



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL AUTOCONOCIMIENTO: UNA REVISIÓN A NUESTRO MAPA DE
CREENCIAS COMO DISPOSICIONES**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

NADIA MARIANA VILLEGAS LÓPEZ

ASESOR DE TESIS

DR. RICARDO VÁZQUEZ GUTIÉRREZ



México, D.F., a 23 de noviembre de 2012.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Sonia, Raúl y Olmo;
Porque en todo lo que soy
está siempre presente
su enorme apoyo, amor y ejemplo.*

*A Timonel;
por acompañarme y ayudarme
a guiar mi barco
con vista a las estrellas.*

*A mis amigos,
porque la mejor filosofía que conozco
es la prodigada en el ejercicio de la amistad.*

*A toda mi familia;
con la esperanza de que
las ideas aquí expresadas
puedan contribuir
a la armonía.*

AGRADECIMIENTOS.

Quiero dedicar un especial agradecimiento a mi tutor, el Dr. Ricardo Vázquez. Primero que nada, por el tiempo que dedicó a este trabajo, pues sé que en tiempos modernos es un bien escaso y codiciosamente resguardado. También quiero agradecerle el ayudarme a esclarecer mis propias ideas, así como nutrirlas de sus observaciones, comentarios y discusiones críticas. Agradezco finalmente responsabilidad, el trabajo en equipo que hicimos para elaborar esta tesis, y su amistad forjada durante este proyecto.

Agradezco también al Dr. Alberto Mora, al Lic. Alfonso Vázquez, a la Dra. Leticia Flores Farfán y al Mtro. Luis Patiño Palafox por la lectura de este trabajo, sus aportaciones y comentarios críticos; además de las esclarecedoras clases que de ellos recibí, que ampliaron mi perspectiva de la filosofía.

ÍNDICE

I. Introducción	6
I.1 Antecedentes del Autoconocimiento.	9
I.2 El objetivo de esta tesis.	15
I.3 Estructura del trabajo.	17
I.3.1 El planteamiento del problema en Bacon y Spinoza.	17
I.3.2 Herramientas epistémicas útiles para responder al problema.	20
I.3.3 La hipótesis: metodología y claridad en el autoconocimiento.	21
I.3.4 La finalidad del conocimiento de sí.	24
II. Capítulo Primero o uno.	27
II.1 Bacon y Spinoza, una misma problemática: la condición inicial.	27
II.2 Las respuestas de Bacon a la problemática condición inicial.	42
II.2.1 El método de Bacon para estudiar el objeto y sus limitantes para solucionar el problema de la condición inicial.	42
II.2.2 El autoconocimiento en la filosofía de Bacon.	43
II.3 La respuesta de Spinoza a la problemática condición inicial.	45
II.3.1 El conocimiento de los cuerpos por medio de las ideas adecuadas.	45
II.3.2 La razón y su papel en el Autoconocimiento.	49
II.3.2.1 Cuestiones preliminares a la teoría del autoconocimiento en Spinoza (parte1): ¿es la creencia una cuestión de voluntad?.	50
II.3.2.2 Cuestiones preliminares (parte 2): La creencia en Spinoza.	53
II.3.3 La propuesta del Autoconocimiento en Spinoza.	57
III. Capítulo dos: Marco teórico necesario para la claridad del Autoconocimiento.	70
III. 1 La creencia como ocurrencia.	71
III. 1. 2 Dificultades de la versión de la creencia como ocurrencia.	74
III.2 La creencia como disposición.	78
III.2.1 Objeciones a la definición de Braithwaite.	84
III.3 La crítica y propuesta de Villoro.	88
III.3.1 La creencia y su diferencia específica con otras disposiciones.	93

III.4 Conclusión de la discusión Price-Villoro: La definición de la creencia que integraremos a la comprensión del autoconocimiento.	98
III.5 La creencia y su relación con la Voluntad.	103
III. 5.1 La creencia, la voluntad y las razones para creer.	105
III.5.2 ¿De qué manera intervienen los motivos, las emociones y la voluntad en la adopción de una creencia?.	113
III. Capítulo tres: Desarrollo de una propuesta para el autoconocimiento y su metodología.	120
III. 1 La inconsciencia de nuestras propias creencias.	121
III.2 El método: ¿cómo “traer a la consciencia” las creencias que no reconocemos poseer?.	125
III.2.1 Una posible dificultad para este método.	128
III.3 ¿Cómo cambiar una creencia?.	132
III.3.1 El cuestionamiento de las razones.	136
III.3.2 ¿Cómo puedo distinguir entre las <i>razones</i> que <i>efectivamente</i> poseo, de las que sólo <i>aparento</i> tener?.	145
III.3.3 Técnicas para contrarrestar los sesgos cognitivos.	150
III.4 El autoconocimiento en nuestros días.	156
III.4.1 El Modelo de Observación sin Mediación.	158
III.4.2 El Modelo del Sentido Interno.	160
III.4.3 El Modelo de Transparencia.	163
III.4.4 El Modelo de Racionalidad.	166
III.4.5 El Modelo del Compromiso.	167
V. Capítulo 4. La Finalidad del Autoconocimiento.	169
V.1 La problemática epistémica.	171
V.2 El modo de vida del <i>padecer</i>	177
V.3 El modo de vida <i>activo</i>	184
V.4 Conclusiones Finales.	190
Bibliografía.	198

I. Introducción

El presente trabajo se centrará en dos cosas referentes al autoconocimiento: una propuesta para caracterizarlo y la elaboración de una *metodología* para llevarlo a cabo. En cuanto a la caracterización, nos interesa proponer una manera de comprender el autoconocimiento que integre el concepto de la *creencia* como *disposición*, (defendido principalmente por Luis Villoro y H.H. Price), al carácter primordial de la antigua concepción de conocimiento de sí, (estudiada principalmente en la filosofía de Spinoza). Dicha caracterización permitirá elaborar un *método* para lograr el autoconocimiento que hemos planteado. Será de gran importancia para este trabajo describir tanto *qué* entendemos por autoconocimiento, como también el *cómo* podemos llevarlo a cabo. Esto último debido a que el enfoque que distinguirá esta investigación es el de la epistemología; en la medida en que nuestro trabajo se enfoca en los componentes epistemológicos del autoconocimiento, a saber, las creencias. Consideramos que sin una metodología *clara*, que muestre la *viabilidad* del autoconocimiento propuesto, la práctica del mismo queda tan sólo como una exhortación e invitación jamás llevada a término.

La caracterización del autoconocimiento que elaboraremos en este trabajo pretenderá rescatar los rasgos primordiales que caracterizaban la práctica del conocimiento de sí en la antigüedad. El autoconocimiento, anteriormente, tenía como finalidad última lograr una *transformación en el sujeto*. La necesidad de buscar dicha transformación consistía en que ésta ofrecía una solución a lo que se ubicaba como una problemática de capital importancia. En este trabajo llamaremos a dicha problemática la *condición inicial*. Esto se debe a que la problemática consiste, en términos generales, en que todos los seres humanos partimos de una misma circunstancia que consiste en que vemos el mundo de manera parcial, sesgada o incompleta. Y que esta manera de ver el mundo nos conduce, invariablemente, a una manera de vivir fuertemente empobrecida y reducida a los modos de actuar y sentir permitidos por dicho modo de ver el mundo, es decir de manera pasiva y heterónoma. Aunado a esto, la manera sesgada e incompleta por medio de la cual percibimos el mundo, no es algo de lo que tengamos conocimiento, ni control. De ello se sigue que también se nos escape el control de nuestro modo de vida, ya que una cosa se sigue de la otra.

Ahora bien, el autoconocimiento era una práctica que quería, principalmente, dar solución a esta problemática condición inicial, a la cual, todos estamos por igual sujetos. Nosotros queremos elaborar una propuesta acerca del autoconocimiento que siga esta misma línea orientada a lograr una transformación en el modo de ser del sujeto, que supere la condición inicial en la que nos vemos forzosamente imbuidos.

La concepción de autoconocimiento de la cual partimos para elaborar nuestra propuesta, como veremos, consiste en una interpretación del autoconocimiento en Spinoza, efectuada por Jonathan Bennett, que puede formularse como sigue: el autoconocimiento consiste en el conocimiento de las creencias inadecuadas que tenemos y que invariablemente nos conducen a un modo de vida que se caracteriza por el *padecer*, que tiene por finalidad lograr un cambio en dichas creencias que posibilite, a su vez, una transformación en nuestro modo de vida.

Como veremos, dicha interpretación del autoconocimiento carece de una versión explícita del concepto de *creencia*. Además, es posible que debido a dicha carencia, la interpretación se vea afectada por una falta de claridad con respecto a cómo lograr un *cambio* en nuestras creencias, y con ello, la esperada transformación en nuestro modo de vida. Debido a esto, la viabilidad de la propuesta de Spinoza, en esta interpretación, puede verse fuertemente cuestionada y reducida. Es por ello que consideramos que resultaría de gran utilidad integrar a esta interpretación del conocimiento de sí, el concepto de la *creencia como disposición*, así como un estudio más prolijo sobre el comportamiento y naturaleza de las mismas. Dicho estudio nos permitirá comprender cómo podemos conocer las creencias que tenemos y cómo podemos cambiarlas.

En éste estudio, veremos que las creencias son *hábitos* o *disposiciones* reiteradas que conllevan una cierta manera de comportarse en determinadas circunstancias, en las que nuestro obrar se ve guiado por el objeto de nuestras creencias. Al creer algo, uno considera el contenido de su creencia como parte de lo real; como algo que existe y forma parte del mundo circundante. Debido a esto, las creencias funcionan de manera semejante al modo en que funcionan los *mapas*; nos dicen qué es lo que vamos a encontrar en la realidad y cómo es que ésta está organizada. De esta forma sabemos cómo habremos de actuar, así como por qué sentimos lo que sentimos. Las creencias, al considerar su contenido como algo real, se manifiestan de tres modos distintos: en nuestras acciones, en nuestras emociones y en nuestro diálogo interno. Actuamos, sentimos y pensamos de acuerdo con lo

que consideramos que hay en el mundo. El conocimiento de nuestras creencias es necesario porque no tenemos, necesariamente, consciencia de ellas. Son disposiciones que operan en nosotros, que nos dirigen de un lado al otro y que, sin embargo, desconocemos a ciencia cierta cuáles son. Es por ello que, para poder conocer nuestras creencias habremos de comenzar por poner atención en aquello que hacemos, sentimos, y dialogamos internamente, en diversas circunstancias. El reconocimiento de una creencia tiene lugar tras una cuidadosa observación de los modos en que una creencia se manifiesta.

Ahora bien, el autoconocimiento, en la versión que estamos desarrollando, no sólo requiere del conocimiento de nuestras creencias, sino de un *cambio* en las mismas. Cómo podemos lograr este cambio es algo de lo que ocupará buena parte de este trabajo. La claridad que pretendemos lograr en la propuesta de un *método* que se dedique a esto, se deberá al estudio que hagamos del comportamiento de la creencia. Trataremos de dejar en claro qué aspectos de la creencia pueden ser sometidos al arbitrio de la voluntad y cuáles no. De igual manera, habremos de señalar que adoptamos las creencias que adoptamos, de acuerdo con un proceso que parece ser parcial, viciado, lleno de puntos ciegos, y determinado por una consciencia selectiva de la información a través de la cual las creencias se forman. Dichos señalamientos podrán mostrarnos que las creencias, al ser cuestionadas -no de buenas a primeras, sino de acuerdo con ciertos pasos-, pueden dismantelar las creencias que forman el entramado de nuestra visión del mundo. Dicho cuestionamiento aprovechará las deficiencias originadas por el proceso de adopción de una creencia, que hemos señalado como lleno de vicios. Ofreceremos, también, ciertas técnicas para contrarrestar los *sesgos cognitivos* que nos conducen a organizar la realidad del modo en como lo hacemos. De esta forma, estaremos equipados para ofrecer una metodología que sirva a una concepción del autoconocimiento que hemos retomado y modificado en lo que respecta a la claridad de los conceptos que conlleva. Dado todo lo anterior, el autoconocimiento equivaldría a introducir una modificación en nuestro mapa de creencias entendidas como disposiciones, tras el reconocimiento de las creencias que verdaderamente operan en mí. Esto, con la finalidad de ofrecer una superación de lo que hemos llamado la *condición inicial*.

En la siguiente sección veremos con más detalle cuál será la estructura del trabajo y la demostración de nuestro argumento. Comenzaremos haciendo un recuento de la interpretación que estamos dando de la antigüedad y de las razones por las cuales tomamos,

como punto de partida, los rasgos del autoconocimiento que nos interesa rescatar. Así como los motivos que nos mueven a este interés.

I.1 Antecedentes del autoconocimiento.

