



Dios y la pluralidad mental: abordaje desde la filosofía analítica de la religión

fecha de recepción: 1 de marzo de 2025 ————— fecha de aprobación: 8 de agosto de 2025

por Pablo De la Vega¹

RESUMEN

La filosofía analítica de la religión es un campo que ha adquirido notable relevancia por la forma de tratar sus problemas, en especial, por la creatividad de sus análisis que traen temáticas de otros terrenos filosóficos. La filosofía de la mente, con sus cuestiones, se suma al diálogo que quiere dar cuenta de los misterios divinos. Es aquí donde se puede parangonar el problema de la existencia de Dios con el problema de las otras mentes. Basado en el análisis realizado por Alvin Plantinga, quien aborda el problema de las otras mentes y la cuestión sobre la existencia de Dios por medio del argumento analógico y el argumento teleológico, este texto busca exponer de qué manera la filosofía analítica de la religión puede llegar a conclusiones lógicas y que demuestren la racionalidad de sus argumentos, dando pie a nuevas consideraciones en los terrenos filosóficos y religiosos.

PALABRAS CLAVE:

Dios, problema de las otras mentes, filosofía analítica de la religión, Plantinga, posición analógica

ABSTRACT

Analytic philosophy of religion is a field that has gained considerable relevance for the fashion it deals with its problems, especially for the creativity of its analyses that address topics from other philosophical fields. The philosophy of mind, with its questions, joins the dialogue that seeks to account for divine mysteries. It is here where the problem of the existence of God can be compared with the problem of other minds. Based on the analysis carried out by Alvin Plantinga, who addresses the problem of other minds and the question about the existence of God through the analogical argument and the teleological argument, this text seeks to explain how the analytical philosophy of religion can reach logical conclusions that demonstrate the

¹ *Master of Arts* en Filosofía por la *Hochschule für Philosophie*, Múnich, Alemania; máster en Literatura Española e Hispanoamericana, *Universitat de Barcelona*, España, y licenciado en Letras y Filosofía por la Universidad Rafael Landívar. Profesor universitario de pregrado y posgrado en la Universidad Rafael Landívar, la Universidad de San Carlos de Guatemala y la Universidad Mesoamericana. Ha sido consultor de Naciones Unidas, formador de docentes en el área de lectura y pensamiento crítico. Es miembro de la Red Internacional de América Latina, Europa y el Caribe (ALEC) y la Organización Internacional para el Fomento de una Cultura de Paz (Ocupa).

rationality of its arguments, giving rise to new considerations in the philosophical and religious fields.

KEYWORDS

God, problem of other minds, analytic philosophy of religion, Plantinga, analogical position

¿FILOSOFÍA ANALÍTICA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN?

Sostener sin diligencia los prejuicios históricos encontraría inconexos estos dos ámbitos: filosofía analítica y filosofía de la religión, más a sabiendas que la tradición anglosajona ha atacado en afamados discursos lo importante y válido que supone ser la temática religiosa para la filosofía (por ejemplo, en algunos textos de Moore,² Russell³ y Ayer,⁴ entre otros). Súmese un término más, la mente, y parecería estulticia hablar en pleno siglo XXI, con el creciente cientificismo tecnológico y el fisicalismo en boga (del que la filosofía analítica parece haber arado también cierta parte del camino), que esta triada podría aportar nuevos derroteros a la reflexión filosófica y ser punto de encuentro para nuevas teorías.

Sin embargo, nada más distante a la genuina inquietud por el conocimiento, donde los avances en el intelecto han incentivado la implicación de

ideas y el encontrar sorprendentes concordancias en campos donde una profunda examinación hace opimas en novedad las antiguas perspectivas. En consecuencia, la filosofía de la religión se coloca como un digno ejemplo de estas dinámicas vanguardistas y la idea de Dios, como tema fundamental de la filosofía, se establece perenne, encontrando ecos en las nuevas elucubraciones de la filosofía analítica. Es así como surge la denominada *Analytic Philosophy of Religion* (filosofía analítica de la religión).

Pese a su aparente carácter novel, la filosofía analítica de la religión ya ha recorrido un amplio derrotero. Si se consideran sus bases, es de mencionar que la relación entre lógica, lenguaje y religión se bosqueja desde antaño, a partir de la lectura cristiana del concepto de *λόγος*⁵ y su implicación mesiánica, nexo entre la filosofía helénica y la fe que iniciaba. Posteriormente, en el prolífico Medioevo, los impulsos aristotélicos dieron nuevos horizontes a sendas consideraciones y empezaron a verse problemas filosóficos en el uso de la dialéctica como herramienta para la revelación divina, los conceptos abstractos y su amplio uso religioso — creando así el famoso problema de los universales— y la exégesis de la Palabra y su interpretación racional.

