

# Sextas Jornadas de Filosofía Política “Justicia nacional. Justicia global”

*de alcance internacional*



**"Justicia hoy". Gustavo Pascual**

*26, 27 y 28 de noviembre de 2015*

*Mar del Plata, Argentina*

*Organizado por Proyecto “Justicia global y derechos humanos: pobreza, migración y*

*género”, Grupo de Análisis Epistemológico, Departamento de Filosofía,*

*Facultad de Humanidades.*

Actas de las Sextas Jornadas de Filosofía Política : justicia nacional, justicia global / Patricia Britos ... [et al.] ; compilado por Vanesa Lorena Battaglino. - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad Nacional de Mar del Plata, 2015.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-544-707-3

1. Política. 2. Filosofía Política. I. Britos, Patricia II. Battaglino, Vanesa Lorena, comp.

CDD 320.1

## CREENCIAS POLÍTICAS, AUTOENGAÑO Y VOLUNTARISMO DOXÁSTICO

Gustavo Fernández Acevedo  
Universidad Nacional de Mar del Plata  
[gustavofernandezacevedo@gmail.com](mailto:gustavofernandezacevedo@gmail.com)

### I

En esta presentación quisiera plantear algunos interrogantes conceptuales en torno al rol del autoengaño y el voluntarismo doxástico en relación con las creencias políticas, en particular, en relación con el mantenimiento de sistemas de creencias políticas. Examinar tal cuestión implica, en consecuencia, analizar el rol que las formas de irracionalidad motivada desempeñan en la adopción y mantenimiento de creencias. Este posible rol de los procesos de irracionalidad motivada (en particular, del autoengaño) en la formación y mantenimiento de sistemas de creencias ha sido objeto de diversos estudios; entre los sistemas examinados se incluyen las creencias científicas (Broad y Wade, 1982), las religiosas (Jones, 1998; Räikkä, 2007; Rey, 2007) y por supuesto, las políticas. Entre estos últimos se destacan los análisis relativos al eventual rol del autoengaño en las formaciones ideológicas, caracterizadas desde la perspectiva marxiana (Elster, 1986; Wood, 1988).

El examen de la eventual intervención de procesos de irracionalidad motivada en la adopción o mantenimiento de sistemas de creencias de un nivel de complejidad como el de las ideas políticas o religiosas presenta dificultades directamente proporcionales a tal nivel. En particular, he señalado en otra parte respecto de ciertos estudios sobre el autoengaño (Fernández Acevedo, en prensa), que determinados ejemplos (por ejemplo, el del fanático religioso o el del adherente dogmático a ideas políticas) no constituyen, a mi modo de ver, las clases de casos más adecuadas que pueden examinarse para dilucidar la naturaleza de este fenómeno. En efecto, tales casos incluyen algunos rasgos que complican en buena medida el análisis, e incluso la propia atribución de autoengaño. En primer lugar, no se trata de un conocimiento sobre estados o sucesos relativamente "simples". Se trata de afirmaciones sobre regularidades que exceden ampliamente el dominio de los hechos que nos afectan directamente (si bien esta es una

categoría vaga, sin duda tiene casos claros de aplicación, como los referidos a nuestro estado de salud o a la fidelidad de nuestra pareja). En segundo lugar, no se trata de creencias sobre las cuales se pueda tener evidencia directa (como sí se puede, por ejemplo, sobre la infidelidad de la pareja). La mayor parte de la evidencia pertinente para la formación de creencias que se refieren a sucesos o entidades que exceden el ámbito de nuestra experiencia inmediata será una evidencia mediada (por ejemplo, por terceros y/o por medios de comunicación). Esto hace mucho más difícil establecer, en un sentido normativo, cuál es la evidencia pertinente a disposición del agente a partir de la cual puede y debe sustentarse la creencia rechazada por éste. Tercero, tales ejemplos comparten el atributo de que muy a menudo son compartidos por colectivos más o menos extensos; no se trata de meros procesos de autoengaño individual. Estas tres características, no compartidas por muchos casos aparentemente típicos de autoengaño, hacen que tales ejemplos, a mi modo de ver, dificulten notoriamente el análisis y agreguen complicaciones adicionales innecesarias.