Podemos ubicar el oráculo de Delfos, como una de las primeras formas en las que se plasmó en la cultura Occidental, el sabio y conocido consejo del *gnothi seauton* o “conócete a ti mismo”. Sócrates, en su momento, retomó esta noción que provenía de la religión griega¹ y con enorme insistencia trató de hacerle ver a los aristócratas del esplendor griego, la importancia de tomarse muy en serio esta cuestión. Sin embargo, cabe resaltar, que la idea que Sócrates transmitía en sus conversaciones con otros jóvenes atenienses, no era exactamente la misma noción que se encontraba en Delfos.

En el libro de Michel Foucault² *La hermenéutica del sujeto*, el autor desarrolla un estudio muy interesante sobre la evolución de este precepto. En dicho libro, se señala que la idea de “el *gnothi seauton* no tenía en su origen el valor con el que más adelante se le revistió”³ cuando fue retomado por la filosofía. De hecho, según el rastreo histórico que Foucault llevó a cabo, el sentido original del “conócete a ti mismo” era una expresión mucho más simple y hasta burocrática de lo que podríamos imaginar. La belleza del significado filosófico no estaba todavía contenida en la frase que se leía en el oráculo delfico. Este último, en realidad, se limitaba a advertir una serie de normas, recomendaciones o consejos, que no debía olvidar aquél que acudía a consultar el oráculo⁴.

Así, un consejo como el de “nada en exceso” que puede resonar como principio de una importante reflexión ética, en realidad, tenía una finalidad mucho más práctica⁵ y concreta: su intención no era otra que la de recomendar elaborar pocas y sucintas preguntas al oráculo. Lo mismo sucedía con el principio de ‘conócete a ti mismo’. Su significado original, de acuerdo con Foucault⁶, era una advertencia que recordaba al consultante su lugar en la jerarquía cósmica, es decir, que no era más que un simple mortal y no un dios.

¹ Michael Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 18-19

² *Ibid.*, p. 50.

³ *Ibid.*, p. 18

⁴ *Ídem.*

⁵ *Ibid.*, p. 19

⁶ *Idem.*

De esta manera, el que acudía al oráculo debía considerarse dentro de estas limitantes, y evitar, a la hora de pedir o esperar algo de los dioses, pretensiones que no le pertenecían.

Según el estudio de Foucault, este era el sentido del término en tanto que todavía no había sido apropiado por la filosofía. Más tarde, el concepto fue variando sus significaciones e implicaciones. Ahora bien, según el mismo estudio, los filósofos adoptaron esta idea, y la circunscribieron dentro de otra idea más general que es la de la *epimeleia heautou*⁷ o “inquietud de sí mismo”. Esta noción tampoco nació de la filosofía. Sócrates la retomó de una tradición que ya existía, en la que el concepto tenía un sentido muy diferente. Pertenecía a la tradición de la aristocracia espartana, y manifestaba un privilegio económico, político y social⁸. Sócrates parece haberse apropiado también de esta idea y haberla introducido en la reflexión filosófica.

La idea de ‘ocuparse de sí’ o ‘preocuparse de sí’ consiste, en sus rasgos generales, en la tarea desinteresada y útil para el ciudadano y la ciudad⁹, de ocuparse de uno mismo a través de distintas prácticas y ejercicios. Prácticas con las que se logra deshacerse de los malos hábitos y las opiniones falsas que nos han inculcado. De esta manera se cumplía una función combativa, formativa, y curativa, que tenía por resultado el dominio de sí mismo, la liberación del individuo, o bien, de manera más general, alguna forma de transformación del sujeto. La noción de *epimeleia heauton*, se puede entender como:

Una actitud general, una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. La *epimeleia heautou* es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo [...] es también una manera determinada de atención, de mirada, [...] de trasladar la mirada desde el exterior, lo otros, el mundo, etcétera, hacia ‘uno mismo’. La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa a lo que sucede en el pensamiento [...] designa una serie de acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, y se transforma y transfigura [...] por ejemplo, las técnicas de meditación, de memorización del pasado, las técnicas de examen de conciencia, las técnicas de verificación de las representaciones a medida que se presentan en la mente, etcétera.¹⁰

⁷ *Ibid.*, p. 46

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰ *Ibid.*, p. 28 - 29.

La inquietud de sí, por tanto, se refiere a una serie de prácticas que uno ejerce sobre sí mismo, que modifican nuestro modo de ser inicial o usual. Es una actitud que nos lleva a estar persistentemente atentos a lo que nos afecta y nos conmueve, a las cosas que hacemos durante el día, además de a las representaciones que nos hacemos de las cosas, de las opiniones que tenemos de ellas, así como de la razón de porqué tal cosa nos afecta de tal modo. Es un trabajo del sujeto sobre sí mismo, del que él mismo es responsable, que le provocará en términos más generales, ser diferente a como era en un inicio.

La noción se fue nutriendo, diversificando y modificando a lo largo de muchos siglos, enanchándose de acuerdo con el caudal de la escuela que en ese momento le diera forma. Recorrió distintos periodos de la historia de la filosofía que van desde Sócrates y Platón¹¹, pasando por epicúreos¹² y estoicos¹³, continuando en el periodo cristiano¹⁴, hasta llegar al siglo XVII¹⁵ aproximadamente, cuando empezó a modificarse la idea esencial que permitía una continuidad entre los distintos periodos. En realidad no podemos establecer un corte tajante que nos indique que a partir de cierta fecha, las relaciones entre el sujeto, la verdad y el conocimiento cambiaron. “La separación, el apartamiento, fue un proceso lento, cuyo origen y desarrollo hay que ver, más bien, por el lado de la teología.”¹⁶

Así pues, a pesar de las variaciones que esta práctica sufrió a lo largo de la historia de la filosofía, podría decirse que había algo en común a todas estas variantes. Este rasgo común a todas las variaciones históricas, según Foucault, es lo que permite identificar un mismo seguimiento en tiempos no precisamente continuos. Esta noción común de la *ocupación de sí* abarcó más o menos desde la Antigüedad griega hasta llegar a emparar algunos autores de la Modernidad en la que destacan filósofos como Spinoza,¹⁷ o incluso, ciertas nociones de la ética Kantiana.¹⁸ La razón de meter en un mismo saco a autores que

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

¹² *Ibid.*, p. 24; 113.

¹³ *Ibid.*, p. 25; p. 151.

¹⁴ *Ibid.*, p. 315.

¹⁵ *Ibid.*, p. 41

¹⁶ *Ibid.*, p. 41

¹⁷ *Ídem.* “En Spinoza el problema del acceso a la verdad estaba ligado, en su misma formulación, a una serie de exigencias que concernían al ser del sujeto: ¿en qué y cómo debo transformar mi ser mismo de sujeto? ¿Qué condiciones debo imponerle para tener acceso a la verdad, y en qué medida ese acceso medará lo que busco, esto es, el bien soberano, el soberano bien? Se trata de una cuestión realmente espiritual.”

¹⁸ *Ídem.*

parecerían pertenecer a otro periodo distinto es que algunos, principalmente Spinoza¹⁹, conservan la manera en que se entendía el conocimiento de sí en la Antigüedad.

A través de este largo periodo de tiempo, *ocuparse de sí* significaba hacer algo con respecto a sí mismo. Lograr a través de ciertas prácticas un cambio específico que le permitiera al sujeto adquirir la verdad, la cual tenía el peculiar efecto de lograr una *transformación*²⁰ en el modo de ser del sujeto. La idea que reinaba era que *para adquirir conocimiento o acceder a la verdad, no se podía acudir sin más a la búsqueda del mismo* ya que el sujeto no se hallaba listo para ello. *Necesitaba hacer una reforma en su interior* que le permitiera acceder a la verdad buscada con el conocimiento. *De otro modo, la verdad no podía ser adquirida*. Foucault contrasta este rasgo esencial del periodo Antiguo y de la Modernidad temprana con la concepción adoptada aproximadamente desde la plena expresión de la Modernidad hasta la fecha. Dicho contraste se expresa del modo siguiente:

Si se define la espiritualidad como la forma de prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, es capaz de transfigurarlo y salvarlo, diremos que la edad moderna de las relaciones entre el sujeto y la verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es no es capaz de salvarlo.²¹

Como pudimos ver en la cita anterior, con la plena Modernidad comienza otra etapa. Otra manera de entender las relaciones entre la verdad, el conocimiento y el sujeto. La aproximada continuidad de la que veníamos hablando se rompe porque las relaciones entre los conceptos que tratamos se ven radicalmente modificadas. Anteriormente se entendía que un sujeto necesitaba una cierta reforma y cambio importante en su estructura para poder acercarse a la verdad. La idea de permanecer tal y como se es y poder, a pesar de ello, adquirir cierto conocimiento, era simplemente impensable²². En su *condición inicial*, el sujeto *no podía acceder al conocimiento*²³. Había que realizar ciertas prácticas, ciertos ejercicios o disciplinas,²⁴ que modificaran al sujeto y le permitieran ver las cosas con verdad. Estas disciplinas eran el foco de atención del conocimiento de sí, o mejor dicho, de la *epimeleia heauton* que veníamos conociendo. Tales prácticas tenían como efecto que,

¹⁹ *Ídem*.

²⁰ *Ibid.*, p. 40.

²¹ *Íbid.*, p. 38.

²² *Ibid.*, p. 40.

²³ *Ídem*

²⁴ *Ibid.*, p. 60

una vez que la verdad era comprendida, el sujeto no podría permanecer igual, algo debía transformarse en él. Pro su parte, la adquisición del conocimiento, (concretamente, el conocimiento de sí o mejor dicho, la ocupación de sí), ponía en entredicho la totalidad del sujeto, su estructura y modo de ser completos.

Ahora bien, tal como vimos, más o menos a partir de la Modernidad plena la cuestión cambió. La filosofía contemporánea, es heredera de este cambio. La forma académica en la que se imparte hoy en día parece haber descuidado esto que constituyó en algún tiempo una de sus prácticas esenciales. Es verdad que actualmente se siguen haciendo trabajos teóricos con respecto al autoconocimiento pero, su objetivo principal (señalar que existe una indeseada “condición inicial” y cuidarse del modo de vida que ésta conlleva, provocando consecuentemente una *transformación* en el modo de ser del individuo), no es ya el mismo. Más adelante²⁵ hablaremos de cómo se circunscribe este proyecto dentro de las posturas recientes con respecto al conocimiento de sí. Por ahora, cabe recalcar que las teorías actuales del autoconocimiento se centran en la discusión acerca de si el sujeto tiene o no un acceso privilegiado²⁶ a sus propias estados mentales, o bien, en si es posible²⁷ tener una percepción “interna” de sí mismo, entre otros temas semejantes. De modo que, si bien la temática continúa, el énfasis y enfoque con los que se ubica ya no son los mismos. El “aspecto de la iluminación, [...] el momento de la transfiguración de un sujeto por el ‘efecto de contragolpe’ de la verdad que él conoce sobre sí mismo, y que estremece, atraviesa y transfigura su ser, todo eso ya no puede existir.”²⁸

Decíamos pues que, en la actualidad, la filosofía y la manera en la que se transmite, así como el objetivo que se pretende cumplir con ella, son radicalmente distintos. Sabemos, no sólo por lo que filósofos como Nietzsche²⁹, Schopenhauer,³⁰ o algún otro, hayan dicho al respecto sino porque lo vivimos en carne propia, que la filosofía se ha vuelto predominantemente académica y, con frecuencia, sólo se dedica a una serie de repeticiones o interpretaciones de interpretaciones de lo que los pensadores más antiguos reflexionaron en su momento. Tal como se dan las cosas, lo fundamental parece consistir en reunir una

²⁵ Vid. Capítulo 3, última sección.

²⁶ Cf. Jordi Fernandez, ‘Privileged Access Naturalized’. *The Philosophical Quarterly*, pp. 352–72.F.

²⁷ Vid. Fred Dretske, ‘Introspection’, *Proceedings of the Aristotelian Society*, pp. 263–278

²⁸ M. Foucault, *op.cit.*, pp. 37.

²⁹ Vid. Friederich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp.182; 190.

³⁰ Vid. Arthur Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación Vol.I.*

serie de citas que mejor apoyen la interpretación que uno tiene que decir con respecto a un tema, o más específicamente, a un concepto.

La filosofía se encuentra, en buena medida, desvinculada de sus efectos prácticos tanto en la sociedad como en la vida del individuo que la practica. De esta manera, no es de extrañarse que haya perdido valor para la gente que no se dedica a estos asuntos. En efecto, los no iniciados en la filosofía se preguntan con frecuencia de qué sirve aprender todas esas teorías filosóficas que se han elaborado a lo largo de la historia. Y es que algunas veces parece un sin sentido acumular conceptos y reflexiones que no se ve claramente cómo se relacionan con lo que nos importa *vitalmente* tanto como grupo, o bien, como individuos. Me parece también, que cuando se ha hecho la pregunta de para qué hacer filosofía, se ha respondido con la necesidad o la urgencia de hacer evidente su conexión con la *praxis social*, es decir, *colectiva*. Así pues, como ese camino ya ha sido elaborado numerosas veces, me parece que no tiene caso sumar otra respuesta que apunte hacia el mismo lado.