2 George Edward Moore, «A Defense of Common Sense», 32-59.

3 Bertrand Russell, *Why I am not a Christian*.

4 Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, 102-120.

5 El término *λόγος* (logos) es uno de los conceptos más importantes de la filosofía antigua, así como uno de los más complejos. Su definición cambió a lo largo del tiempo, adquiriendo significados como «palabra», «concepto», «discurso», «tratado» o «razón» (Perilli, 2013). Este último significado impregnó en el cristianismo primitivo, empatando la intelectualidad humana con la razón divina, siendo un acto de inteligencia seguir el mandato cristiano.

No está de más mencionar que el Aquinate, Duns Scotus, Ockham y san Anselmo tuvieron relevancia histórica para estos aportes. Más tarde, esta relación tripartita tendría destellos en la discusión filosófica de la Modernidad, si bien careciendo de la misma fuerza, siendo apagada poco a poco, a medida que los tópicos giraron su faz a problemas más empíricos, encontrando más dilemas en la ciencia creciente y el positivismo que nace en los siglos XVIII y XIX.

Stricto sensu, la filosofía analítica de la religión se originó en la década de los cuarenta,⁶ donde el movimiento filosófico anglosajón —iniciado por la matematización filosófica de Russell y Whitehead, las referencias analíticas de la ética en Moore y el problema conceptual, así como el reduccionismo filosófico como juego según Wittgenstein— abordó también con especial preocupación el lenguaje religioso. Con ello, «*it began to take root in the wake of the widespread abandonment of the strongly anti-metaphysical doctrine of logical positivism*»,⁷ fenómeno que destacó a través de la reconsideración de la epistemología y las inquietudes metafísicas que el hermético positivismo aún dejaba irresolutas.

Un papel crucial en este desarrollo es la consideración filosófica de los mundos posibles (*Possible Worlds*), teoría con basamento lógico, la cual considera «*the existence of entities that might be called “ways things could have been”*».⁸ Partiendo de los postulados modales de necesidad y posibilidad se descubre el amplio número de contingencias ontológicas que pueden ser expresadas en un margen de verdad lógica. Puesto que al decir «es posible que...» o bien «es necesario que»¹⁰ es imperativo considerar una forma lógica distinta a la común utilizada en la lógica de predicados, ya que, si algo puede ser enunciado con valor de verdad posible o necesario, no hay estatuto lógico que contradiga que existencialmente no pueda o deba ser posible. Esto trae nuevamente al enfoque la reflexión metafísica y sus temáticas, en especial aquellas vinculadas a los terrenos religiosos por su amplio campo de interrogación.

Otro de los elementos que destacan en esta construcción es la revalorización del *justified true belief* (creencia verdadera justificada) propuesta por Gettier y «*the subsequent rise of externalist accounts of knowledge according to which knowledge can be had in the absence of evidence or reasons as traditionally construed*».¹⁰

6 William Hasker, «Analytic philosophy of religion», 421.

7 Max Baker-Hyitch, «Analytic Theology and Analytical Philosophy of Religion: What's the Difference?», 348. «Empezó a arraigarse en el abandono extendido de la fuerte doctrina antimetafísica del positivismo lógico» (esta y las siguientes son traducciones del autor de este texto). Difference?, 348. «Empezó a arraigarse en el abandono extendido de la fuerte doctrina antimetafísica del positivismo lógico» (esta y las siguientes son traducciones del autor de este texto).

8 David Lewis, *Counterfactuals*, 84. «La existencia de entidades que podrían llamarse “maneras en que las cosas podrían haber sido”» (traducción del autor).

9 Utilizando en la lógica modal el operador de posibilidad \Diamond (Möglichkeitoperator) y el operador de necesidad \Box . Uwe Meixner, *Modalität. Möglichkeit, Notwendigkeit, Essenzialismus*, 12.

10 Baker-Hyitch, «Analytic Theology and Analytical Philosophy of Religion», 348. «El subsecuente aumento de las posturas externalistas del conocimiento de acuerdo con las cuales el conocimiento puede obtenerse en la ausencia de evidencia de razones como se construye tradicionalmente» (traducción del autor).

Todos estos caminos posicionarán una metodología que intentará aproximar la metafísica, con sus problemas clásicos, y la epistemología, en sus ámbitos lógicos, haciendo así de la teología natural un tema idóneo a tratar por los postulados analíticos, en especial, con el análisis del lenguaje.