Sin embargo, la dificultad del tema no debería conducir a su abandono; no es infrecuente que consideremos que existe irracionalidad en la forma en que es aceptado o sostenido un determinado sistema de creencias, y a eso es a lo que quiero referirme en este trabajo. Con este fin, considero necesario dar énfasis a una distinción no siempre convenientemente tenida en cuenta cuando se habla de procesos de irracionalidad motivada; esta distinción es la que hace referencia a la adopción o adquisición de una creencia falsa (o al menos no sustentada suficientemente por la evidencia), y a su mantenimiento. La importancia de esta distinción no puede ser subestimada; baste decir que un sistema de creencias puede ser adquirido de manera racional (o predominantemente racional), pero ser mantenido de manera irracional (o predominantemente irracional). En consecuencia, sería un error limitar el análisis de la posible atribución de irracionalidad a la adquisición de creencias. Tanto en la adquisición como en el mantenimiento de un sistema de creencias podrían intervenir, en principio, diversos procesos de irracionalidad motivada, entre los que se ocuparán un lugar destacado el pensamiento desiderativo y el autoengaño. De estos dos fenómenos, el autoengaño parece, y de hecho en algunas ocasiones así ha sido considerado (Elster, 1986) como un buen candidato para la producción o mantenimiento de sistemas de creencias irracionales o sesgadas. Sin embargo, quiero explorar la idea de que el voluntarismo doxástico, en su variante indirecta, puede tener un peso mayor que el posiblemente atribuido al autoengaño en el *mantenimiento* de las creencias políticas.

Las consideraciones relativas a las creencias políticas pueden valer, *mutatis mutandis*, para otros tipos de creencia.

## II

La idea de que podemos ejercer un control voluntario sobre aquello que creemos, esto es, que podemos decidir adoptar libremente nuestras creencias, constituye la posición comúnmente conocida como *voluntarismo doxástico*. Según esta posición, así como algunas de nuestras acciones (por ejemplo, levantar un brazo) son acciones básicas, que no requieren para su ejecución de la realización de ninguna acción adicional, algunos casos de adquisición de creencias constituirían acciones básicas: podríamos adoptar ciertas creencias de modo voluntario y directo, sin vernos forzados a ello por la particular relación entre las creencias y la realidad. La defensa del voluntarismo doxástico no requiere afirmar que *cualquier* creencia puede ser candidata a la adquisición directa; sólo se necesita sostener que *algunas* creencias pueden ser adquiridas de ese modo.

En cualquier caso, y ya desde Hume, ha existido un amplio consenso en que esta posición es falsa. Muchos autores han sostenido que es completamente imposible elegir a voluntad y de modo directo nuestras creencias (Adler, 2002; Elster, 1979; Williams, 1973).<sup>1</sup> Para los críticos, un rasgo esencial de las creencias es que tienden o apuntan hacia la verdad; se imponen por el peso de la evidencia en su favor, y no por nuestro deseo de que el estado al que hacen referencia acontezca; esta tesis se ha denominado, consecuentemente, *involuntarismo doxástico*. Si fuera posible para nosotros creer a voluntad a sabiendas, sería posible creer que *p* es verdadero, sabiendo todo el tiempo que la creencia no está garantizada por la evidencia, que fue adquirida a voluntad y que las creencias pueden ser adoptadas sin consideración a su verdad o falsedad, todo lo cual es considerado imposible. Esta imposibilidad puede ser concebida como una imposibilidad conceptual/lógica/metafísica o como una imposibilidad psicológica.