Más bien, a mi modo de ver, resulta igualmente útil preguntarse qué puede hacer la filosofía por el individuo que la estudia o la practica. ¿En qué se conecta con las cuestiones que le interesan vitalmente?, ¿qué es lo que hace la filosofía *en mí*?, ¿cómo interviene en mi vida particular? Porque si acaso la filosofía participa en mi vida mediante la acumulación y claridad de conceptos que ahora tengo y que antes no tenía, puede ser que esto no sirva más que para engrandecer la vanidad del erudito.

Y he aquí que resulta apropiado haber utilizado la palabra “engrandecer”; pues tal vez se entienda mejor por ahí el cuestionamiento que ahora hago. Es decir, *¿de qué manera puede la filosofía, hoy en día, engrandecernos o hacernos mejores?*; *¿cómo podemos crecer, es decir, ir más allá de lo que somos mediante la práctica filosófica?*; *¿cómo es que la filosofía contribuye a modificar las relaciones que tengo con mi mundo circundante, con las otras personas, sobre todo?*; o bien, *¿cómo es que contribuye a modificar mis relaciones conmigo mismo, es decir, la manera en la que me suelo comportar, en la que suelen alterarse mis emociones?* Me parece que la dimensión, hoy en día descuidada por la filosofía, del “cuidado de sí”, pretendía atender a estas cuestiones. Desde el cambio apuntado por Foucault, en lo que refiere a la manera de entender las relaciones entre el sujeto, la verdad y el conocimiento, la filosofía ha perdido una de sus actividades y objetivos fundamentales.

I.2 El objetivo y la estrategia a seguir en este trabajo.

Ahora bien, el objetivo de esta tesis es *rescatar la importancia de esta visión del autoconocimiento como una práctica esencialmente transformadora* que tuvo su mayor desarrollo en la Antigüedad y en la temprana Modernidad. Hay que rescatar esta práctica, para rescatar a su vez una de las dimensiones fundamentales de la filosofía: la de formar individuos libres, autónomos y fuertes; que sean capaces de crear relaciones igualmente libres con otros seres humanos. Entendiendo libre como la ausencia (en la medida de lo posible) de todo condicionamiento y dirección inconsciente de mis actos y sentimientos con respecto a lo que me rodea. Ya ahondaremos, en el capítulo 4, sobre este asunto.

Para lograr este objetivo no desarrollaré un seguimiento *histórico* de lo que fueron estas prácticas. Puesto que el problema es que la filosofía *actualmente* no incluye el autoconocimiento, o mejor dicho la ocupación de sí, como parte de sus actividades fundamentales, (en el sentido de un cambio en la condición inicial del individuo, que produce una transformación y un cuestionamiento de la estructura interna del mismo), me gustaría, antes que volver la mirada hacia el pasado, encontrar que en los mismos planteamientos de la filosofía contemporánea se encuentra el mismo problema al que el autoconocimiento quería dar solución. Mejor aún, que las aclaraciones conceptuales que se manejan en la filosofía *reciente*, concretamente en la epistemología, tienen mucho que aportar al planteamiento, a su definición y método, del conocimiento u ocupación de sí desarrollados en la Antigüedad y la Modernidad temprana.

Cuando me refiero a la “filosofía contemporánea” estoy apuntando concretamente a las aportaciones que pueden brindar los conceptos tratados en la epistemología de Braithwaite, Frank Ramsey, H.H. Price, Luis Villoro, entre otros. *Aunque ninguno de estos autores trate el tema del autoconocimiento*, me parece que podemos apoyarnos en la claridad conceptual que ellos brindan, para desarrollar de manera fructífera el tema del autoconocimiento y su metodología. Concretamente, en el material que ellos ofrecen con respecto a la creencia como disposición; así como la manera en que éstas operan, se justifican y se relacionan con la conciencia. Más adelante entenderemos cómo es que estos conceptos se relacionan con el tema del autoconocimiento en la Modernidad Temprana.

Mi intención es mostrar la manera en la que un desarrollo filosófico y otro, de periodos distintos, pueden coincidir y elaborar una sola propuesta. Si integramos la

problemática y los planteamientos de la Antigüedad que giran en torno a la ocupación de sí, a los planteamientos de la actualidad en materia de epistemología, y vemos de qué manera pueden prestarse ayuda mutuamente de modo que se complementen, podemos entender la vigencia de una práctica ya perdida. *La revaloración de la importancia del conocimiento de sí de acuerdo con el enfoque que este tenía en la Antigüedad, se entenderá cuando comprendamos de qué manera se integra a las reflexiones recientes. O bien, cuando comprendamos de qué manera da sentido a una serie de conceptos recientes que pueden encontrar lugar y utilidad en una práctica como la que señalamos. De esta forma, la importancia del autoconocimiento puede ser recuperada, no sólo como una invitación a releer el pasado, sino como una exhortación a investigar, hoy en día, lo que la filosofía contemporánea puede aportar al señalamiento de un problema aun vigente pero ya olvidado.*

De acuerdo con esta perspectiva, mi estrategia será distinta a la de solo remitirnos a la filosofía Antigua y a los inicios de la Modernidad. La manera en la que procederé será otra que la de volver a escudriñar la propuesta y versión de *cada* Escuela de la Antigüedad, comparando sus diferencias y jerarquizando entre una y otra según una interpretación. Más bien, *retomaré* lo que, según Foucault, fue común a todas las Escuelas de la Antigüedad prevaleciendo incluso en los comienzos de la Modernidad. Me refiero al *rasgo característico que permaneció en la historia* a lo largo de todas sus variantes³¹: la noción de que el sujeto, tal cual es, no puede acceder a la verdad, pero que ésta, es capaz de transformarlo.

I.3 Estructura del trabajo

I.3.1 El planteamiento del problema en Bacon y Spinoza

Puesto que el objetivo del trabajo no es detenerse en una perspectiva histórica, ya anuncié que no procederé a modo de revisión de cada uno de los distintos periodos. Sin embargo, no por ello podemos dejar ausente la conexión con el pasado. Aunque no me detenga en *todos* y cada uno de los nichos que antaño acogieron la práctica de la ocupación de sí, sí habré de explicar más a fondo cómo era que se entendía este tema. Entonces, será

³¹Vid. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 38

necesario señalar en qué consistía la problemática que nos ocupa y cómo se le daba respuesta. Así, podremos entender cómo es que la filosofía reciente puede aportar al pasado, y a su vez, nutrir sus propias investigaciones.

A este respecto, me parece que existen dos filósofos que pueden explicar muy bien la problemática *condición inicial* a la que el conocimiento de sí pretende dar solución. Ambos autores son prolijos en detallar dicha situación y en evaluar las consecuencias que esta condición provoca en nosotros. Ambos serán nuestra conexión con el pasado de manera que éste esté presente a pesar de que no estarlo de manera completa, o sea, en el desarrollo total de sus transformaciones históricas. Estoy hablando de Francis Bacon y Baruch Spinoza. Elegí a estos dos filósofos entre todos los representantes de esta situación porque, por un lado, conservan los rasgos esenciales de la práctica del conocimiento sí tal y como hemos visto que se entendía; y por otro, porque se esforzaron en darle a sus planteamientos un detallado desarrollo *epistémico* que diera cuerpo y forma a su armazón teórico. Y es que las aportaciones que la filosofía contemporánea puede integrar a la discusión en cuestión, se dan precisamente en el ámbito de la *epistemología*. Más concretamente, en la epistemología que estudia la naturaleza de la creencia.

Sin embargo, antes de explicar cómo es que los postulados recientes contienen una problemática similar a la de antaño y pueden ayudar a la misma, cabe aclarar en qué consiste aquella de tiempo atrás. Es por ello que en el capítulo uno, comenzaré por remontarme a la filosofía de Bacon y Spinoza. Explicaré en dicho capítulo cómo es que ambos están proponiendo métodos distintos para dar respuesta a una misma cuestión: la ya mencionada “condición inicial”.

Para estos filósofos, hay un problema en la manera usual en la que el hombre percibe las cosas y se relaciona con ellas. Este problema se caracteriza porque uno “percibe mal el mundo”, con lo que se quiere decir que no lo percibe de manera fiel y transparente, sino que uno “mezcla su propia naturaleza” en la percepción que se tiene de las cosas. Veremos que, para Bacon por ejemplo, toda percepción viene mediada por los “ídolos del entendimiento”. Y, por otra parte, de acuerdo con Spinoza, diremos que la primera caracterización que tenemos del mundo pertenece al “primer género de conocimiento”, el cual nos dice más de “nuestra propia naturaleza” que de la “naturaleza de las cosas”. Tanto Bacon como Spinoza describen pues, una situación similar.

Ahora bien, estas ideas de Bacon y Spinoza, parecen decir implícitamente que se puede percibir el mundo de manera fiel y transparente. Es posible que estos autores hayan estado de acuerdo con esta idea implícita, pero yo me distanciaré de los términos tan absolutos en los que se impone. No diré que una vez superada esta condición inicial, podemos entonces, comprender de manera fiel y transparente el mundo. Es muy probable que no veamos el mundo tal cual es, o la verdad absoluta sobre el mismo, una vez librados de los “ídolos”. Sin embargo, sí apoyaré que sin ellos podremos tener una visión más completa y neutra de la realidad, que cuando nos veíamos manipulados y controlados por ellos.

Por otro lado, también estudiaremos cómo es que, particularmente en la filosofía de Spinoza, esta forma inicial de acercarnos al mundo, (la de la condición inicial previa a toda reflexión), tiene una consecuencia importante en la *manera de vivir* que se deriva de ella, y que es identificada por el carácter *pasivo* con que se responde a los sucesos del mundo. Esta condición inicial mengua o *empobrece* nuestra forma de existir en el mundo. La limita a las formas de reaccionar que vienen determinadas por nuestras “disposiciones particulares”. Restringe nuestra libertad a un mero *reaccionar*, insuficiente para la plena realización de un ser humano. *El conocimiento de sí contribuiría a remediar esta situación*, transformando nuestra manera de ser, llevándonos de esta primera forma en la que somos *pasivos*, a una forma donde somos *activos, autónomos, conscientes y libres* de decidir nuestra manera de responder a las circunstancias que se nos presentan.

El sujeto que ha pasado por el autoconocimiento, ya no responde de la manera en que estaba prevista por su “naturaleza particular” o por las “disposiciones de su cerebro”. Al ser capaz de *reconocer* que las cosas se le presentan como un “efecto” de su propia naturaleza, puede revertir este efecto y transformarlo en uno más acorde con la dirección que *conscientemente* quiere darle a sus movimientos. Así pues, analizaremos en este capítulo primero en qué consiste el conocimiento de sí en Spinoza. Veremos que tiene una intención terapéutica que pretende ayudar a que el sujeto *padezca* menos las situaciones que vive. Señalaremos la forma en la que el autoconocimiento pretende ofrecer una solución a este modo de vida y a la condición inicial que le da lugar.

Para ello, nos detendremos en la interpretación que Hampshire y Bennett ofrecen para comprender la propuesta de Spinoza acerca del conocimiento de sí. Dicha concepción puede resumirse a grandes rasgos *como una forma de traer a la consciencia las ideas*

inadecuadas que un sujeto tiene y que le hacen padecer, con la finalidad de examinarlas y cambiarlas por unas más adecuadas. Interpretación en la que, como veremos, según Bennett, “idea” puede ser entendida o equiparada con “creencia”. Conservaremos a lo largo de este trabajo esta interpretación de Spinoza, pero le daremos un marco teórico que logre superar ciertas limitantes presentes en su propuesta. Además, mediante este marco teórico podemos elaborar una nueva propuesta que, si bien tendrá como raíz la de Spinoza, será mucho más sólida y robusta. Es ahí donde comenzará nuestra aportación, en el desarrollo de una propuesta metodológica más efectiva y viable.

Retomando la interpretación de Bennett y de Hampshire que mencionamos en el párrafo anterior, diremos que Spinoza elabora una propuesta acerca del autoconocimiento, *que adolece de ciertas imprecisiones teóricas y metodológicas, como se podrá ver cuando profundicemos en dicha interpretación.* La propuesta de Spinoza se nos aparecerá como atractiva pero poco efectiva. Lo anterior puede provocar que la atención y valoración del conocimiento de sí que ahí se propone, se disperse. Como veremos, la filosofía de Spinoza carece de cierta claridad teórica en relación al tema de este trabajo, que, de tenerla, haría de su propuesta algo más viable y efectivo. Dicha ausencia de claridad, como veremos, consiste en que la versión del autoconocimiento de Spinoza tiene un estrecha relación con el conocimiento de nuestras creencias, y con el cambio que podamos lograr en ellas. El problema radica en que tal definición no presenta claridad en aquello que estamos entendiendo por creencias, así como en la manera en que podemos lograr un conocimiento y un cambio de las mismas. Sin tales aclaraciones, la propuesta de autoconocimiento que estamos tratando, se presenta de una manera muy confusa como para ser llevada a la práctica y ser tomada en serio. Necesitamos, para rescatar la intuición fundamental de esta propuesta, optar por una *definición explícita y más abarcadora de la creencia.* Una definición que nos ayude a averiguar cómo podemos lograr un conocimiento y un cambio en las mismas.

