia inducida por la consecuente de-pluralización cognitiva y la alienación social. El proceso implica sacrificios notables, a menudo es doloroso por sus recaídas sociales. Incluso en los momentos de mayor convicción, sin embargo, es probable que el agente tenga por lo menos la sensación de que la disonancia

⁴¹ Según Koestler, muchos intelectuales elogiaron el régimen soviético porque en esa época solo circulaba poca y mala información sobre las condiciones sociales reales de ese país (1952: 247-8). Lo que Schwitzgebel llama “peripheral ignorance” puede en parte encajar en este caso (2002: 265). Por la misma razón, hoy puede ocurrir que algunos musulmanes odien a los estadounidenses, y viceversa: simplemente porque nunca conocieron a uno y tienen creencias absurdas sobre ellos (véase, Jacobson, 2010: 15). Casos de este tipo son denunciados abundantemente por personal que trabaja en agencias de CVE (*Countering Violent Extremism*). YouTube abunda de vídeos que refieren experiencias coherentes con este patrón. El control sobre la información y la activa misinformación (es decir, la difusión de ignorancia y prejuicios entre los miembros) constituye la manera típica en que el liderazgo de grupos radicales favorece el cierre cognitivo y la formación de “crippled epistemologies” (Hardin, 2002).

⁴² La reducción de la disonancia funciona aquí por sustitución: la identificación con un grupo determinado ocupa cada vez más el lugar de otras identidades y afiliaciones (familia y otros grupos de pertenencia), así como de la identificación social y cultural más amplia. Además, el proceso va acompañado por lo que Koehler llama “de-pluralización” cognitiva: las CG se convierten en sistemas cada vez más estructurados (“monológicos”, según Goertzel, 1994), y también los miembros de menor estatus y marginales, solitamente los menos ideologizados, acaban adquiriendo cierta “jerga técnica” (Koestler).

está ahí, de que está constituye un factor de estrés y de que actúa para no ver el problema.

Una vez establecido que el sujeto es de alguna manera consciente de la distorsión, quizá de forma más convincente de lo que ha sido posible aquí, se abren preguntas de cierto interés teórico y práctico. En primer lugar, resulta interesante ver si, y cómo, conceptos filosóficos clásicos, como los de ignorancia (Platón), error (Descartes), falsa conciencia (Marx-Engels), inautenticidad (Heidegger) y mala fe (Sartre) pueden recuperarse como teóricamente relevantes, aunque se coloquen en un contexto discursivo muy diferente. En segundo lugar, se tratará de relacionar estos conceptos con una práctica concreta de ayuda y terapia, de la que posiblemente se beneficien individuos, familias, asociaciones, organismos gubernamentales y no gubernamentales que actualmente se dedican a programas de desradicalización o que simplemente se enfrentan a experiencias más o menos dolorosas de aturdimiento de la racionalidad.

En este sentido, antes de concluir, me gustaría señalar que confabulaciones, ilusiones, racionalizaciones, “preference falsifications” (Kuran, 1997), etc., en definitiva las llamadas creencias “irracionales” en sentido general,⁴³ pueden desempeñar un papel funcional para el individuo. Dennett y McKay (2009) han destacado la importancia de las “ilusiones positivas”. Amelie Oksenberg Rorty ha examinado diversas manifestaciones de autoengaño que son “medidas eficaces contra la desesperación del escepticismo global” (Rorty, 1994). Recientemente, Lisa Bortolotti (2020) ha retomado estos temas, pero ha tratado de ir un paso más allá, argumentando que creencias falsas e ilusorias no solo son psicológicamente funcionales, sino que también lo son epistémicamente. A la luz de esta importante doble funcionalidad, según Bortolotti, se trata de considerar la “inocencia epistémica” de tales creencias, tratando de entender si son legítimas y excusables, o aceptables, aunque sean culpables, o por el contrario ilegítimas e inaceptables.

⁴³ Khalil (2017) ha intentado distinguir más exactamente entre varias instancias de “self-distortion” (“deception”, “delusion”, “manipulation”, “moral license”, etcétera) con sus respectivas manifestaciones fenoménicas.