Ahora bien, es necesario distinguir entre dos tipos de voluntarismo doxástico: el voluntarismo doxástico *directo* (que coincide con la noción arriba descrita) y el

---

<sup>1</sup> Se han presentado, no obstante, diversas objeciones a los argumentos contra el voluntarismo doxástico (Bennet, 1990; Funkhouser, 2003) e intentos de mostrar como las dificultades de esta posición pueden ser superadas (Ryan, 2003; Steup, 2008).

voluntarismo doxástico *indirecto*: sería posible, en principio, inducir en nosotros mismos determinadas creencias de manera indirecta, por medio de la modificación planificada de nuestras conductas y situaciones.<sup>2</sup> La posibilidad del voluntarismo doxástico indirecto es admitida por los críticos más firmes de la variante directa de esta tesis. Williams (1973), por ejemplo, concede que hay lugar para aplicar la decisión de creer por medio de rodeos [*roundabout*]. No obstante, considera que esta alternativa es profundamente irracional y que puede tener éxito sólo por medio del autoengaño.<sup>3</sup>

### III

Pese a la influyente opinión de Williams respecto del requisito de procedimientos indirectos e irracionales como el autoengaño como condición necesaria del voluntarismo doxástico indirecto, no todos los filósofos han estado de acuerdo con su posición. Thomas Cook (1987) ha defendido la tesis de que es posible decidir creer de modo indirecto sin que el autoengaño esté involucrado.

Cook observa que diversos filósofos, entre los cuales se cuentan Elster, Pears y el propio Williams, mantienen que el esfuerzo de inducir en uno mismo la creencia en la verdad de una proposición que se considera falsa (o en una proposición para la cual se posee escasa evidencia) sólo puede tener éxito si en alguna parte del proceso se olvida que se está haciendo tal esfuerzo; sin embargo, Cook sostiene que este punto de vista es falso, y que esta falsedad puede ser puesta de manifiesto mediante un ejemplo que

---

<sup>2</sup> Esta alternativa suele ser ejemplificada por el consejo de Pascal de actuar como si se fuese creyente, de modo de inculcar en uno mismo la creencia en Dios.

<sup>3</sup> Las explicaciones filosóficas sobre el autoengaño en las últimas décadas han tendido a coincidir en la afirmación de ciertos rasgos característicos de este fenómeno; estas explicaciones suelen denominarse "enfoques intencionalistas". En primer lugar, su *intencionalidad*: quien se autoengaña intenta inducir en sí mismo una creencia falsa, o al menos claramente no sustentable por las pruebas disponibles (Davidson, 1986; Oksenberg-Rorty, 1988; Pears, 1985; Talbot, 1995). En segundo lugar, la tesis de la coexistencia en el agente de creencias contradictorias: el agente cree simultáneamente *p* y no *p* (Demos, 1960; Davidson, 1986). En tercer lugar, la necesidad de una división o partición de la mente que evite que las creencias contradictorias coexistan en la conciencia del agente (Davidson, 1986; Oksenberg-Rorty, 1988). Pese al predominio de varias décadas de los modelos intencionalistas sobre el autoengaño, en los últimos años tales modelos han comenzado a ser desafiados por perspectivas que rechazan sus supuestos fundamentales. Estas perspectivas, denominadas a veces no intencionalistas (o también "deflacionistas" o "motivacionistas") suelen caracterizarse por la negación de los rasgos que distinguen a los enfoques clásicos del autoengaño (Barnes, 1997; Mele, 1997, 2001; Lazar, 1999). En vista de lo anterior, excedería ampliamente los alcances de este trabajo el intento de presentar una caracterización precisa del autoengaño; en consecuencia, propondremos algunos rasgos que parecen caracterizar de modo mínimo a este proceso. Tal caracterización puede ser presentada como la conjunción de tres condiciones, a saber: a) adquisición y/o mantenimiento de una creencia falsa, b) frente a elementos de juicio contrarios a tal creencia, c) motivados por procesos mentales no cognitivos (por ejemplo, deseos o emociones) que favorecen la adquisición y/o retención de esa creencia.