Con este punto se dibujan algunas consideraciones, en especial aquellas que atañen al lenguaje religioso. Siendo este tópico un eje central para la filosofía analítica en general, no se dejan de lado interrogantes de suma importancia para la comprensión filosófica de la revelación. Es de destacar que la filosofía analítica de la religión ahonda en cuestiones por la interpretación literal del lenguaje religioso, si este lenguaje tiene un carácter catafático y un marco descriptivo empatado con el realismo metafísico.¹¹ Estos aspectos son importantes pues devienen en un análisis que va más allá de las superfluas nociones empíricas que critican la teología natural y que consideran que lo sensorial es la condición *sine qua non* para argumentar sobre la existencia de entidades y su correspondiente realidad. Este aspecto está presente en las denominadas *ateologías naturales*, las cuales quieren dar cuenta de lo irracional de la creencia en un ser supremo ajeno a estas características.¹² Empero, como se menciona, sus argumentos radican en consideraciones endebles, cuyo examen lógico demuestra lo contrario: un amplio campo de posibilidades (y aquí el regreso a los *Possible Worlds*).

A partir de aquí se abren otra vez los caminos para considerar metafísicamente los dictámenes que la experiencia religiosa y la revelación han compartido a lo largo de los siglos, los cuales son tópico relevante para las áreas de filosofía, en especial, aquellas que se posicionan dualistas, idealistas y mentalistas. La consideración de los objetos no materiales merece un tratamiento mucho más riguroso que la de un discurso que suponga su inexistencia por no poder probar según sus propias condiciones factuales su carácter ontológico. Puesto que la realidad se muestra mucho más problemática de lo que un fisicalismo pretende describir, aducir soluciones estrechas ante las variopintas posibilidades limitaría nuestro acercamiento a la verdad.

Es de considerar, claro está, que esto no soluciona completamente las problemáticas que el misterio divino, con su intangibilidad, abstracción y complejidad para con lo humano, demuestra. Aspectos que se han patentizado como tema de discusión en las reflexiones filosóficas y religiosas a lo largo de la historia y donde, si bien las lógicas dibujan posibilidades ontológicas fidedignas, siguen perennes los debates que ponen a discutir la fe y la razón, entrando aquella en confines que esta no puede dilucidar. A ello se suma que esta búsqueda por una divinidad también se presenta en las indagaciones científicas, siendo los descubrimientos actuales, más que respuestas infalibles, destellos de incertidumbre y viabilidad que ponen en entredicho la visión

11 Graham Oppy, «Analytic Philosophy of Religion», 163-179.

12 Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 7.

clásica que consideraba de forma fisicalista el mundo y aducía que el universo era un gran ente de exclusiva materialidad. Estas tesis aportan nuevas visiones de manera fructuosa, incentivando a seguir encontrando pequeñas lumbreras que permitan comprender mejor el misterio de la existencia, la trascendencia y lo que se encuentra allende nuestro mundo.

EL PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES

A continuación, otro tópico. Un *quasi excursus*, pero no uno que diverja de las ideas hasta ahora presentadas, sino un tópico que, a medida que sea profundizado, presentará los puntos de convergencia con los problemas religiosos, descubriendo cómo se da el empate con el posicionamiento analítico filosófico. Para ello, es importante ahondar en una vertiente que la reflexión analítica ha dibujado y que, hoy en día, domina muchas de las discusiones de estas ramas de la filosofía: la filosofía de la mente, la cual busca indagar y explicar cómo es posible una relación entre los atributos mentales y corporales, haciendo así clara la distinción entre lo material y lo no material.

Uno de los retos de esta rama del pensamiento que necesita las consideraciones metafísicas, las cuales, como se mencionó, han recobrado importancia en las cavilaciones de

filosofía analítica, es el problema de las otras mentes (*problem of other minds*). Este constituye una de las interrogantes recurrentes en la historia del pensamiento humano, tanto oriental como occidental. Un ejemplo explicativo de Wisdom introducirá a este problema: «*Sometimes, looking out of the window with someone, we see what he sees, hear what he hears and feel how he is feeling. And some people, it is said, sometimes do this when the other person is far away. Remembering this we may wonder how we ever came to ask “Do we know and how do we know, the thoughts and feelings of another?”. Then we remember how we came to the doubt by calling seeing what he sees as we look out of the window, not «seeing what is in his mind» but «seeing the objects he sees».*¹³

Una pausada reflexión dará cuenta de la enorme problemática que esta pregunta plantea ya que usualmente conversamos haciendo una atrevida serie de suposiciones sobre las otras personas, en especial sobre sus estados mentales. Preguntarnos qué ideas recorren los pensamientos de los demás se resuelve, usualmente, en la medida en que nuestro interlocutor nos expresa el contenido que acaece en su mente. No obstante, exceptuando los debidos diálogos que dan cuenta de estas representaciones, no hay una forma de acceso directo y válido que justifique con verdad el contenido mental de otras personas. Incluso, nuestro interlocutor podría ser falaz y mentir sobre lo

13 John Wisdom, John Langshaw Austen y Alfred Jules Ayer, «Symposium: Other Minds», 122. «A veces, mirando por la ventana junto a alguien, vemos lo que él ve, escuchamos lo que oye y sentimos cómo se siente. Y algunas personas, se dice, a veces hacen esto cuando la otra persona está lejos. Recordando esto, podemos cuestionarnos cómo llegamos a preguntar “¿Sabemos y cómo sabemos los pensamientos y sentimientos de otro?”. Entonces nos acordamos de cómo llegamos a la duda denominando ver lo que ve como miramos por la ventana, no “viendo lo que está en su mente” pero “viendo los objetos que ve”» (traducción del autor).

que está pensando, declarando temas ajenos a su verdadera intencionalidad mental (intencionalidad entendida fenomenológicamente).