En resumen, el problema a tratar en esta tesis, dicho en términos más concretos, es que partimos de una indeseada *condición inicial* a la cual se le quiso dar salida mediante una propuesta del autoconocimiento que resultó limitada en ciertos aspectos teóricos, susceptibles de ser desarrollados desde nuevos conceptos.

I.3.2 Herramientas epistémicas útiles para responder al problema

Decía más arriba que es en este punto donde comienza la aportación de esta tesis. Mi trabajo será revitalizar un enfoque ya olvidado y desarrollar nuevos planteamientos que

puedan nutrir a ambos periodos de la filosofía. Para ello, estableceré la conexión con la filosofía reciente. Aclararé cómo es que el planteamiento de Spinoza, puede ser desarrollado de una manera más fructífera mediante los recursos conceptuales de la epistemología actual.

En el capítulo 2 explicaré ciertos conceptos de la epistemología reciente que nos ayudarán (en el capítulo 3) a desarrollar una propuesta para una metodología efectiva para el conocimiento de sí. Dicha metodología pretenderá rescatar la noción primordial del autoconocimiento en el periodo antiguo, esto es, la transformación del individuo mediante la reflexión filosófica. Será pues, en este segundo capítulo donde introduzca una serie de herramientas teóricas recientes que nos permitirán fortalecer las limitantes presentes en el cuerpo teórico de la propuesta de Spinoza.

Así, en el capítulo 2 integraré la claridad conceptual que encontramos hoy en día con respecto a la definición y al comportamiento de nuestras creencias, que era precisamente el tema donde habíamos localizado ciertos problemas. Así, detallaré la versión de la creencia como *disposición* descrita por vez primera por Braithwaite, y posteriormente, por muchos más entre los que destacaré a Frank Ramsey, H.H. Price y Luis Villoro. Aclararé como es que ésta versión de la creencia como *disposición* puede resultar mejor que la versión anterior de la creencia (y que Spinoza parecía defender, aunque no de manera explícita).

A su vez, describiré cómo es que las creencias se relacionan con la consciencia y con la voluntad, de tal manera que podamos comprender cómo ocurre o puede ocurrir el cambio entre nuestras creencias. Con respecto a este punto, de la posibilidad o imposibilidad de cambiar nuestras creencias, Spinoza dejaba en claro que las creencias no dependían de la voluntad y que, por tanto, no podíamos recurrir a ella para lograr un cambio. Sin embargo, la postura de Spinoza requería de un cambio en las creencias, y no se veía como lograrlo. Nosotros permaneceremos en esta misma línea: diremos que las creencias no se encuentran bajo el dominio de la voluntad. Sin embargo, a diferencia de Spinoza, nosotros explicaremos cómo podemos lograrlo; no solo mencionaremos, (como hizo Spinoza), la necesidad de efectuar dicho cambio.

Así pues, el capítulo 2 tendrá que finalizar dejando claros los siguientes 3 puntos:

1. La explicación de *la creencia como disposición* y las razones que destacan esta versión frente a la anterior.
2. La manera en la que las creencias se relacionan con nuestra *consciencia*.

3. La manera en la que las creencias se relacionan con la Voluntad y con *alguna otra forma de provocar un cambio en su contenido*.

Una vez reunidos estos puntos, tendremos suficientes elementos para recuperar la idea de “traer a la consciencia las creencias inadecuadas que tenemos, para examinarlas y cambiarlas de ser necesario” pero, desde una perspectiva más sólida. Así, daremos un desarrollo diferente a esta noción mediante las aportaciones teóricas añadidas, logrando mediante esta nueva perspectiva una propuesta más eficaz y contundente.

I.3.3 La hipótesis: metodología y claridad en el autoconocimiento

Una vez que hemos expuesto las herramientas que hemos recientemente adquirido, tendremos que mostrar lo que ahora podemos hacer con ellas y que antes no nos era permitido. Sólo mediante el añadido de estos nuevos recursos podremos decir, en el capítulo 3, *que adoptando la interpretación de la creencia como disposición en lugar de entenderla como ocurrencia, como anteriormente se entendía, sería posible articular un método para traer a la conciencia las creencias que realmente se poseen, así como una metodología que nos permita ver claramente cómo lograr un cambio en el contenido de nuestro mapa de creencias*. Es en esto donde radica la propuesta de la tesis, en la aportación de una metodología más clara y eficaz, al desarrollo de una propuesta sobre el conocimiento de sí, que recupere los rasgos característicos de la Modernidad temprana, la cual a su vez, continúa bajo la misma línea característica de la Antigüedad.

Dada la definición de la creencia como disposición, que ya para ese entonces debimos haber detallado, sabremos de qué diferentes maneras se manifiestan nuestras creencias. Sabremos entonces, que para conocerlas debemos poner atención en los comportamientos, emociones y opiniones recurrentes, que se desatan en nosotros al estar en diversas situaciones.

También, en este mismo capítulo tercero, tendrá que quedar claro, pues nos detendremos buena parte en ello, de qué manera habremos de cambiar las creencias inadecuadas que tenemos. Veremos que, si bien el cambio de nuestras creencias no se da de manera *voluntaria*, sí puede darse mediante el *cuestionamiento de las razones* que justifican, *de manera subjetiva*, nuestras creencias. Esto lo lograremos exponer, porque en

el capítulo segundo, habremos visto que no podemos creer algo simplemente por creerlo; y que aunque nuestro querer, o nuestros deseos puedan intervenir en el proceso de deliberación por el que damos por aceptada una creencia, sabremos que *sin razones para creer, por más que uno quiera, no se podemos hacerlo*. De este modo, vemos que son las razones la condición sin la cuál la creencia no tiene lugar. Estas razones, no son razones incontrovertibles y sólidas, necesariamente. Por el contrario, con frecuencia suelen ser razones muy débiles a ojos de otros, pero, para *el punto de vista particular y subjetivo de quien las adopta, le son suficientes* para dar por verdadera cierta cuestión. Así, diremos en este capítulo tercero, que para poder cambiar una creencia habremos de cuestionar la estructura en la cual se sostiene.

Sabremos, a su vez, que es posible lograr este cuestionamiento de nuestras creencias, puesto que ellas se formaron a través de un proceso viciado y lleno de *puntos ciegos*, es decir, a partir de una *consciencia que selecciona* entre todo lo real, algunos datos parciales que concuerdan con nuestras creencias y experiencias previas. Esto lo detallaremos mediante las aportaciones de Travis y Aronson, principalmente, en su libro *Mistakes were made (but not by me) Why we justify foolish beliefs, bad decisions, and hurtful Acts*. Tendremos pues, un conocimiento de cómo funcionan estos sesgos o puntos ciegos, que se asemejan mucho a los descritos por Bacon en los “ídolos” del entendimiento.

Con respecto a lo anterior, para contrarrestar el dominio que dichos puntos ciegos ejercen en nuestra percepción, brindaremos el consejo que Susan Kodish y Bruce Kodish,³² retomando a Popper, aconsejan hacer. Éste consiste a revertir la *tendencia usual* que altera nuestro percibir, obligándonos a buscar en vez de aquello que confirma nuestras creencias, aquello que más bien las contradice. Es decir, aquellas excepciones en donde la regla no se cumple, o aquellos contraejemplos que contradicen la norma. Todo esto nos ayudará a entender *cómo podemos cambiar nuestras creencias*, cuando lo requiramos.

Ahora bien, uno de los principales obstáculos para el conocimiento de sí, es que al descubrir que tenemos ciertas creencias que no nos es cómodo aceptar que poseemos, intentaremos negarnos a aceptarlas arguyendo ingeniosas astucias intelectuales, que aparentan que tenemos ciertos conocimientos que en realidad no tenemos. Así, para negarnos a reconocer ciertas creencias recién descubiertas, nos defenderemos

³² Vid. Susan.P. Kodish y Bruce I. Kodish, *Drive Yourself Sane Using the uncommon sense of General Semantics*, pp. 41,42

adjudicándonos un conocimiento bien argumentado de ciertas nociones que niegan o contradicen las creencias recién descubiertas.

Para resolver esta cuestión, propondremos la diferencia entre lo que llamaré “la actitud sofista” y la “actitud socrática”, que nos permitirá sortear algunos obstáculos que impiden el cuestionamiento de las propias creencias. Apegándonos al método y a la diferencia entre “actitud socrática” y “actitud sofista”, que explicaré en este capítulo, podremos evitar caer en la trampa de una ignorancia que se hace pasar por conocimiento, o bien, de que ignoramos aquello que decimos conocer bien.

Así pues, el capítulo 3 tendrá que finalizar habiendo dejado en claro que:

1. no somos conscientes de nuestras propias creencias, entendidas como disposiciones.
2. Una metodología clara para traer nuestras creencias al nivel consciente del reconocimiento.
3. Una metodología clara para efectuar un cambio en el contenido de nuestro mapa de creencias que gobierna nuestros modos de ser, es decir, nuestros modos de sentir, pensar y actuar.

Finalizaré este capítulo con una sección dedicada a ubicar cómo es que nuestra propuesta metodológica se inserta en el contexto de otras versiones del autoconocimiento. Destacaremos las similitudes y diferencias con los modelos principales del autoconocimiento en nuestros días.

I.3.4 La finalidad del conocimiento de sí.

Finalmente, en el capítulo 4, me dedicaré a exponer *la finalidad del autoconocimiento*. La finalidad del mismo, no variará de los planteamientos que vimos al retomar a Spinoza. Consistirá en *ofrecer una solución a la condición natural o inicial* en la que nuestra percepción de las cosas se ve alterada y que tiene una consecuencia importante en nuestro modo de vida. Desarrollaré cómo es que esta misma finalidad puede ser lograda mediante los términos actuales de creencias como disposiciones y lo que al respecto hemos visto.

Ahora, dado que esta cuestión no variará, será importante hacer notar de qué manera esta condición inicial (detallada en el capítulo uno al analizar la filosofía de Bacon y

Spinoza), puede plantearse de manera similar en los términos más recientes de la creencia como disposición. Será, entonces, necesario *hacer explícita la equiparación entre una filosofía y otra*.

Así, expondré de qué manera podemos volver a plantear la problemática de la Antigüedad y la Modernidad temprana, pero, desde un rubro y enfoque distintos. De esta forma, las aportaciones de Price, Villoro, Ramsey, Aronson, etc., encontrarán un sentido diferente. Dicho sentido, si bien no viene planteado *explícitamente* por ellos mismos, sí puede ser equiparado si abordamos ambos periodos de la filosofía. De esta forma veremos cómo, sin saberlo, la filosofía reciente puede estar acercándose a los planteamientos de la antigüedad que parecen estar algo desvalorizados. Además de estar ofreciendo posibilidades y aportaciones útiles a su comprensión del autoconocimiento.

Ésta equiparación entre una problemática y otra será más o menos como sigue. Como habíamos visto, la condición inicial consistía en que el sujeto, tal como es, no puede acceder a la verdad. Esta afirmación, mostraremos en este último capítulo, sigue siendo verdadera desde los postulados recientes de la epistemología contemporánea. Su verdad se puede comprender desde la perspectiva de la creencia como disposición y su relación con la consciencia. Como habremos visto en el capítulo 2, nuestras creencias obvian o ignoran muchas de las evidencias que contradicen el resto de nuestras creencias ya arraigadas, es decir, nuestra visión del mundo. Al obviar dichas evidencias, de manera natural, estaremos diciendo que el sujeto de manera natural, no puede acceder a la verdad. Puesto que acceder a la verdad, implicaría tomar en cuenta las ignoradas evidencias.

Por otro lado, tal como hemos venido planteando que se entendían las relaciones entre el sujeto, la verdad y el conocimiento desde la antigüedad hasta la modernidad temprana, el conocimiento, decíamos, puede transformar al sujeto. Para equiparar este planteamiento antiguo con los términos recientes de la epistemología, diremos que el conocimiento de las propias creencias puede alterar el comportamiento, las emociones y las formas de evaluar de un sujeto, esto es, que el autoconocimiento puede lograr la transformación mencionada. Esto se debe a la estrecha relación que tienen las creencias con nuestro comportamiento. Esta relación se debe a que las creencias que tenemos, proyectan su contenido como parte de la realidad circundante. Así, nosotros actuamos, sentimos, valoramos y pensamos, conforme se nos presenta la realidad a través de nuestro mapa de creencias. Cambiar nuestros

presupuestos tiene importantes repercusiones en nuestro modo de ser. Cambiar nuestro mapa de creencias, es cambiar, desde la raíz, la razón que nos hace ser como somos.