muestra, a su entender, que es posible creer que  $p$  mientras se piensa que tal creencia se deriva de la decisión motivada de creer que  $p$ . El ejemplo es el siguiente. Nick es un brillante y ambicioso biólogo que trabaja en una pequeña universidad fundamentalista. Tiene muchas aspiraciones de éxito profesional; sin embargo, advierte correctamente que sus ideas creacionistas reducen a un mínimo sus posibilidades de éxito. Así, estima que la mejor solución a su problema es creer que la teoría de la evolución es la concepción correcta acerca del desarrollo de la vida sobre la Tierra, de modo que decide adoptarla. Nick cree que las Escrituras, interpretadas literalmente, son el árbitro último en tales disputas, de modo que será difícil para él inducir la creencia que desea lograr. No obstante, tiene conocimiento acerca de los factores no probatorios que influyen en las creencias, de modo que inicia el proyecto de inducir las creencias que busca basado en tal conocimiento: los mecanismos de reducción de la disonancia que tienden a mantener las creencias en consonancia con la conducta; las influencias sobre las creencias por parte de personas que admira y con las que comparte tiempo; la hermenéutica y la filosofía de la ciencia, relativas a los modos en los cuales la evidencia es interpretada y qué debe ser considerado evidencia; por último, sabe que la atención selectiva a la evidencia y el empleo de hipótesis interpretativas son ampliamente una cuestión de hábitos. Con estas consideraciones en mente, decide asistir a Harvard para realizar sus estudios de posgrado. Aunque cree que la teoría evolutiva es falsa, ha decidido creer que es verdadera, y confía en que el prestigio de sus instructores, las presiones sociales y la disonancia interna provocada por la necesidad constante de reconocer y utilizar las hipótesis evolutivas producirá en él la creencia deseada.

De acuerdo con Williams y Elster, prosigue Cook, Nick no podrá tener éxito en inducir su creencia a menos que maniobre de modo tal de olvidar o engañarse a sí mismo acerca de sus motivos y los orígenes de la creencia. En la medida en que recuerde que su creencia es una consecuencia del empleo de medios indirectos, que descansan en mecanismos e influencias no probatorios, no será capaz de creer realmente en la verdad de la teoría de la evolución. Sin embargo, Cook considera que la continuación del ejemplo permite ver la falsedad de la tesis: seis años más tarde, Nick se doctora aceptando la teoría biológica contemporánea. Recuerda sus inicios y cómo esperaba ser seducido por la creencia de tal teoría; se ríe internamente de lo ignorante que era antes de haber entrado a Harvard. Es plenamente consciente de que su creencia es consecuencia de una estrategia; no ha olvidado nada y no tiene necesidad de engañarse a sí mismo en nada. Se podría argumentar, observa, que Nick ha olvidado que

las Escrituras son el árbitro final de las cuestiones en disputa; sin embargo, no ha olvidado esto, simplemente sostiene que esa creencia es falsa y que él estaba en un error al sostener que era verdadero. Quizás, entonces, ha olvidado la evidencia que una vez le condujo a sostener sus creencias previas. Pero, de hecho, no lo ha olvidado en absoluto; se trata solamente de que ahora está inclinado a pensar que esa evidencia era muy débil y que sus creencias previas carecían mayormente de soporte probatorio, y que descansaban casi enteramente en la ignorancia, en presiones sociales, en la superstición y en la aceptación injustificada de las concepciones de sus padres y maestros fundamentalistas. La historia que cuenta ahora Nick acerca de su posición epistémica previa es una redescrición de esa posición, pero no una redescrición que requiera olvido selectivo o autoengaño.

La mayoría de nosotros, observa Cook, estaría de acuerdo en que Nick pasó de una creencia que cuenta con poca evidencia en su favor a una creencia que cuenta con mayor evidencia. Pero, agrega, no debería pensarse que nuestro juicio acerca de la fuerza del ejemplo depende de este hecho. Si el caso hubiera sido a la inversa, Nick, un brillante evolucionista que quiere creer en la teoría creacionista, tampoco hubiera sido autoengañado. Nuestro criterio epistémico puede ser alterado por numerosas vías no racionales. En la medida en que uno se las arregle para modificar tal criterio, concluye, las propias creencias pueden ser conscientemente manipuladas sin necesidad de autoengaño.