Con ello, la única manera de dar cuenta certera y verídica del contenido de una mente es a través del propio individuo que percibe su estado mental. Esto cuestiona la capacidad de poder verlo que otros *ven*. En el ejemplo de Wisdom es curioso cómo se patentiza la diferenciación entre el objeto observado externamente y cómo es observado el objeto internamente. Mientras hay concordancia (hasta cierto punto) de los factores externos que se experimentan, el cúmulo de aspectos que suscitan ante dicha experiencia (verbigracia, las emociones que se producen, los recuerdos que se manejan, de qué forma se fija en la memoria y qué contenido es el que llamará más la atención) corresponden de manera intrínseca y exclusiva al individuo y sus cualidades empíricas.

De esta cuenta no es posible determinar por observación y generalizar aspectos comunes a la experiencia, siendo precisada cada una de acuerdo con el sujeto que esté llevando a cabo dicha experiencia. Esto se puede expresar a través de una proposición:

«*S determines by observation that S' is in pain only if S is the same person as S'.*»¹⁴

Esta condición se vuelve un reto por investigar. En la actualidad, si bien los avances científicos dan cuenta de la funcionalidad del cerebro y cómo

se llevan a cabo ciertos procesos, no es posible *visualizar* el contenido que la mente posee. Si bien se sabe que el cerebro está cumpliendo cierto proceso, su contenido es inadmisibile a terceros. Por ende, solamente se puede tener acceso a los estados mentales en primera persona. Esto es un imperativo, además de un límite para el conocimiento empírico. Notar esto y ver sus complejidades lleva, además, a poner en tela de juicio el proceder intelectual de otros seres vivos. Incluso, se podría dudar de su estatus mental y cuestionar —aduciendo argumentos excesivamente escépticos— si los demás seres humanos, por ejemplo, efectivamente tienen mente, puesto que no es posible comprobarlo de manera material, *i.e.* experimental, dentro del canon fisicalista. Este argumento va en la línea de los que siguen las tesis que promulgan la existencia de *philosophical zombies*,¹⁵ agentes existentes con apariencia de seres conscientes, actuando de una manera que encubre su verdadera naturaleza: seres mecanizados sin ningún tipo de cualidad mental.

Es de mencionar que esta perspectiva ha tomado un auge en la discusión actual debido a los avances tecnológicos de la inteligencia artificial (IA), bosquejando dubitaciones sobre la posibilidad de crear estados mentales a partir de la complejidad del funcionamiento racional. Este problema granjea adeptos para dos posturas distintas: la primera considera reducible la creación de una mente a partir de procesos racionales,

14 Plantinga, *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, 189. «S determina por observación que S' tiene dolor si S es la misma persona que S'» (traducción del autor).

15 Un *zombi filosófico* corresponde con alguien que carece de experiencias mentales y conscientes. David Chalmers, *The Conscious Mind*, 94.

los cuales, entre más complejos, mejor permiten la aparición de estados mentales (como la consciencia, las representaciones y las emociones); y la otra, que niega que sea posible, pese al nivel de racionalidad e inteligencia, el surgimiento de una mentalidad como la humana. Si la primera postura es cierta, la consciencia estaría presente en una gran variedad de seres con capacidades racionales, incluyendo la fauna y la flora, así como en las inteligencias artificiales. Si la segunda postura es correcta, el número de zombis filosóficos existentes podría ser mayoritario, derivando incluso en problemas metafísicos, dando fuerza a los discursos deterministas y mecanicistas del universo, enfatizando incluso la visión deleznable del subjetivismo absoluto.

Con ello, se puede incentivar a posicionarse de acuerdo con argumentos de antaño, hoy en día considerados anticuados. Verbigracia, el radicalismo de la duda cartesiana y su triada dubitativa que da cuenta de que los sentidos nos engañan, que la realidad se convierte en una posible ensoñación creada por la mente y que existe un *mauvais génie* (genio maligno) que nos embauca al pensar que lo que es en la realidad empírica, existe.¹⁶ Esto lleva a que «*some may draw the conclusion of solipsism, the view that nobody is conscious except oneself*»,¹⁷ y arraiga la existencia

a la malentendida interpretación de una realidad ilusoria, creada exclusivamente por el contenido mental y donde nada existe además del yo.