En la medida en que las CG son casos de autoengaño, es posible imaginar que también entran dentro de los posibles casos de inocencia epistémica. Detrás de muchas construcciones intelectuales distorsionadas, como hemos dicho, hay experiencias humanas concretas de injusticia, miedo y dolor. Y, sin embargo, como hemos visto, las CG también tienen una agresiva inclinación universalista y político-ideológica, por no hablar de su impacto en la desinformación y la desinformación. Esto plantea el delicado tema de cómo mediar entre las necesidades del individuo y las de la sociedad y de la comunicación: ¿hasta qué punto es legítimo garantizar la libre circulación de las CG respetando la libertad individual? Por otra parte, ¿a partir de qué punto es necesario intervenir y eventualmente frenar su difusión en interés de una sociedad abierta y de sus instituciones democráticas? Esperamos aportar una mínima contribución sobre estas interrogantes en otra ocasión.

Bibliografía

- Altemeyer, Robert (1996). *The Authoritarian Specter*. Cambridge: Harvard University Press.
- Atran, Scott (2011). *Talking to the Enemy: Religion, Brotherhood, and the (Un) Making of Terrorists*. HarperCollins e-books.
- Bortolotti, Lisa (2020). *The Epistemic Innocence of Irrational Beliefs*. Oxford University Press.
- Boudon, Raymond (1990). *L'art de se persuader des idées fausses, fragiles ou douteuses*. Paris: Fayard.
- Boyer, Pascal (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Briñol, Paolo, Richard Petty (2005). "Individual Differences in Attitude Change". *The Handbook of Attitudes and Attitude Change*. D. Albarracín, B. T. Johnson, M. P. Zanna (Ed.). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Cass, Sunstein, Olivier Sibony, Daniel Kahneman (2021). *Noise. A Flaw in Human Judgment*. Little: Brown and Company.
- Cassam, Quassim (2022). *Extremism. A Philosophical Analysis*. London and New York: Routledge.
- Crossman, Richard H. (1963). *The God that Failed*. New York: Harper & Row.

- Dennett, Daniel, Ryan T. McKay (2009). "The Evolution of Misbelief". *Behavioral and Brain Sciences*, 32 (6): 493-561.
- Deweese-Boyd, Ian (2021). "Self-Deception". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (Ed.), Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/self-deception/>.
- Elliot, Andrew J., Patricia G. Devine (1994). "On the Motivational Nature of Cognitive Dissonance: Dissonance as Psychological Discomfort". *Journal of Personality and Social Psychology*. 67(3): 382-394.
- Festinger, Leon (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press.
- Fine, Cordelia (2006). *A mind of Its Own. How Your Brain Distorts and Deceives*. New York-London: W. W. Norton & Company.
- Floyd Richard (2017). *The Non-Reificatory Approaches to Beliefs*. London: Palgrave-Macmillan.
- Freud, Sigmund (1959). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. New York-London: W. W. Norton & Company.
- Gilbert, Daniel, Romin Tafarodi, Patrick Malone (1993). "You can't not believe Everything You read". *Journal of Personality and Social Psychology*, 65(2): 221-33.
- Goertzel, Ted (1994). "Belief in Conspiracy Theories". *Political Psychology*, 15(4): 731-42.
- Gooren, Henri (2011). [Review of the book: Deconversion: Qualitative and Quantitative Results from cross-Cultural Research in Germany and the United States of America, by H. Streib, R. W. Hood, J. R., B. Keller, R.-M. Csöff & C. F. Silver]. *Pastoral Psychology*, 60(4): 609-17.
- Hardin, Russell (2002). "The Crippled Epistemology of Extremism". *Political Extremism and Rationality*. Albert Breton, Gianluigi Galeotti, Pierre Salmon *et al.* (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Haq, Hina, Saad Shaheed, Achim Stephan (2020). "Radicalization through the Lens of Situated Affectivity". *Frontiers in Psychology*, 11(205): 1-12.
- Hoffman, Donald D. (2019). *The Case against Reality: Why Evolution Hid the Truth from Our Eyes*. London and New York: W. W. Norton & Company.