Una vez hecho explícita la similitud de problemáticas y planteamientos entre una filosofía y otra, podremos detallar la finalidad del autoconocimiento. Ésta continuará siendo la de lograr una transformación de sí mismo, puesto que es la dimensión que queremos recuperar para la práctica filosófica. Sin embargo, dicha finalidad se entenderá desde las aportaciones de autores más recientes. Para ello explicaré, retomando a Kodish y Kodish, de qué manera puede el cambio y reconocimiento de nuestras creencias, *transformar* nuestra forma de ser y nuestras relaciones con los conocidos que tenemos. Veremos que la transformación lograda ocurre de manera *fluida y sin necesidad de someternos de manera coercitiva a ningún deber moral*. La autonomía lograda por esta vía, se logra a través de la comprensión y no de la obligación moral.

Así, dado que uno sencillamente no es el mismo, (uno se ha transformado después del conocimiento de sí), y no tiene la misma forma de apreciar, ver, actuar y sentir; no tiene por qué comportarse igual a como lo hacía antes. Simplemente, pierde sentido. Lo anterior será señalado para contrarrestar la autonomía o libertad logradas mediante el conocimiento de sí que abordamos en el trabajo, con la autonomía o libertad que se propone en la moral del deber kantiana³³.

Después de todo este desarrollo podremos darnos cuenta cómo es que dos periodos de la filosofía tan distintos pueden complementarse entre sí. Veremos, en esta última parte, que el concepto de creencia como disposición, y la manera en que ésta se comporta, pueden ser ordenados en un sentido diferente: el sentido que les da el haber encontrado, en los postulados recientes, las problemáticas de antaño. Ni Villoro, ni Price, ni Ramsey hablan del autoconocimiento. Sin embargo, los elementos teóricos que ofrecen tienen mucho que aportar a este respecto. Si podemos encontrar que sus planteamientos pueden ordenarse en dirección a la problemática que el autoconocimiento pretende solucionar, podríamos darle un nuevo giro y una nueva dirección a la investigación epistémico. Tal fue lo que nosotros pretendemos hacer.

De esta forma, el autoconocimiento puede ser revalorado en la actualidad. La problemática y la solución que éste plantea pueden ser analizadas desde una perspectiva

enriquecedora cuando se logran ver desde una óptica más reciente. *La filosofía contemporánea, no puede olvidarse de promover la práctica del conocimiento de sí, puesto que la urgencia de la misma se puede ver desde sus mismos términos.* De esta forma, habremos cumplido con nuestro objetivo.

II. Capítulo Primero.

II.1 Bacon y Spinoza, una misma problemática: la condición inicial.

Esta sección pretende dejar en claro el aspecto problemático de nuestro modo de percibir usual, a saber, que “tal como es, el sujeto no puede acceder a la verdad,”³⁴. La razón de abordar esta cuestión, es que el autoconocimiento en la interpretación que queremos recuperar, tiene por objetivo principal lograr una transformación en el sujeto, que le libere de su situación primigenia. Comenzaremos pues, a averiguar lo que Bacon y Spinoza entendieron por dicha situación.

Ambos autores proponen un nuevo método: una reforma del entendimiento; es decir, una forma diferente de conocer el mundo a partir de la cual lo interpretamos. Los caminos sugeridos son, casi podríamos decir, opuestos. Bacon pule y revoluciona la vía inductiva a la manera del investigador de la naturaleza; mientras que Spinoza, camina por la vía deductiva a la manera del matemático, que parte de definiciones y axiomas hacia proposiciones más complejas, y cuya verdad se sigue de estos.

Sin embargo, no es el tema de este trabajo el sumergirnos en los distintos métodos y sus diferencias. Sí lo es, en cambio, el destacar que ambos filósofos vieron la necesidad de encontrar un nuevo método *para salir del modo de percibir natural* que, claramente veían, no proporcionaba más que confusión y hasta esclavitud, en el caso de Spinoza. ¿En qué consiste este modo de percibir “natural”?

Para Bacon, el sujeto tal como es, es decir, en su modo de percibir usual determinado por su condición histórica y social, no es capaz de verdad. Bacon, le llamó *ídolos* a los prejuicios que, a manera de impedimentos inherentes al ser humano y su circunstancia, obstaculizan su interpretación de la naturaleza. Su intención al explicarlos y clasificarlos era que, “prevenidos los hombres, se pongan en guardia contra ellos en los límites de lo posible.”³⁵

³⁴ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p.38

³⁵ Francis Bacon, *Novum Organum*, aforismo 38.

En contra del isomorfismo aristotélico, Bacon, afirma que ningún hombre es un espejo fiel de su realidad; por el contrario, “El entendimiento humano es con respecto a las cosas, como un espejo infiel, que, recibiendo sus rayos, mezcla su propia naturaleza a la de ellos, y de esta suerte los desvía y corrompe.”³⁶

A esta circunstancia específica Bacon le llamó “ídolos de la tribu”. Tanto para él como para Spinoza, en el modo de percibir más básico, más irreflexivo, más común y más inconsciente, al captar un objeto, uno no simplemente lo capta tal y como éste es sino que lo percibe “mezclando su propia naturaleza a la de ellos”. Pero, el detalle importante es que *no solemos notar esta mezcla, no somos conscientes de ella*, sino que creemos que estamos tratando con las cosas tal y como éstas son; cuando en realidad, estamos tratando con ellas tal y como son *cuando están mezcladas con nuestra naturaleza*. Y al decir con “nuestra naturaleza”, no se está refiriendo únicamente a manera de género, apuntando con ello a los seres humanos en general; sino también, a nuestra naturaleza particular, la de cada quien como individuo único e irrepetible, con su muy particular historia, circunstancia y modo de ser.

Este modo de percibir o de conocer el mundo no es el único modo que hay, pero, es el modo del cual necesariamente partimos y, por lo tanto, es el modo más “natural” o más “primario” de conocer y de acercarnos a los objetos y a las demás personas. Spinoza, por su parte, le da el nombre de *imaginación* o *primer género de conocimiento* a esta forma de percibir, que se entiende del siguiente modo: “Una imaginación es una idea por la que el alma considera una cosa como presente y que revela más bien la constitución del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior.”³⁷

Vemos pues, el parecido que hay entre la idea de Bacon y la de Spinoza. Para Spinoza, de manera similar a la planteada por Bacon, cuando el alma considera una cosa como presente en la realidad, *ésta es incapaz de distinguir su propia constitución, mezclada e incluida en su concepción de la cosa que tiene presente*. Esto, decía, es el *primer género de conocimiento* o imaginación, según Spinoza. Y puede ser equiparado con los “ídolos” presentes en la filosofía de Bacon, de los cuales ya mencionamos al menos uno. A otro grupo de ellos, Bacon, los englobó bajo el nombre de “los ídolos de la caverna”, los cuales consisten en lo siguiente:

³⁶ *Ibid.*, aforismo 41

³⁷ Baruch Spinoza, *Ética*, Libro IV, Prop. IX, demos.

Todo hombre independientemente de los errores comunes a todo el género humano, lleva en sí cierta caverna en que la luz de la naturaleza se quiebra y es corrompida, sea a causa de disposiciones naturales particulares de cada uno, sea en virtud de la educación y del comercio con los otros hombres, sea a consecuencia de las lecturas y de la autoridad de aquellos a quienes cada uno reverencia y admira, ya sea en razón de la diferencia de las impresiones, según que hieran un espíritu prevenido y agitado, o un espíritu apacible y tranquilo y en otras circunstancias; de suerte que el espíritu humano, tal como está dispuesto en cada uno de los hombres, es cosa en extremo variable, llena de agitaciones y casi gobernada por el azar.³⁸

De esta forma, la educación que recibimos, las autoridades que respetamos, el trato que hemos tenido con otros hombres, y la manera en que se impresiona nuestro carácter; modifican o “corrompen” nuestra forma de entender y ver las cosas que tenemos presentes. A lo que se refieren este tipo de ídolos es a cómo nos afectan ciertas cosas que ha la larga van conformando el “mundo interno” de cada uno. La “caverna” es precisamente este mundo interno.

Concebimos las cosas, no tal como son, sino tal y como se ven al ser *modificadas por estas disposiciones particulares* que cada quien adquirió de manera *azarosa*. Uno no eligió la tradición en la que nació, ni el carácter que tuvo, ni las relaciones y tratos que llegó a tener con otros, ni la admiración con la que uno se ve influenciado por las autoridades políticas, éticas, científicas, familiares; tampoco eligió tener esta experiencia y no otra. El espíritu humano está pues, “gobernado por el azar”.

Ésta también es una característica importante en el primer género de conocimiento de Spinoza. El primer género de conocimiento tiene lugar cuando formamos imágenes a partir de “experiencias vagas”, “fortuitas”, o “mutiladas”, que no son otra cosa que experiencias que obtenemos de manera azarosa. “Hay la percepción que tenemos por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no es determinada por el entendimiento, sino que se llama así porque surge casualmente; y, como no tenemos ningún otro experimento que la contradiga, se nos ofrece como algo incommovible.”³⁹

³⁸ F. Bacon, *op.cit.*, aforismo 42

³⁹ Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, [19], II.

Imaginemos cierto individuo que siempre se ha rodeado de personas violentas, de ambientes tensos y de crítica, de tratos ofensivos o aprovechados, y no ha tenido otro tipo de experiencias. Otro en cambio, ha tenido la experiencia de ambientes creativos, nutritivos, propositivos, tranquilos. El hecho de que ambos hayan tenido estas experiencias y no otras *es algo casual*. Y esta casualidad ha provocado que se aprecien ciertos aspectos de las cosas y no otros. Se formarán un criterio, un juicio o una imagen de las cosas a partir de estas experiencias *parciales y azarosas*. *Ellos formarán una imagen, desde el efecto azaroso que dichas experiencias produzcan* en su forma de ser.

Bacon, por su parte, también habla de las experiencias vagas que poco ayudan a ver claramente. Para ambos autores constituye un problema que nuestra percepción se forme a partir del azar, puesto que, una vez formada de esta manera, deja de ser en cierto sentido dirigida por nosotros. La manera en que el azar conforma nuestra percepción de las cosas, es algo que se escapa a nuestro conocimiento. Como bien señala Bacon, las experiencias que el azar nos trajo nos impresionan vivamente a manera de hechos positivos que han quedado grabados en nuestro espíritu. De manera que a la hora de juzgar, tomamos en cuenta éstos datos y no las experiencias que no hayamos vivido pero que sabemos que están presentes; cuando en realidad, como bien apunta Bacon, habría que tomar en cuenta ambas cosas con el mismo valor. “El espíritu [...], conserva siempre una peligrosa propensión a ser más vivamente impresionado por un hecho positivo, que por un experimento negativo, mientras que regularmente debería prestar tanto crédito a uno como a otro”.⁴⁰

Es por eso que las experiencias vagas que tenemos y mediante las cuales nos formamos una imagen del mundo, nos brindan una imagen distorsionada del mundo. Estas experiencias necesitan ordenarse mediante cierto método, si queremos hallar mediante ellas, conocimiento.

Una experiencia vaga que no tiene otro objeto que ella misma, como ya hemos dicho, es un simple tanteo, más propio para oscurecer que para ilustrar el espíritu del hombre; pero cuando la experimentación siga reglas ciertas y avance gradualmente en un orden metódico, entonces se podrá esperar mayor resultado de las ciencias.⁴¹

⁴⁰ F. Bacon, *op.cit.*, aforismo 46

⁴¹ *Ibid*, aforismo 100

Por medio de la “experiencia vaga”, tenemos a penas una “cara”, una faceta, una perspectiva incompleta de un objeto. De un objeto que tiene, por decirlo así, mil caras más que no vemos porque, no nos tocó la “fortuna”, el “azar”, la circunstancia precisa, en que muestre esas otras versiones de sí. En esta experiencia menguada las cosas siempre se nos muestran de manera incompleta, pero, eso no impide que nos formemos de ellas nociones confusas que, sin embargo, asumimos como reales e “incomovibles.” Esta parcialidad constituye todo lo real, al menos para el que vive la experiencia.

En la terminología aún clásica de Spinoza, decimos que no percibimos “nada más que accidentes, los cuales no se entienden claramente sin que las esencias sean previamente conocidas.”⁴² En el conocimiento de primer orden o conocimiento de la imaginación, conocemos el *efecto* pero no la causa; conocemos aquello que manifiesta una relación interna que no alcanzamos a percibir y de la que únicamente percibimos su expresión *incompleta*, siempre mezclando con ella nuestra propia naturaleza, nuestro modo particular de ser afectados, la “caverna” que lleva “en sí” todo hombre.