Sin llegar a radicalismos, el problema de las otras mentes patentiza una problemática epistemológica (si bien no exclusivamente, pues se aborda también desde otros terrenos filosóficos), ya que el constructo de lo que consideramos real es lógicamente consistente con aquello de lo cual podemos tener certeza empírica, siendo la racionalidad el marco de ordenamiento y relación entre los distintos contenidos mentales que provienen del mundo externo y se aprehenden a través de los sentidos. No obstante, es merecido mencionar que: «*The logical Independence of the mental works equally in the other direction: no amount of knowledge of the external world entails the truth about the workings of a mind. If there is a logical or epistemic barrier between the mind and nature, it not only prevents us from seeing out; it also blocks a view from outside in*».¹⁸

Esta divergencia se vuelve insostenible. ¿Desde qué paraje podemos dar cuenta confiable de lo que es? Cuestionar nuevamente si la razón o los sentidos devuelve a los ya superados debates modernos. Hoy en día, la balanza se desequilibra hacia el terreno empírico, necesitando una comprobación que brinde los datos que justifican la

16 René Descartes, *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses*, AT, IX17.

17 Hedda Hassel Mørch, *Non-physicalist Theories of Consciousness*, 4. «Algunos pueden dibujar la conclusión del solipsismo, la perspectiva que ninguno es consciente excepto uno mismo» (traducción del autor).

18 Donald Davidson, «*Three Varieties of Knowledge*», 207. «La independencia lógica de lo mental trabaja igualmente en otra dirección. No hay una cantidad de conocimiento del mundo externo que implica la verdad acerca de los trabajos de una mente. Si hay una barrera lógica o epistémica entre la mente y la naturaleza, esta no solo nos previene de ver afuera; también bloquea la visión de afuera hacia adentro» (traducción del autor).

existencia de los sucesos que acontecen en la realidad, aspecto que otorga la experiencia cuantificable y medible. La razón se constituye como el promotor de los estatutos nomológicos que certifican lo empírico. Al ser incompatible una comprobación de cualquier otro aspecto que no entre en estos parámetros (como pasa con las otras mentes), se empieza a considerar los reduccionismos fisicalistas: como un objeto creado por la función intelectual, de carácter ilusorio y fruto de las ontologías de la ficción,¹⁹ es decir, *als ob*²⁰ (como si) fuera real, no siéndolo.

Una de las respuestas que se ha propuesto para dar carácter de real a lo mental constituye el denominado *argument from analogy* (argumento desde la analogía). Ante la pregunta sobre cómo es posible evidenciar que los seres a nuestro alrededor, los cuales se mueven, hablan y caminan, piensan y sienten, aduciendo así que poseen un carácter mental (expresado en este caso en las emociones), se puede contestar: «*First, they have bodies like me, which I know in my own case, to be the antecedent condition of feelings; and because, secondly, they exhibit the acts, and outward signs, which in my own case I know by experience to be caused by feelings*».²¹

Con ello, se puede adecuar la proposición para demostrar cómo la mente se considera plural y presente en múltiples seres a través de una analogía de inferencia, la cual llega a sus conclusiones por postulados de semejanza que siguen las leyes del *modus ponens*: si tiene sentimientos, entonces tiene una mente; y si tiene sentimientos, entonces tiene mente, *i.e.*, siguiendo la notación simbólica: $((p \rightarrow q) \wedge p) \rightarrow q$.²²

Sin embargo, el argumento de la analogía corresponde con un examen epistemológico y, a opinión de Nagel, otros son los caminos que la reflexión debe tomar sobre las otras mentes: «*The interesting problem of other minds is not the epistemological problem, how I can know that other people are not zombies. It is the conceptual problem, how I can understand the attribution of mental states to others. And this in turn is really the problem, how I can conceive of my own mind as merely one of many examples of mental phenomena contained in the world*».²³

Este posicionamiento invita a concebir de qué manera uno puede tener noción certera de su mentalidad, dado el gran número de fenómenos de carácter mental que constituyen la realidad y

19 Matti Eklund, «*Fiction, Indifference, and Ontology*», 557.

20 Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, XIII.

21 John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 191. «En primer lugar, tienen cuerpos como yo, que sé en mi propio caso son la condición antecedente de los sentimientos; y porque, en segundo lugar, exhiben los actos y signos externos que, en mi propio caso, sé por experiencia que son causados por sentimientos» (traducción del autor).