- Inbari, Motti (2019). *The Making of Modern Jewish Identity. Ideological Change and Religious Conversion*. London and New York: Routledge.
- Jacobs, Janet (1987). “Deconversion from Religious Movements: An Analysis of Charismatic Bonding and Spiritual Commitment”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26 (3): 294–308.
- James, William (2004). *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Centenary edition. London and New York: Routledge.
- Khalil Elias L. (2017). “Making Sense of Self-Deception: Distinguishing Self-Deception from Delusion, Moral Licensing, Cognitive Dissonance and Other Self-Distortions”. *Philosophy*, 92(4): 539-63.
- Kahneman, Daniel (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Koehler, Daniel (2017). *Understanding Deradicalization*. London and New York: Routledge.
- Koestler, Arthur (1957). *Arrow in the Blue*. London and Glasgow: Collins Clear-Type Press.
- Kruglanski, Arie W., Catalina Kopetz y Ewa Szumowska (Ed.) (2022). *The Psychology of Extremism. A Motivational Perspective*. London and New York: Routledge.
- Kuran, Timur (1997). *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*. Harvard University Press.
- Levine, John M., Arie W. Kruglanski (2022). “The Extreme Group”. *The Psychology of Extremism. A Motivational Perspective*. Arie W. Kruglanski, Catalina Kopetz y Ewa Szumowska (Ed.). London and New York: Routledge.
- Levy, Neil (2019). “Is Conspiracy Theorising Irrational?”. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 18(8): 65-76.
- Mele, Alfred (1993). *Mental causation*. Oxford University Press.
- (2001). *Self-Deception Unmasked*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Montanari, Pietro (2019). “El mal y el “ateísmo funcional” en creencias de tipo liberatorio. Reflexiones sobre *Varieties of Religious Experience* de William James”. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 21(12): 1-24.

- (2022a). “Creencias conspirativas. Aspectos formales y generales de un fenómeno antiguo”. *Protrepis*, 11(22): 273-304.
- (2022b). “Creencias conspirativas. Condiciones psicológicas y socio-políticas de su formación y prominencia”. *Revista de Filosofía*. Universidad del Zulia, Maracaibo, 40(101): 211-234.
- (2022c). “‘La realidad habla por sí sola’. Cuando exhibir fuertes convicciones no es propiamente una virtud”. *Open Insight*. (Accepted).
- Nelkin, Dana Kay (2012). “Responsibility and Self-Deception”. *Humana. Mente*, 5(20): 117-39.
- Nguyen, C. Thi (2020). “Echo Chambers and Epistemic Bubbles”. *Episteme*, 17(2): 141-161.
- Olson, Joel (2007). “The Freshness of Fanaticism: The Abolitionist Defense of Zealotry”. *Perspectives on Politics*, 5(4): 685-701.
- Porcher, José Eduardo (2012). “Against the Deflationary Account of Self-Deception”. *Humana.Mente*, 5(20): 67-84.
- Robb, David, John Heil (2021). “Mental Causation”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (Ed.) Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/mental-causation/>.
- Rorty, Amelie O. (1994). “User-Friendly Self-Deception”. *Philosophy*, 69(268): 211-28.
- Sartre, Jean-Paul (1943): *L'être et le néant essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, coll. Tel.
- Schwitzgebel, Eric (2001). “In-Between Believing”. *Philosophical Quarterly*, 51(202): 76-82.
- (2002). “A phenomenal and Dispositional Account of Beliefs”. *Nous*, 36(2): 249-75.
- (2008). “The Unreliability of Naive Introspection”. *Philosophical Review*, 117(2): 245-73.
- Scott-Kakures, Dion (2009). “Unsettling Questions: Cognitive Dissonance in Self-Deception”. *Social Theory and Practice*, 35(1): 73-106.
- Shermer, Michael (2011). *The Believing Brain: From Ghost and Gods to Politics and Conspiracies: How We construct Beliefs and Reinforce them as Truths*. New York: Henry Holt and Company.