#### IV

Sin duda, habría mucho que decir acerca de la plausibilidad psicológica del ejemplo propuesto por Cook. Entre las posibles objeciones, parece muy improbable que alguien que posee convicciones sólidas respecto de un determinado sistema de creencias, sistema que posee una importancia central en su vida (como, a no dudarlo, sería el caso de un credo religioso fundamentalista adquirido y mantenido desde la infancia), esté simplemente dispuesto a desecharlo motivado por un interés –el éxito profesional- cuya importancia psicológica parece comparativamente mucho menor. Aun en caso de que esto pudiese intentarse, parece más que improbable que pueda hacerse el intento sin un costo psíquico sumamente elevado (mucho mayor que la tensión psíquica que, según algunos autores, acompaña al autoengaño, ya que en este caso se trata de una

tentativa consciente, deliberada y planificada), costo que, podemos suponer, pondría en riesgo permanente el éxito de la empresa.

Lo anterior no es, obviamente, la única objeción que puede formularse al argumento de Cook. Santamaría Navarro (2009), en referencia a las afirmaciones del autor relativas al caso inverso (esto es, Nick pasaría de sostener la verdad de la evolución a defender la verdad del creacionismo) observa que si la tesis de Cook fuese suficientemente fuerte, podría haber elegido una descripción de la conversión contraria; sin embargo, no fue esta la opción elegida. Santamaría Navarro considera que el caso propuesto por Cook, claramente, no constituye un caso de creencia a voluntad. Parecería más bien que Nick desea creer en algo que no cree, y, en el intento de hacerlo, descubre que la evidencia apoya la creencia deseada. El punto que el crítico quiere sostener es que lo que convence a Nick no es su deseo de creer, sino la evidencia. Por supuesto, agrega, si no hubiera deseado creer quizás no habría encontrado esta evidencia, pero tal caso le parece cercano a los ejemplos propuestos por James o Russell, esto es, casos en los que actuamos a partir de una hipótesis, y hallamos evidencia a mitad de camino [*half way*]. La observación de Santamaría Navarro, en caso de ser correcta, es otra manera de refutar la posición de Cook: en el ejemplo planteado puede no haber autoengaño, pero tampoco habría voluntarismo doxástico; en tal caso, Cook no ha probado que puede existir voluntarismo doxástico *sin* autoengaño. Si la objeción planteada por Santamaría Navarro pudiese generalizarse a cualquier caso de autoinducción de creencias verdaderas, entonces no podría existir voluntarismo doxástico sin autoengaño de la forma que Cook sugiere, pero simplemente porque en tales casos no habría voluntarismo doxástico.

No es mi interés aquí explorar en profundidad si las objeciones expuestas son suficientes para concluir que el contraejemplo propuesto por Cook no logra el objetivo de mostrar que es posible adquirir voluntariamente determinadas creencias de modo indirecto sin autoengaño. Sí me interesa examinar si es posible que exista voluntarismo doxástico no respecto de la *adquisición* de un sistema de creencias, sino con respecto al *mantenimiento* de un sistema ya estabilizado en nuestra estructura mental. Una diferencia de estos posibles casos con el ejemplo propuesto por Cook es que en éste el fenómeno consiste en el *cambio* de un sistema de creencias por otro incompatible o contradictorio con él, mientras que en el caso que pretendo analizar se trata del *mantenimiento* de un sistema de creencias ya consolidado. Si bien tales casos no constituyen casos típicos de voluntarismo doxástico, no parece haber nada

conceptualmente inaceptable en la idea de un posible mantenimiento a voluntad de una creencia (o sistema de creencias).