22 Si p, entonces q; y p; entonces q.

23 Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, 19. «El problema interesante de las otras mentes no es el problema epistemológico, es decir, cómo puedo saber que otras personas no son zombis. Es el problema conceptual, es decir, cómo puedo entender la atribución de estados mentales a los demás. Y éste, a su vez, es realmente el problema, es decir, cómo puedo concebir mi propia mente como meramente uno de los muchos ejemplos de fenómenos mentales contenidos en el mundo» (traducción del autor).

que se dan simultáneamente, aunque con distintas características, en las otras mentes. Al hacer esta reflexión, salta a flote la importancia de evitar cualquier tipo de solipsismo, en especial, el conceptual *solipsism*²⁴ (solipsismo conceptual), el cual considera exclusivamente la existencia propia. Una reflexión de la propia mentalidad y su conceptualización incorpora que existan otros individuos que tengan, simultáneamente, estados mentales como el mío.

Al haber expuesto el problema de las otras mentes, se puede apreciar dónde radican las dificultades de aceptación y los criterios que nublan la resolución absoluta. Sin caer en realismos ingenuos, tampoco es viable un escepticismo radical y esto lleva a analizar de qué manera es posible acercarse al ámbito de las otras mentes. Puesto que el terreno empírico no me permite descubrir estos derroteros, es necesario otro tipo de aproximación, menos pragmática y más racional. Es aquí donde el aporte de la filosofía analítica se suma en el análisis y donde, al vincularse con la filosofía de la religión, presenta propuestas viables que muestran las posibilidades que a simple vista no son apreciadas en el mundo.

DIOS Y LAS OTRAS MENTES

Tras esta exposición, es oportuno secundar una aseveración que permite posicionar la convergencia entre los dos temas hasta ahora presentados: «*the analogical argument for other minds strongly resembles the teleological argument for the existence of God*». ²⁵ Este argumento teleológico es considerado por Kant como «el más antiguo, el más claro y el más apropiado a la razón humana común. Él anima el estudio de la naturaleza, del mismo modo que él mismo deriva de ella su existencia y recibe con ello siempre nueva fuerza». ²⁶ La fuerza constitutiva de su estructura radica en que es el único de los tres argumentos clásicos sobre la existencia de Dios (el ontológico, el cosmológico y el teleológico) que se justifica paralelamente en el principio del mundo natural y en el reconocimiento de la necesidad de un diseñador inteligente. Hume también alude a este argumento haciendo una comparación entre la maravillosa facultad humana de diseñar, idear e inventar maneras de transformar su entorno, con la multiplicidad y variedad de formas y atributos que la misma naturaleza posee: «*Since therefore the effects resemble one another, we are led*

24 Anita Avramides, *Other Minds*, 257.

25 Plantinga, *God and Other Minds*, 245. «El argumento analógico para las otras mentes se parece fuertemente al argumento teleológico de la existencia de Dios» (traducción del autor).

26 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 623, B 651. «*Der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat un dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst endekt hätte, und erweitert unsere Naturerkenntnisse durch den leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip ausser der Natur ist*» (original del alemán).

*to infer, by all the rules of analogy, that the causes also resemble; and that the autor of nature is somewhat similar to the mind of man; though possessed of much larger faculties, proportioned to the grandeur of the work, which he has executed».*²⁷

Esta equiparación constituye un aporte significativo para considerar la analogía y que ambos ámbitos, la mente humana y el intelecto divino, pueden ser racionalmente concordantes (además de las pretéritas menciones que justifican la capacidad pensante como un atributo que surge en los seres humanos a *imago Dei*). Analizando el argumento humeano, Plantinga llega a la conclusión de que «*therefore probably the autor of the universe is an intelligent being*». ²⁸ Al ser un autor inteligente, se derivan el cúmulo de cualidades que corresponden con el quehacer del pensamiento, i.e. la capacidad cognitiva, analítica, creativa y productiva. El mundo natural, por su parte, dependiendo su constitución probable de un autor inteligente, se convierte desde este argumento en la patente de la capacidad divina del diseño y, de ahí, se deriva la paralela necesidad de la existencia divina como creador.

Sin embargo, aquí es donde entran los retos del discurso. Pues se puede aducir una argumentación de tipo *non sequitur* donde la conclusión de la existencia de Dios no se sigue de las

proposiciones precedentes, i.e. que la naturaleza probablemente tenga un creador inteligente no implica que Dios sea *necesariamente* el creador inteligente. Este tipo de posiciones incita las displicencias al argumento teleológico, regresando al impulso de justificar por medio de comprobaciones más fehacientes, de carácter científico y empírico, por ejemplo, aquello que existe en la realidad, siendo Dios un ente a negar al no poseer cualidades que puedan ser percibidas y, con ello, examinadas y analizadas según los métodos de comprobación empírica.