En la “experiencia vaga” no conocemos la razón o la causa del modo de proceder de un objeto, simplemente conocemos algunas de sus expresiones, manifestaciones o efectos, de manera aislada y sin entender su conexión o su ligazón; y, a partir de ello, sacamos nuestras conclusiones. Además, no solamente tenemos una experiencia mutilada y parcial de la situación debido a las pocas experiencias que tenemos, sino a que *lo hacemos sin orden, sin regla, sin el control y el cuidado de discriminar en cada situación, las razones de por qué algo se está mostrando como se está mostrando*. No sólo eso, sino que, además de percibir las o experimentarlas sin orden alguno sino tal y como el azar y las causas nos lo mostraron, además de ello, *ni siquiera absorbemos toda la información que hay en ellas* pues, resulta que *somos selectivos a la hora de procesarlas*.

⁴²B. Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, [27].

Nos referimos a que, dentro de los “ídolos”, también se encuentran todas aquellas nociones, opiniones y creencias aprendidas, que provocan que seamos *selectivos* a la hora de recopilar experiencias en la realidad. Bacon las llama los “ídolos del mercado”.

El espíritu humano, una vez que lo han reducido ciertas ideas, ya sea por su encanto, ya por el imperio de la tradición y de la fe que se les presta, vese obligado a ceder a esas ideas poniéndose de acuerdo con ellas; *y aunque las pruebas que desmienten esas ideas sean muy numerosas y concluyentes, el espíritu o las olvida, o las desprecia, o por una distinción las aparta y rechaza, no sin grave daño; pero preciso le es conservar incólume toda la autoridad de sus queridos prejuicios.*⁴³

Aquí se ve claramente la condición inicial de la que hablábamos y es el problema al cual deseo enfrentarme. Una vez que uno ha recibido cierta educación, ciertas nociones culturales y familiares; es decir, *una vez que uno se ha formado ciertas ideas confusas, la información que recibe pasa forzosamente por este filtro, seleccionando de entre todo el campo de la experiencia, aquello que es consistente con sus ideas previas, pasando desapercibida la información que no confirme nuestras opiniones preconcebidas.* No importa que haya pruebas que desmientan nuestras ideas, no importa que sean numerosas y concluyentes, Bacon señala que éstas se ven despreciadas, ignoradas y rechazadas por nuestro espíritu.

Esto que Bacon señala es muy importante, pues, podríamos pensar que tenemos ciertas creencias pero que ante determinadas experiencias que las desmientan, las abandonaremos fácilmente ya que estamos frente a una prueba que nos conduce a su rechazo. *La alerta de Bacon* es clara, él señala que no sucede así, que uno no toma en cuenta toda la información que proviene del mundo para hacer un balance racional y llegar a la conclusión más acertada. ¿Por qué? Porque los datos que desmienten, se ignoran, se olvidan, se desprecian, se tuercen o se anulan, porque no concuerdan con las creencias o ideas previas que un individuo tiene. El espíritu pues, es *selectivo y no abarca todo el campo de lo real a la hora de formar sus ideas.*

⁴³ Bacon, *op.cit.*, aforismo 46

Y no es únicamente el *entendimiento* el que lleva a cabo esta discriminación con la que se procesan los datos (tomando en cuenta, únicamente, aquellos a los que dirige su atención y a aquellos que valora de acuerdo con ciertas concepciones previas). Los *sentidos* mismos, también participan de esta atención selectiva. “Los sentidos, que dan a las cosas que les llama la atención más importancia que a aquellas que no se la llaman inmediatamente, aunque las últimas la tengan en realidad mayor que las otras. No va más allá el espíritu que el ojo.”⁴⁴

Así, la propia percepción recoge *imágenes incompletas*. Es decir, los mismos sentidos excluyen partes de la información que ofrece lo real, de acuerdo a los intereses, concepciones y formas de pensar *previas*. Repetimos aquello que apuntaba Foucault de que, “*el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad*”. No puede acceder a la verdad, puesto que para alcanzar la verdad el sujeto necesita poner atención a esas evidencias que desmienten sus prejuicios, pero sucede que el sujeto, impunemente, las ignora. Por todo ello, tal como es, en su “estado natural”, el sujeto no es capaz de verdad. Sin embargo, sobre todo en la filosofía de Spinoza, la verdad, “tal como es, es capaz de transfigurarlo y salvarlo”⁴⁵.

¿De qué lo salva? De la esclavitud, que no es otra cosa que el modo de existir, la forma de vida, que se obtiene cuando uno no ha escapado del primer género de conocimiento, cuando uno vive en el “mundo de la imaginación”, tal como Spinoza entiende “imaginación”, que no es otra cosa que tener ideas inadecuadas sobre las cosas.

Para Spinoza, los seres humanos no son libres, creen ser libres puesto que sólo consideran sus acciones, pero ignoran cuáles son las causas que los determinan a actuar de esa manera. La diferencia entre ser esclavo y ser libre se comprende al percibir la diferencia que existe entre *obrar* y *padecer*. Externamente, es lo mismo, o al menos, puede ser lo mismo. Externamente, es decir, la acción que todos podemos ver, puede darse, tanto siendo libres, como su opuesto. Lo que marca la diferencia es lo que determina esa acción. Si nos vemos determinados por cosas que concebimos confusamente, *padecemos* y somos esclavos, si por cosas que concebimos claramente, *actuamos*:

⁴⁴ *Ibid*, Aforismo 50

⁴⁵ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 38.

Una sola y misma acción puede estar asociada a cualquier imagen de cosa; y por consiguiente, podemos estar determinados a una misma y única acción tanto por imágenes de cosas que concebimos confusamente, como por imágenes de cosas que concebimos claramente.⁴⁶

Lo que diferencia un modo de proceder de otro, no es la acción misma sino el modo de efectuarla, si es libremente o no. Cuando es libremente, actuamos porque comprendemos la situación desde nuestro entendimiento, es decir, desde una comprensión que *va más allá del mero efecto que nos provoca algo* (efecto debido a las circunstancias azarosas en que se me presentó un suceso, como a la azarosa constitución desde donde interpreto, percibo y filtro la realidad). *Cuando la acción no es libre, concibo las cosas desde el lugar en el que el azar me puso*. “Ustedes no eligen la imagen de cosa a la cual vuestra acción está asociada. Esto involucra todo un juego de causas y efectos que se les escapa”.⁴⁷

Este juego de causas y efectos que se nos escapa, podríamos decir, que consiste tanto en las experiencias vagas que forman nuestra imagen de las cosas; como en los *ídolos de la tribu*, de la *caverna*, del *foro* o del *mercado*, de los que hablaba Bacon; así como los *ídolos del teatro* que no hemos mencionado, pero que constituyen la serie de prejuicios filosóficos adquiridos, que igualmente alteran nuestra percepción

. Estas “causas y efectos que se nos escapan” son todas las tendencias y predilecciones que tiene el espíritu al ser selectivo y parcial a la hora de considerar el campo de lo real, y preferir lo que está de acuerdo con su educación, con sus deseos, con la autoridad a la que respeta, con su particular constitución mental; o bien, seleccionar del campo de lo real lo que concuerda con su experiencia, es decir, con las vivencias que, por circunstancias azarosas, ha tenido la oportunidad de vivir, pero que siempre mostrarán un conocimiento incompleto y confuso, que ofrece una imagen parcial de las cosas.

El entramado de causas y efectos que se nos escapan, y que se han formado a través de un conocimiento “de oídas”, o de un encadenamiento desordenado de experiencias fortuitas por medio de las cuales entendemos confusamente los objetos externos, sin que *nosotros hayamos* tomado parte en este proceso y que tiene por resultado una imagen concreta, *formada por el azar de las circunstancias* en las que uno se vio inmerso; todo esto será determinante en nuestro *padecer* las cosas. Uno padece cuando imagina: padecemos

⁴⁶ Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 185

⁴⁷ *Ibid*, p. 221

necesariamente en la medida en que forjamos imaginaciones, o sea, en cuanto que experimentamos un afecto que implica la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza del cuerpo exterior.⁴⁸

¿Qué quiere decir que se padece? *Quiere decir que una cosa nos afecta, sin que nosotros podamos dirigir o controlar el modo en que somos afectados. Somos afectados según sea el efecto que provoque la relación entre la naturaleza de nuestro propio cuerpo con la de otro.* Este efecto en mí, se produce por la conjunción de dos naturalezas, de dos constituciones, formadas *azarosamente*. En la medida en que percibo las cosas y ésta percepción está filtrada, modificada o moldeada por mi propia constitución, (y yo desconozco esta forma en que mi propia naturaleza me presenta las cosas alteradas); en esa medida, las cosas me están afectando de un modo en el que no puse orden, *de un modo en el que no tengo control*, porque presenta las cosas *ya modificadas, ya acomodadas o amoldadas a mi propia constitución, sin que me entere de la manera en la que están siendo modificadas, y de la constitución que está formando parte de mi visión de las cosas.*

Y la cuestión principal, es que tomo por real la forma en que me veo afectado, sin ver que, al menos en parte, esa forma tiene que ver *conmigo*, y no solamente con la cosa tal como ésta es. “Todo ello muestra suficientemente que cada cual juzga las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación.”⁴⁹

El problema es justamente que “tomamos por realidades”, es decir, *no nos reconocemos en esta imagen de las cosas*. Juzgamos según “la disposición de nuestro cerebro”, que se ha dispuesto así y no de otra forma, debido a una serie de causas y azares que se nos escapan. Y, al juzgar según la disposición de nuestro cerebro, estamos combinando nuestra naturaleza con la naturaleza del cuerpo exterior, pero no somos conscientes de esta mezcla; no somos conscientes de que, nuestra interpretación sobre cómo son las cosas, está teñida por toda esta perspectiva *particular* que fue formada por una serie de experiencias que, *sin ser ordenadas correctamente*, nos dan una imagen, a partir de la cual, actuamos y somos afectados de una manera específica.

La libertad de este modo de padecer, para Spinoza, no está en que hagamos esto o lo otro. En que nos comportemos según un criterio pre-establecido y “adecuado”, o bien,

⁴⁸Spinoza, *Ética*, Libro IV, prop. II

⁴⁹*Ibid*, Libro I, apéndice.

conforme a cierto deber. Spinoza, en ningún momento dice, “así es como *debemos* comportarnos”. La libertad está, más bien, en cómo hacemos lo que hacemos. Hacemos algo tal y como lo determina nuestra constitución particular en la que yo no participé en la elección de su forma, o lo hacemos porque ubicamos la parcialidad de nuestra forma de ver las cosas y nos obligamos a utilizar otro método y a ser más rigurosos, es decir, a observar y tomar en cuenta lo que a nuestra constitución se le escapa. La libertad, no está en la acción que se realiza sino en la imagen que nos determinó a ella, ya sea una imagen confusa o adecuada:

Lo que entonces va a calificar una acción como virtuosa o viciosa es su relación de asociación con una imagen de cosa. Hace falta entonces una palabra para la imagen de cosa en tanto que se asocia, en tanto que está asociada a una acción. La llamaremos ‘afección’. La imagen de cosa en tanto que asociada a una acción es una afección, ¿es afección de qué? No de la acción, sino de mi potencia.⁵⁰

La imagen de la cosa, en términos de Spinoza, aumenta o disminuye mi potencia⁵¹. Me hace feliz o me pone triste. Me hace actuar en consecuencia. Algo me pone triste, es decir, algo se relaciona conmigo y “según la disposición de mi cerebro que toma por realidades las afecciones de mi imaginación”, es decir, según la disposición azarosa que me constituye, yo interpreto un suceso y mi interpretación pasa por cosa real. No logro distinguir que estoy percibiendo el objeto, no tal como él es, sino tal como mi experiencia vaga y parcial me hace concebirlo, sentirlo y relacionarlo conmigo.

Las cosas me afectan de un modo, dejan en mí una impresión, pero esa impresión, tiene más que ver con mi cuerpo que con el suyo; pero eso, yo lo desconozco. Y sólo *padezco* esa impresión; la vivo, la siento, y me involucro con las cosas, de acuerdo con esa impresión, pensando, asumiendo y actuando como si esa impresión fuera todo el secreto que hay en las cosas con las que me relaciono, como si esa impresión, que es un efecto de las cosas en mi cuerpo, fuera la cosa misma. Es cierto que la cosa tiene ese efecto

⁵⁰ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 219

⁵¹ Recordemos lo que es la *potencia* para Spinoza: “La potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser – no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma.”(B. Spinoza, *Ética*, Libro III, prop. VII, demos.) Y, dado que “El esfuerzo por conservarse es la esencia misma de la cosa.” (B. Spinoza, *Ética*, Libro IV, prop. XXII)Podemos decir que los tres términos son intercambiables. La potencia es el esfuerzo que cada cosa lleva a cabo, para poder perseverar en su ser, y, el esfuerzo que esté llevando a cabo en un momento dado, es su esencia.

específico en mí, nadie lo duda, pero es falso que pueda extraer de eso conclusiones sobre la naturaleza de la cosa.

Gilles Deleuze tiene un ejemplo muy bello e ilustrativo para ejemplificar la diferencia entre padecer y actuar. El ejemplo es el de una mujer en su relación con el sol, a propósito de que el mismo Spinoza muchas veces puso como ejemplo al Sol y al efecto que tiene en nosotros.