Ahora bien, es plausible suponer que no cualquier sistema de creencias parece un buen candidato para ser sostenido de manera voluntaria. Al referirnos al ejemplo propuesto por Cook señalé implícitamente que no todos los sistemas poseen la relevancia suficiente dentro de la estructura cognitivo/motivacional del agente como para que su modificación o sustitución represente un costo psíquico significativo. Los sistemas de creencias políticas (al igual que las creencias religiosas) parecen constituir buenos candidatos para ser mantenidos de manera voluntaria; esto es, la elección de las creencias políticas, a los fines del análisis que estamos efectuando, no es indiferente, y no puede ser sustituida por cualquier otro sistema sin pérdida significativa. Baste decir que a nadie se escapa el hecho frecuente de que las creencias políticas son sostenidas a veces de modo cuestionable en vista de la información disponible, e incluso abiertamente irracional. Con la debida prudencia para no excederse en la comparación, podría decirse que la elección (o mantenimiento) de determinadas creencias políticas satisfaría al menos algunas de las condiciones establecidas por James para las "opciones genuinas". Esto es, la opción será, para el agente, viva y trascendental; se presentará, para él, como una posibilidad *real* y cuya no elección implicaría la pérdida de una oportunidad única (por ejemplo, participar o adherir a un proceso de cambio radical dentro de una sociedad).

Dicho esto, convendría analizar en qué condiciones puede ponerse en marcha la decisión de mantener un sistema de creencias políticas. En principio, parecería que tal decisión se originará ante una amenaza mayor al sistema, esto es, cuando existe evidencia que colisiona con enunciados básicos de éste. Sin ánimo de llevar demasiado lejos la analogía, podría ocurrir aquí algo similar a los procesos que tienen lugar en la ciencia en términos de la perspectiva kuhiana: la presencia de amenazas (anomalías) a creencias periféricas no constituirán motivación suficiente como para poner en funcionamiento algún procedimiento especial de preservación de las creencias. Ahora bien, las amenazas a creencias fundamentales pueden poner en marcha la decisión conciente de *mantener* el sistema de creencias; esto ocurrirá cuando el costo percibido de su abandono resulte mucho mayor para el agente que el riesgo percibido de estar manteniendo de modo irracional sus creencias.

Ahora bien, la decisión de mantener un sistema de creencias no puede ser autosuficiente; es plausible suponer que, de modo análogo a lo que sucede con el

autoengaño, deben ponerse en marcha mecanismos de alguna clase que hagan posible el mantenimiento sin que el agente sea constantemente consciente del intento que está ejecutando. Algunos estudios sobre las distorsiones motivadas y no motivadas en los procesos de adopción de creencias pueden ser útiles para el análisis de este punto. En primer lugar, varios estudios sobre el autoengaño (Mele, 1997, 2001, entre otros) han apelado a la idea de que diversos sesgos cognitivos "fríos" (esto es, no dependientes de la motivación o la emoción) pueden eventualmente ponerse al servicio de procesos de distorsión motivada de nuestras creencias. Thagard (2011) enumera una lista de varias decenas de sesgos que afectan tanto a aquello que creemos como aquello que hacemos. Estos sesgos incluyen (menciono los que pueden tener una importancia más directa para el punto que pretendemos plantear) el sesgo de confirmación (la tendencia a buscar información que apoye nuestros puntos de vista y a ignorar aquella que los contradice), el de negación de la evidencia (tendencia a rechazar evidencia que entra en conflicto con nuestra hipótesis preferida en vez de abandonar ésta), y el "problema de los datos ausentes" (tendencia a confiar de modo excesivo en ciertas conclusiones pese a la ausencia de información pertinente). La actuación de estos sesgos y otros, individualmente y/o de modo combinado, constituirá una facilitación mayor para el mantenimiento de las creencias deseadas.

La actuación de estos sesgos, además, se verá facilitada por el contexto social en el que tiene lugar la decisión de mantener incuestionado el sistema de creencias. Dado que las creencias políticas constituyen un sistema compartido por muchos, y no meramente individual, la interacción social supondrá un factor de mucho peso en el mantenimiento del sistema. De este modo elegiremos exponernos intencionalmente a determinadas fuentes de información que confirman, más que cuestionan o siquiera examinan de modo desapasionado, nuestras propias creencias políticas.