- Siev, Joseph J., Richard E. Petty, Pablo Briñol (2022). “Attitudinal Extremism”. *The Psychology of Extremism. A Motivational Perspective*. Arie W. Kruglanski, Catalina Kopetz and Ewa Szumowska (Ed.). London and New York: Routledge.
- Sperber, Dan, Fabrice Clément, Christophe Heintz, Olivier Mascaró, Hugo Mercier, Gloria Origgi y Deirdre Wilson (2010). “Epistemic Vigilance”. *Mind and Language*, 25(4): 359-93.
- Streib, Heinz, Barbara Keller (2004). “The Variety of Deconversion Experiences: Contours of a Concept in Respect to Empirical Research”. *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion*, 26(1): 181-200.
- Van Bavel, J. J., S. Rathje, E. Harris, C. Robertson y A. Sternisko (2021). “How Social Media Shapes Polarization”. *Trends in Cognitive Sciences*, 25(11): 913-16.
- Wilson, Deirdre, Dan Sperber (2006). “Relevance Theory”. *Handbook of Pragmatics*. L. Horn and G. Ward (Ed.). Oxford: Blackwell: 607-32.

tigación científica, de artículos en revistas científicas de ámbito nacional e internacional y de numerosos capítulos de libro.

Heriberto Vega Villaseñor. Doctorado en Ciencias Sociales con orientación en Antropología por la Universidad de Guadalajara. Adscrito al Departamento de Ciencias Sociales y Disciplinas Filosófico, Metodológico e Instrumentales del CUTONALÁ. Sus líneas de investigación son migración, ética y perspectivas religiosas. Pertenece a la línea de generación y aplicación del conocimiento: Bioética en el Ámbito Social y Normativo. Forma parte del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS).

Pietro Montanari. Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Obtuvo su licenciatura en la Universidad de Bolonia y su doctorado en la UNAM. Ha realizado estancias de investigación en varias universidades (Tubinga, Brown University, Bolonia, entre otras). Sus líneas de investigaciones son filosofía antigua (en particular, Platón y platonismo), estudios clásicos y epistemología. Participa del proyecto “Formas del saber en el mundo antiguo y sus modos de transmisión y registro” (PAPIIT IN403622), Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM), y es miembro de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA). Forma parte del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS).

Eneyda Suñer Rivas. Licenciada en filosofía por la UPAAEP; terminó sus estudios de maestría en Pedagogía en la UP. Doctora en filosofía por el ITESO, y diplomado en Teología por la Ibero Santa fe. Actualmente es coordinadora de la Academia de Ética Aplicada en el Departamento de Formación humana en ITESO y coordinadora de la Comisión de Ética de la investigación también en ITESO.

Darío Armando Flores Soria. Director del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS), coordina el Seminario Mensual del CERYS y es profesor del Departamento de Filosofía del CUCSH. También es colaborador en el Cuerpo Académico, UdeG-289: Cultura, Religión y Sociedad.

Este libro colectivo es resultado del seminario mensual organizado por el Centro de Estudios sobre Religión y Sociedad (CERYS) y el cuerpo académico, UdeG-ca-282: “Cultura, Religión y Sociedad”; ambos adscritos al Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. En el seminario se elige una temática anual y, en este año, el tema ha sido “Filosofía y Espiritualidad”. Cabe señalar que en el seminario mensual participan académicos del CERYS y del UdeG-ca-282, junto con invitados de otras instituciones educativas con las que hay convenio general de colaboración académica, como el ITESO y la UNIVA.

Se abordarán, a lo largo de los capítulos, las relaciones entre filosofía y espiritualidad desde el horizonte de la tradición filosófica. A la par, se presentarán las relaciones, entre filosofía y espiritualidad, tal como se han venido desarrollando en el seno de determinadas tradiciones religiosas, como es el caso de los ejercicios espirituales ignacianos, y, también desde la filosofía franciscana o, incluso, desde un horizonte de filosofía oriental.