El ejemplo de Deleuze dice así. Una mujer puede expresar que disfruta de estar bajo el sol y decir que “ama el Sol”. En consecuencia de este agrado, la mujer va a la playa en busca de calor. Ingenuamente podríamos decir que este es un acto libre y simple. Desde la perspectiva que venimos analizando, sin embargo, no es un acto libre. ¿Por qué no? Para responder a esto debemos acercarnos y clavar una mirada más profunda a lo que esta situación implica. Para ello, habrá que preguntarse dos cosas: ¿quién es el que ama?, y, ¿a quién se ama?

En el ejemplo de Deleuze, vemos como no es un “yo” libre y autónomo el que ama y va en busca de la compañía del Sol. También vemos que no es al Sol precisamente al que se ama, sino a un *efecto* de éste en la estructura de la mujer. Hemos venido analizando que la imagen que nos formamos de las cosas, lo que nos vemos obligados a seleccionar de entre todo lo real, es lo que nuestras experiencias fortuitas, nuestras ideas previas nos constriñen a tomar. Esta estructura azarosa que me constituye hasta ahora, se ve mezclada en mi percepción de las cosas sin que sea consciente de ello. Esta percepción, viene “gobernada por el azar” y provoca que las cosas me afecten de cierta manera, y actúe en consecuencia a este modo de ser afectada.

Así, vemos cómo no hay un “Yo”, una unidad consciente y auto-determinada que *elige* ir en busca de calor porque ama el calor, ya que esta búsqueda se debe tan sólo a causas y efectos que no conocemos. La autoría de mi acción se desvanece en este juego de azares, de *ídolos* que permean mi percepción. Lo mismo sucede con el Sol, es decir, con aquello con lo que me relaciono. Interpreto el Sol desde mi constitución azarosa, desde este lugar me relaciono con él. Soy inconsciente de que soy partícipe del modo en que me afecta el Sol. Del Sol sólo conozco el efecto que produce en mí según mi estructura. ¡Cuántas cosas más puede ser el Sol, y sin embargo, yo sólo siento su calor! ¿Su calor? ¿De quién hablamos cuando percibimos así el Sol?, ¿en verdad hablamos *del* Sol? ¿Quién ama y a quién se ama?

Estas son las preguntas que nos vemos obligados a hacernos provocados por el ejemplo que ofrece Deleuze y que transcribo en seguida:

Es como la vieja dama que dice <<yo por mi parte, amo el calor>>. De hecho, eso no quiere decir nada. Un físico o un biólogo mecanicista corregiría: <<Tú no amas el calor en absoluto, sino que existen fenómenos de vasoconstricción y de vasodilatación que hacen que tengas una necesidad objetiva de calor>>. Entonces el <<yo>> de <<yo amo el calor>> es un yo que expresa las relaciones de partes extensivas del tipo vasoconstricción y vasodilatación, y que se expresan directamente en un determinismo externo que pone en juego las partes extensivas [...] y el efecto de las unas sobre las otras es un placer o un gozo.⁵²

Lo que sucede con la *primera forma* de “amar al Sol”, que es cuando uno se encuentra en el *primer género de conocimiento*, es que uno cree ser *él o ella mismos* los que buscan el sol porque lo aman. Sin embargo, vemos en el ejemplo, no eres *tú* el que ama; tú no decidiste ir a la playa a buscar el sol por tu “libre albedrío”, tú estás buscando el sol *porque existe un mecanismo interno que desconoces*, que te hace ir a la búsqueda de calor. Por supuesto, el ejemplo es muy fisiológico pero, lo que finalmente quiere decir, *es que hay una “serie de causas y efectos que se te escapan” por los cuales tú vas a la búsqueda del sol.*

En el momento en que, por ejemplo, el Sol ya no provoque ese efecto en tí, dirás que ya no lo amas, pues no amabas al sol, sino al efecto que provocaban en la “disposición de tu cerebro” según las experiencias vagas que tuviste. “Los hombres son, sin duda, conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo.”⁵³

En el primer género de conocimiento, de acuerdo con Spinoza, captamos las cosas por el *efecto* que tienen sobre uno mismo. No queda más que esperar qué efecto será, es decir, se trata de estar *pasivo*, esperando a lo mucho que el efecto que algo me provoque sea un aumento de mi propia potencia, y entonces, ir buscando las cosas que aumenten mi potencia. Esto es padecer. *Uno no es dueño de su manera de ser afectado*. Lo que me hace actuar son los aumentos o disminuciones de mi potencia, *que no son efectuados por mí, sino por el efecto que una cosa causa en mi estructura según mi azarosa constitución lo interprete*. *Entre más inconsciente soy de esta constitución azarosa de mi naturaleza, menos control puedo tener en mis acciones e, irónicamente, más creo ser “yo” quien decide ir aquí o allá.*

⁵²G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 478.

⁵³B. Spinoza, *Ética*, Libro IV, prefacio.

“El sol endurece la arcilla y hace fundir la cera” Uno desconoce su propia constitución de “arcilla”, y con ello, desconocemos lo que es el sol, pues lo consideramos diciendo que él endurece las cosas. Siendo que en realidad, en conjunción con otra naturaleza, tiene el efecto contrario. *El desconocimiento de uno mismo, provoca a su vez un desconocimiento de las otras cosas.*

La percepción sujeta a la condición inicial, como hemos visto, nos conduce a padecer. Y este padecimiento es una especie de *esclavitud*. Es una esclavitud en el sentido de que esta percepción confusa *acota mis posibilidades. Las restringe* únicamente a aquellas que pueden surgir de considerar las cosas de este modo incompleto y confuso: ¡Me haces endurecer! Restringe mis posibilidades *y me reduce a actuar, a ser, a sentirme y a comportarme de acuerdo con el efecto de un cuerpo sobre el mío.* Me ocurre esto, sin que yo lo quiera, o sepa por qué, o pueda hacer algo más que *reaccionar* a este efecto (para que se elimine si lo detesto, para que se quede si me gusta).

Introduzco el ejemplo de Deleuze, porque nos hace captar toda la dimensión *existencial* del problema que se plantea. En Spinoza, más que en Bacon, este modo de percibir inmediato y básico que he descrito anteriormente, no sólo nos conduce a tener una imagen parcial del mundo sino que, como podemos ver, *nos conduce a un modo específico de vivir.* Hemos visto en el ejemplo de la mujer en su relación con el Sol, que el *primer género de conocimiento*, provoca una específica forma de “amar”, que resulta a tal grado empobrecida, que bien podríamos preguntarnos, no ya sólo quién ama o a quién se ama, sino acaso si es esto todavía amar. ¿Realmente amamos cuando amamos de esta forma? Este “amar” es un *padecer*.

Resulta interesante que en este ejemplo se haya utilizado una acción como esta, que es algo que nos produce alegría. Así podemos darnos cuenta que *podemos estar padeciendo incluso cuando estamos alegres.* Padecer, no refiere solamente a aquellas acciones que nos producen tristeza y sufrimiento, también tiene que ver con lo que nos pone contentos, pues lo importante es que en un caso y otro somos conducidos a ese efecto *sin control y sin consciencia.*

Por último y para terminar con esta explicación del primer género de conocimiento, diremos que dentro de éste, también se incluye el conocimiento mediante *signos*:

En la vida cotidiana no paramos de reclamar un signo. ‘Dime que me amas’ es ‘dame un signo’. ¡Oh, no me amas! ¿Por qué me miras así? ¿Qué es lo que te he hecho? Esa es la vida de los signos. ‘pareces de mal humor. Pero no, dice el otro. Sí, sí, parece de mal humor, etc, etc, y ahí vamos.’⁵⁴

En la vida cotidiana *encontramos signos que podemos asociar con nuestras concepciones previas* y que *nos ayudan* a entender y *a dar sentido* a lo que vemos. Los encontramos y también *los buscamos* puesto que también nos disponemos a localizar aquellos signos que confirmen nuestros prejuicios, (como analizaremos en los siguientes capítulos.) Vamos buscando en la vida “señales”, vamos encontrando signos que interpretamos de acuerdo a nuestro *propio* código. No interpretamos de acuerdo con un código *universal*, común a todos, sino de acuerdo con un código muy individual que se puede leer por las muy particulares experiencias con las que asocio y descifro. Así, Spinoza dice que son los profetas quienes usan con más frecuencia esta forma de captar el mundo, y que por ello son tan propensos a estar confundidos y a confundir: “Cada profeta reclama un signo particular, que forzosamente está adaptado a él.”⁵⁵

Con ello nos dice que reclamar un signo particular es reclamar por algún dato que tenga sentido para nuestra constitución *particular*, algo que se adapta a nuestra específica forma de interpretar y ver. “El signo es inseparable de la asociatividad. Verán ustedes si es variable es precisamente porque es inseparable de la asociatividad.”⁵⁶ Su particularidad reside en que lo asociamos con nuestras experiencias pasadas, experiencias que *sólo nosotros* hemos tenido, pues son experiencias que han llegado a nosotros y hemos captado de manera *fortuita*, tal y como se nos presentaron e hicieron mella en nosotros.

Con estos últimos datos, terminamos de comprender lo que Bacon y Spinoza quisieron decir con la *parcialidad* de este primer género de conocimiento, o del conocimiento mediado por los ídolos. Ahora bien, *¿qué podemos hacer con respecto a esta situación?* Ya que hemos visto cuántos problemas desata dicha condición, lo más sensato sería que también nos detuviéramos en revisar las respuestas que se le han dado. La respuesta a esta pregunta será contestada en las secciones siguientes. En ellas expondré lo que ambos autores propusieron para solucionar el problema que ellos ubicaron. Detallando sus respuestas, podremos comprender porque no nos es suficiente quedarnos con lo que

⁵⁴G. Deleuze, *op.cit.*, p. 258.

⁵⁵*Ibid.*, p. 259.

⁵⁶*Ibid.*, p. 261.

dijeron; de modo que veamos la necesidad de intervenir con ideas frescas que apoyen y desarrollen el planteamiento indicado por ambos autores.

II.2 Las respuestas de Bacon y Spinoza a la problemática condición inicial.

El autoconocimiento, que es el tema que nos ocupa, tenía por finalidad solucionar los problemas que estudiamos en la sección anterior. Así que, una vez que hemos comprendido el problema que surge de la llamada “condición inicial”; una vez que hemos revisado el problema de la deficiencia que existe en el conocimiento a este nivel primario y que hemos visto sus consecuencias en el modo de vida que uno puede llevar, es apropiado que detallemos qué proponen estos dos grandes filósofos para corregir esta situación.

Para salir de la pobreza correspondiente a este modo de percibir y su consecuente modo de vida, se proponen *dos caminos posibles*, ambos igualmente necesarios: Puesto que uno mezcla su propia naturaleza con la del objeto, *podemos adentrarnos a tratar la problemática desde el objeto, o bien, desde el sujeto*.

Esto quiere decir, por un lado, que debemos conocer el objeto de mejor manera que cuando se conoce a través de las experiencias *vagas* que de él tenemos; procurando, en vez de ello, una experiencia ordenada por el entendimiento mediante ciertas reglas. O sea, conocer mediante un método (inductivo en el caso de Bacon, deductivo en el caso de Spinoza). Ahora bien, la segunda alternativa, nos dice que debemos conocer, no ya el objeto, sino las “tendencias y predilecciones” que tiene un Sujeto a la hora de conocer el mundo, es decir, la constitución de un sujeto particular. Ya que, como hemos visto, dicha constitución al mezclarse con la naturaleza de los objetos externos, altera la percepción que tenemos de ellos. Hablamos, entonces, *del autoconocimiento*.

Para exponer estas dos vías, (conocimiento del objeto, conocimiento del sujeto), tal como fueron tratadas por ambos autores, llevaremos el siguiente orden: Primero abordaré las dos vías desde la perspectiva de Bacon, iniciando por el estudio del objeto, para continuar con el del sujeto. Posteriormente, haremos del mismo modo, pero ahora desde la perspectiva de Spinoza.

Dado que pensamos resolver la problemática de la condición inicial, debemos abordar tanto el estudio del objeto como lo que sería, propiamente, el autoconocimiento. La razón de exponer ambas vías de respuestas, es que se vea que la vía del objeto es insuficiente para

resolver la problemática que nos ocupa, y por ende, se vea la necesidad de optar por el camino del autoconocimiento. Además, exponiendo ambas vías, no nos quedaremos con la inquietud de pensar en que el problema se pudo haber resuelto mediante la otra opción que dejamos sin tratar. Sin embargo, puesto que el punto de nuestro interés se centra en la respuesta del autoconocimiento, nos detendremos tan sólo en ciertos puntos esenciales de la exposición del estudio del objeto. Será una exposición breve, la suficiente para mostrar por qué ese camino no es el óptimo para presentar una solución a aquello que nos ocupa.

II.2.1 El método de Bacon para estudiar el objeto y sus limitantes para solucionar el problema de la condición inicial.