De lo anterior parece desprenderse el hecho de que para mantener el sistema de creencias no necesitamos ser conscientes de los medios que empleamos con vistas a este objetivo. Todo lo que necesitamos es el intento consciente de evitar poner en tela de juicio a tal sistema. En consecuencia, y a diferencia del ejemplo hipotético planteado por Cook, podría existir una variante de voluntarismo doxástico en el cual el agente sea consciente de los fines, pero no de los medios que emplea para el logro de tales fines. Esto es, el creyente es consciente de que desea mantener su sistema de creencias a salvo de la refutación y está dispuesto a hacer lo que haga falta para lograrlo, pero no es consciente de los mecanismos que pone en marcha al hacerlo.

Vale aclarar, para finalizar, que no estoy afirmando que *invariablemente* existirá una decisión voluntaria y conciente de mantener el sistema de creencias; sí estoy sosteniendo que *es posible* que, en ocasiones, tal decisión adquiera estas características. Quizás la decisión de mantener nuestras creencias sea lo más que podamos aproximarnos a la pretensión de James en "La voluntad de creer".

## Referencias

- Adler, Jonathan (2002). *Belief's Own Ethics*. Cambridge: The M.I.T. Press.
- Bennett, Jonathan (1990). Why Is Belief Involuntary? *Analysis*, 50, 2. 87-107.
- Broad, William & Nicholas Wade (1982). Self-Deception and Gullibility. En William Broad & Nicholas Wade, *Betrayers of the Truth*. New York: Simon and Schuster.
- Cook, J. Thomas (1987). Deciding to Believe Without Self-Deception. *The Journal of Philosophy*, 84, 8. 441-446.
- Davidson, Donald (1985) Engaño y división. En *Mente, mundo y acción*. Barcelona: Paidós.
- Demos, Raphael (1960). Lying to Oneself. *The Journal of Philosophy*, 57. 588-95.
- Elster, Jon (1979). *Ulysses and the Sirens*. New York: Cambridge University Press.
- Elster, Jon (1986). *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Fernández Acevedo (en prensa). Autoengaño, sistemas de creencias y errores en el autoconocimiento. *Areté. Revista de Filosofía*.
- Funkhouser, Eric (2003). Willing Belief and the Norm of Truth. *Philosophical Studies*, 115. 179-195.
- Jones, Ward E. (1998). Religious Conversion, Self-Deception, and Pascal's Wager. *Journal of the History of Philosophy*, 36, 2, pp. 167-188.
- Lazar, Ariela (1999). Deceiving Oneself or Self-Deceived? On the Formation of Beliefs 'Under the Influence'. *Mind* 108, 430. 265-290.
- McLaughlin, Brian & Amelie Oksenberg-Rorty (eds.) (1988). *Perspectives on Self-Deception*. Berkeley: University of California Press.
- Mele, Alfred (1997). Real Self Deception. *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1): 91-136.
- Mele, Alfred (2001). *Self-deception Unmasked*. Princeton: Princeton University Press.

- Oksenberg-Rorty, Amelie (1988). The Deceptive Self: Liars, Layers and Lairs. En Brian McLaughlin & Amelie Oksenberg-Rorty (eds.).
- Pears, David (1985). The goals and strategies of self-deception. En Jon Elster (ed.), *The Multiple Self*. New York: Cambridge University Press.
- Räikkä, Juha (2007). Self-Deception and Religious Beliefs. *The Heythrop Journal XLVIII*. 513–526.
- Rey, Georges (2007). Meta-atheism: Religious Avowal as Self-Deception. En Louise Antony (ed.), *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Ryan, Sharon (2003). Doxastic compatibilism and the ethics of belief. *Philosophical Studies*, 114. 47–79.
- Thagard, Paul (2011). Critical Thinking and Informal Logic: Neuropsychological Perspectives. *Informal Logic* 31, 3. 152-170.
- Santamaría Navarro, Víctor (2009). Beliefs: The Will Besieged by the Evidence. *Teorema*, XXIII/3, 131-149.
- Steup, Matthias (2008). Doxastic freedom. *Synthese*, 161. 375–392.
- Williams, Bernard (1973). Deciding to believe. En *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Allen (1988). Ideology, False Consciousness and Social Illusion. En Brian McLaughlin & Amelie Oksenberg-Rorty (eds.).

ISBN 978-987-544-707-3



9 789875 447073