Sin embargo, ante la posibilidad de que el argumento teleológico sobre la existencia de Dios se vea comprometido, otros problemas filosóficos, que se esquematizan en líneas similares de demostración, sirven para dar cuenta de la validez de esta propuesta. Aquí es donde entra el argumento de las otras mentes, en especial, la *analogical position* (posición analógica), la cual indica que «*one cannot determine by observation that someone else is in some mental state or other; neither are proposition ascribing mental states to others incorrigible for anyone*». ²⁹ Con esta perspectiva sale a flote la comparación, pues, si bien las otras mentes no son comprobables, hay atributos derivados que permiten aducir la existencia de las otras mentes (como se mencionó en el capítulo precedente) y a pesar de que

27 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 143. «Así pues, como los efectos se parecen entre sí, nos vemos obligados a inferir, por todas las reglas de analogía, que las causas también se parecen; y que el autor de la naturaleza es algo similar a la mente del hombre; Aunque poseía facultades mucho mayores, proporcionales a la grandeza de la obra que había ejecutado» (traducción del autor).

28 Plantinga, *God and Other Minds*, 97. «Por lo tanto, probablemente el autor del universo es un ser inteligente» (traducción del autor).

29 Plantinga, *God and Other Minds*, 192. «No se puede determinar por observación que alguien más se encuentra en un estado mental u otro; tampoco son incorregibles para nadie las proposiciones que atribuyen estados mentales a otros» (traducción del autor).

la rectificación del estado mental de otro individuo se da exclusivamente a partir de una visión personal, individual y no compartida, la conclusión lógica del análisis lleva a aseverar la existencia de otras mentes. Es por ello que, usualmente, el problema de las otras mentes no es una inquietud que se aborde con notoria dubitación, infiriendo (tanto en la vida cotidiana como en las discusiones académicas) y se aduce que todos los seres humanos poseen los atributos mentales.

Como se ha reiterado, es indescifrable conocer el contenido mental de otros individuos y, si bien es comprobable la ejecución funcional del cerebro y los impulsos eléctricos que en él acontecen, no es prudente deducir de la funcionalidad el contenido y aducir que, por haber una ejecución neuronal se conoce con especificidad el tipo de pensamiento que se posee. Aquí se daría otra vez una *falacia non sequitur*. ¿Por qué, entonces, permitir esto con el problema de las otras mentes y no con el problema de la existencia de Dios? Puesto que si ambos son empíricamente improbables: (a) o es racional concluir que ambos no existen, puesto que el conocimiento empírico no es capaz de justificar la existencia de estas entidades o (b) es racional concluir que, aunque el conocimiento empírico no es capaz de justificar la existencia de estas entidades, ambas existen. Esta segunda respuesta puede tener un corolario: (c) siendo equiparables, aducir la existencia de una implica aducir la existencia de la otra.

Plantinga hace aquí una distinción fundamental en la que lógicamente yerran quienes arguyen a favor de la primera respuesta (a): «*There is a difference, in general, between failing to observe the presence of A's and observing the absence of A's*». ³⁰ Puesto que no se dan las condiciones *óptimas* para la comprobación, se llega con presunción a esta primera respuesta. Desafortunadamente, la racionalidad está obligada a hacer conclusiones pese a la naturaleza de sus fallos. Pero, en sentido contrario, al considerar la segunda propuesta (b) se aduce las limitantes de nuestro sentido de comprobación y la razón dirige a la consideración de la posibilidad (por no decir) de su existencia. Así es lógicamente razonable identificar que la conclusión por la existencia de las otras mentes constituye simultáneamente una conclusión por la existencia de Dios. Como identifica Wisdom, ³¹ puesto que hay hechos en la naturaleza que apoyan a la idea de que los otros seres tengan atributos mentales, también se puede argüir que los hechos de la naturaleza apoyan la idea de un ser supremo creador. Esto es la validez del argumento teleológico, donde sus postulados cobran mayor amplitud al ser considerados desde otras cuestiones de naturaleza distinta, empero, de estructuración similar.

30 Plantinga, *God and Other Minds*, 248. «Hay una diferencia, en general, entre no observar la presencia de A y observar la ausencia de A» (traducción del autor).

31 John Wisdom, «*Gods*», 187.

Todo este argumento deja ver cómo el problema de la existencia de Dios se ha tratado como un enigma epistemológico: la cuestión por el conocimiento de la naturaleza de Dios, sus atributos, su forma de presentarse en el mundo, etc. Estos discursos son los que llevan a un sinnúmero de argumentaciones irresolutas y de difícil demostración. Sin embargo, tomando el análisis de Nagel expuesto con anterioridad, si se hace un vuelco para buscar otro tipo de planteamientos, los cuales se distancien de las típicas e insatisfactorias reflexiones, se puede postular a Dios como un *problema conceptual* y, parafraseando a Nagel, *cómo yo puedo entender la atribución de Dios en los otros y en el mundo*. Esto invita a escudriñar con nuevas miradas y dar cuenta de las amplias posibilidades que Dios mismo nos deja entrever en los recovecos de la naturaleza, los cuales dejan ver no solo su misterio y magnificencia, sino también su latente existencia.

LA EXISTENCIA QUE SE ATISBA DESDE LA PLURALIDAD

Indagar por la existencia de Dios se abre entonces a nuevas posibilidades con los derroteros que la *filosofía analítica de la religión* dibuja, considerando el valor lógico racional que una creencia tiene. Desde este tipo de análisis, muchos fenómenos pueden identificarse, los cuales simultáneamente caen en estas disyuntivas concepciones sobre su existencia o no existencia; sin embargo, son tomados con superficialidad y considerados como parte de nuestra realidad debido a la necesidad de su carácter ontológico. Aquí el ejemplo de las otras mentes se patentiza sobremanera conveniente, ya que considerar su no existencia implicaría

caer en escepticismos, subjetivismos extremos y solipsismos absolutos. No queriendo dar cuenta de este tipo de discursos, el problema se deja irresoluto y se consideran los efectos del argumento analógico como una prueba fehaciente de la comprobación de la pluralidad mental. Aquí, la experiencia personal toma mucha relevancia y más cómo la comparación (que deviene en analogía) sirve para universalizar ciertos estatutos individuales y considerarlos en los demás. Si estas propuestas son válidas desde este tópico, es plausible paralelamente considerar estas posiciones con el argumento de Dios. El argumento analógico se vuelve aquí más amplio y logra ver cómo, si aducimos la existencia de entes ontológicamente no materiales, donde la superveniencia de sus efectos constituye la validación de su existencia, el argumento teleológico prueba la existencia de un ente supremo, inteligente y creador.

De esta manera, el camino de la reflexión filosófica sigue entrelazándose con el problema de Dios y, pese a los avances tecnológicos y los posicionamientos esquivos a las discusiones teológicas, el problema sigue siendo perentorio. Mientras no se encuentre una respuesta absoluta, las puertas de las posibilidades estarán presentes y permitirán seguir haciendo filosofía de la religión de una manera tan novedosa, como los muchos avances que el resto de las ciencias presenta. Es ahí donde la fe y los terrenos teológicos adquieren nuevamente relevancia y, de la mano de la ciencia y la filosofía, se podrán apreciar con mayor luminiscencia las respuestas al misterio divino.

Bibliografía

- Avramides, Anita. *Other Minds*. London: Routledge, 2001, 257.
- Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth and Logic*. 2.^a ed. Nueva York: Dover Publications, Inc., 1952.
- Baker-Hytch, Max. «Analytic Theology and Analytical Philosophy of Religion: What's the Difference?». *Journal of Analytic Theology*, vol. 4 (2016).
- Chalmers, David. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Descartes, René, *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses*. Paris: Flammarion, 1992.
- Eklund, Matti. «Fiction, Indifference, and Ontology». *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXI, n.º 3, November (2005).
- Hasker, William. *Analytic philosophy of religion. En The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Editado por William J. Wainwright, 421-446. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Hassel Mørch, Hedda. *Non-physicalist Theories of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Nueva York: Thomas Nelson and Sons LTD, 1947.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt del Meno: Meiner Verlag, 1998. Lewis, David, *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell, 1973.
- Meixner, Uwe. *Modalität. Möglichkeit, Notwendigkeit, Essenzialismus*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann GmbH, 2008.
- Mill, John Stuart. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 1979, 191.
- Moore, George Edward. «A Defense of Common Sense». En *Philosophical Papers*. Londres: George Allen & Unwin LTD, 1959.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Oppy, Graham. «Analytic Philosophy of Religion». *Saudi Journal of Philosophical Studies*, n.º 2 (2021).
- Perilli, Lorezno. *Logos. Theorie und Begriffsgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.

- Plantinga, Alvin. *God and Other Minds*.
A Study of the Rational Justification
of Belief in God. Ithaca: Cornell
University Press, 1967.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*.
Michigan: Wiliam B. Eermans
Publishing Company, 1977.
- Russell, Bertrand. *Why I am not Christian*.
Nueva York: Simon and Schuster,
1957.
- Vaihinger, Hans. *Die Philosophie des Als-*
Ob. Leipzig: Felix Meiner Verlag,
1922.
- Wisdom, John. «Gods». *Proceedings of the*
Aristotelian Society, New Series,
vol. 45 (1944-1945).
- Wisdom, John, John Langshaw y
Alfred Jules Ayer. «Symposium:
Other Minds». *Aristotelian Society*
Supplementary Volume, 20, n.º 1
(1946).



este texto está protegido por una licencia
Creative Commons 4.0



Orazio Gentileschi, *Dánae y la lluvia de oro*, circa 1621-1623.
(Imagen de dominio público cedida por el Getty Museum Collection).