Tanto Bacon como Spinoza, detallan a profundidad la primera vía para contrarrestar el problema planteado; esto quiere decir que dedicaron buena parte de su esfuerzo al planteamiento de un método sólido para lograr un conocimiento adecuado de los objetos. Cada uno de ellos propone un método para conocer los objetos de manera más exacta, un método muy diferente en cada caso. Bacon revolucionó el método inductivo, creando algo que hasta ese momento se desconocía y con el que se lograría un estudio más minucioso y completo de las cosas.

En esta nueva forma de entender el proceso de inducción, no basta con enumerar muchos casos en los que un mismo comportamiento aparece sino que hay que especificar en qué circunstancias aparece; en presencia de cuáles más bien se ausenta, qué fenómenos presentan el mismo comportamiento pero de manera excepcional, etc.⁵⁷ Son distintos los matices que hay que tomar en cuenta antes de hacer una burda generalización mediante una desatenta observación de las particularidades de cada caso.

El método propuesto nos dice cómo hacernos cargo del objeto, qué hacer con él para acceder a su escondida forma o fórmula desde la que se explica toda su diversidad. En este método al objeto hay que someterlo a una serie de pruebas, variaciones, ambientes distintos, así como alteraciones numerosas, para poder acceder a su verdad escondida. Sin embargo, a pesar de que el método es de enorme utilidad para conocer los objetos externos, debemos preguntarnos si nos es igualmente útil para aquello que fue solicitado. Es decir,

⁵⁷ V. Francis Bacon, *Novum Organum*, Tabla de hechos positivos para la teoría del calor, Tabla de hechos negativos para la teoría del calor, etc. pp.52-67.

¿es posible mediante este método que fue pensado *para las ciencias*, salir de las limitantes que los ídolos nos imponen *en nuestra vida cotidiana*?

Argumentaré que no es posible puesto que el método propuesto resultaría *muy poco práctico en la vida diaria*. El método no es viable porque en principio, no disponemos de todos y cada uno de los objetos de manera tal que podamos solicitarlos en diversas circunstancias, o distintos ambientes controlados por nosotros, con un listado de cómo se comportan en presencia de ciertas cosas, y con otro acerca de cómo lo hacen en ausencia de otras, etc. Al menos, no es un método que resulte *suficiente*. Es decir, que es un método que sólo resulta útil en el ámbito de las ciencias, en donde las condiciones son controlables y los resultados susceptibles de repetición. Cabe entonces preguntarse, *¿qué otra cosa podemos hacer*, dado que no siempre será posible estudiar los objetos con el método tan riguroso que propone Bacon?

Ahora bien, para solucionar esta cuestión pensemos en qué perspectivas se abren cuando *también* incluimos, no sólo el estudio del objeto sino el del *sujeto*, como un modo *complementario* para auxiliarnos en la problemática planteada. Para responder a esta pregunta, será necesario indagar en la siguiente alternativa, es decir, en el conocimiento no ya del objeto sino del sujeto que percibe. La siguiente sección tratará de lo que Francis Bacon ofrece a este respecto.

II.2.2 El autoconocimiento en la filosofía de Bacon.

Decíamos que la cuestión de la condición inicial podía abordarse tanto desde el estudio del objeto como desde estudio del sujeto. Ahora corresponde detallar éste último según el tratamiento que encontramos en la filosofía de Bacon. En ella, Bacon no ofrece la misma profundidad y detalle que encontramos en la exposición de la nueva metodología para las ciencias. Tan sólo encontramos meras advertencias, así como consejos generales y reiterados de lo que debemos hacer para evitar la confusión provocada por los ídolos. Bacon sólo introduce ciertas advertencias que llevan una carga normativa: “En general, toda inteligencia, al estudiar la naturaleza, debe desconfiar de sus tendencias y de sus

predilecciones, y poner en cuanto a ellas se refiera, extrema reserva, para conservar a la inteligencia toda su sinceridad y pureza.”⁵⁸

Esto es algo que Bacon repite con cierta frecuencia de maneras diversas. Nos advierte de la necesidad de estar “en guardia”, de estar “prevenidos”, de tener “extrema reserva” frente a los ídolos y las tendencias que éstos nos marcan. Es necesario notarlos, tenerlos presentes para defenderse de su distorsión; para evitar al menos su exceso, o bien, su absoluto control y dirección. Nos indica que existen estas tendencias y las clasifica; nos indica también, que alteran nuestras experiencias, para que podamos prevenimos frente a ellas. Sin embargo, no nos dice cómo.

¿Cómo investigar las tendencias que cada quien tiene de manera particular?; ¿De qué manera podemos “tenerlas presentes”?; ¿Cuál es el método para “prevenir las”?; ¿cómo disponerse a “estar en guardia” cuando aparezcan?; y, sobre todo, *¿cómo ponernos en guardia ante su aparición, si cuando lo hacen no sabemos que están “apareciendo”?*. Ya nos dijo Bacon que estamos atados a ciertas tendencias. Que nuestra interpretación no es fiel, que somos espejos que corrompen la luz y la alteran. Nos dijo que nuestras concepciones penetran nuestra percepción e interpretación del mundo, y que esta intervención se nos escapa. Sin embargo, no nos dijo cómo conocer estas concepciones, ni cómo darnos cuenta de que intervienen, mucho menos en el momento mismo en que intervienen. No elaboró un método para esto Tan sólo aconsejó: prevénganse contra ellas, estén alertas de que trastornan su visión y apreciación de las cosas.

No encontramos pues, en Bacon, un método y una distinción más completa sobre el autoconocimiento. Tan sólo encontramos la advertencia del peligro de ignorar la manera en que nos vemos constreñidos en nuestras propias concepciones, por nuestras “disposiciones particulares”. Por tanto, muchas preguntas quedan abiertas: *¿cuál es el método para conocer los ídolos de los que tanto y tan bien habló Bacon?, ¿cómo llevar a cabo sus consejos?, ¿cómo hace uno para tener presente, para prevenirse y ponerse en guardia contra sus propios ídolos? ¿Cómo desconfiar de algo que está en uno mismo si no se conoce, qué tanto o de qué manera lo abarca a uno?* Creo que las preguntas son pertinentes, ya que el mismo Bacon declara que debemos desconfiar de los ídolos, advirtiéndonos el peligro de no hacerlo.

⁵⁸ *Ibid.*, aforismo 58

A mi parecer, podemos adentrarnos más en este tema y tratar de profundizar en cómo llevar a cabo los consejos de Bacon. La intención de este trabajo es responder a estas interrogantes. Para ponernos en guardia, y para prevenimos de estas tendencias, primero será necesario ubicar cuáles son en cada caso particular y de qué manera nos alteran. Para poder liberarnos de la participación de los *ídolos* en nuestra vida diaria, tal como aconseja Bacon, será de capital importancia saber *cómo es que vamos a conocer dichas tendencias particulares y cómo podremos contrarrestarlas*. Dado que Bacon dejó estas cuestiones sin respuesta, *resulta pertinente la propuesta de esta tesis acerca de cómo conocer nuestras propias “disposiciones particulares” y cómo lograr tener un mayor control sobre de ellas*.

¿O es que acaso será que ésta es una empresa imposible, y no hay manera de arremeter contra ello más que en un campo específico de acción, que es la ciencia? ¿No hay manera de “estar al tanto” de nuestras concepciones previas, para desconfiar y guarecerse de su participación? ¿Somos pues, para decirlo a la manera de Spinoza, “esclavos” sin posibilidad de libertad?, ¿personas destinadas a padecer e incapaces de apropiarse de su propio curso de acción?

Veamos entonces, puesto que vimos que Bacon no tiene satisfechos estos interrogantes, qué posibilidades ofrece Spinoza para salir del primer género de conocimiento y las limitantes a las que nos conduce. Creo que Spinoza ofrece una buena línea de salida a estas preguntas; o al menos, un trabajo más completo y profundo a este respecto, aunque, no por ello libre de dificultades.

II.3 La respuesta de Spinoza al problema de la condición inicial

II.3.1 El conocimiento de los cuerpos por medio de las ideas adecuadas

Para Spinoza existen tres géneros de conocimiento. El primero cubre el ámbito de la imaginación, que anteriormente se expuso. El segundo es el de la Razón, y el tercero es el conocimiento de la intuición intelectual⁵⁹. En principio, todos los hombres podrían llegar a estos tres géneros de conocimiento; a todos, la posibilidad les queda abierta. Sin embargo, aunque a todos les es potencialmente posible, no todos logran pasar de un modo al otro.

⁵⁹ El tercer género, o el conocimiento intuitivo por medio del amor a Dios, en tanto se ve mayormente comprometido con la postura metafísica de Spinoza, no será abordado en este trabajo ya que rebasa el objetivo de esta tesis.

Algunos terminan su vida, sin traspasar siquiera el primer género de conocimiento, ya que para abordar los otros dos se necesita ir más allá del modo de percibir más inmediato o más “automático”, y por lo tanto, el más usual.

Pero, hay algunos otros que logran pasar al segundo y hasta el tercer género de conocimiento. Son estos dos últimos géneros, los que pretenden dar salida a la problemática que conlleva el primero. En realidad, desde el segundo género de conocimiento, nosotros ya podemos comprender la solución ofrecida por Spinoza. Por ello necesitamos entrar en los detalles del mismo, ya que ahí apunta lo que andamos buscando.

Este segundo género consiste en la superación del percibir/imaginar, por medio del uso correcto de la Razón. Por medio de la Razón, lo que podemos hacer es tratar de tener un conocimiento adecuado de los objetos que concebimos tan sólo confusamente. Tener un conocimiento *adecuado*, para Spinoza, *no* quiere decir que el conocimiento o la idea deba *adecuarse al objeto*. Más bien, se trata de poner en orden al entendimiento, es decir, *el entendimiento debe adecuarse consigo mismo*. Así, Hampshire, interpretando a Spinoza, dice acerca de las ideas adecuadas que:

Debe recordarse siempre, que describir una idea como verdadera, no es nunca, en Spinoza, decir simplemente que corresponde a, o es como una pintura de, un objeto u evento exterior [...] Decir que una idea es verdadera es establecer su relación con otras ideas en el sistema de ideas que constituye el pensamiento de Dios.⁶⁰

No se trata, entonces, de que la idea se adecue al objeto, es más bien una cuestión de que las ideas se adecuan consigo mismas. De que se articulen en un todo coherente. Cuando entendemos una cosa adecuadamente, según Spinoza, significa que tenemos una idea clara y distinta de la que podemos obtener lógicamente y deductivamente, todas las propiedades de la cosa. Esto se entenderá mejor con algunos ejemplos. La mayoría de los que brinda Spinoza para entender las ideas adecuadas pertenecen al ámbito de las matemáticas.

por ejemplo un modo del pensar por el que el alma afirma que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos. Ésta afirmación implica el concepto, o sea, la idea de triángulo; esto es, no puede ser concebida sin la idea de triángulo, pues es lo mismo decir que A debe implicar el concepto de B que decir que A no puede concebirse sin B.⁶¹

⁶⁰ Stuart, Hampshire, *Spinoza*, p. 87

⁶¹ B. Spinoza, *Ética*, Libro II, prop. XLIX, Demos.

De este modo, Spinoza estaría defendiendo una postura *analítica* de lo que es el conocimiento adecuado. Este tipo de conocimiento no es un conocimiento expansivo, no nos dice nada que se encuentre más allá de lo que ya está implícito en los términos que se relacionan. Es un conocimiento que nos dice lo que es una cosa, *analizando* las implicaciones de un concepto.

Para no mencionar ejemplos matemáticos únicamente, veamos el siguiente tomado del Tratado de la Reforma del Entendimiento⁶². En él, Spinoza dice que nadie que entienda adecuadamente lo que es un cuerpo, puede pensar que realmente puede existir una mosca infinita: “Una vez que hemos conocido la naturaleza del cuerpo, no podemos fingir una mosca infinita.”⁶³. ¿Cómo podemos saber esto de antemano, sin buscar obtener este conocimiento de su adecuación con los objetos, es decir, sin necesidad de ir a buscar en los objetos externos el fundamento de esta afirmación ya que decíamos que el conocimiento adecuado no significa adecuación con el objeto exterior sino con el sistema global de las ideas? Pues bien, diría Spinoza, porque entendemos que una mosca, que es un cuerpo, no es más que un modo que expresa la esencia infinita de Dios, y si entendemos lo que es un modo, sabremos que este no puede ser infinito, sino que sólo Dios puede serlo, en la vastedad de su naturaleza y no en tanto que se expresa en un modo particular. Para ello, debemos tener claras las ideas de Dios, de atributos, de modos, etc. Tener estas ideas adecuadas, basta para obtener el conocimiento que niega la posibilidad de una mosca infinita.

Las ideas adecuadas bastan para corregir el problema del primer género de conocimiento, en el cual, reinan las ideas inadecuadas. El conocimiento por ideas adecuadas parece asemejarse a lo que más tarde, la tradición filosófica llamó conocimiento analítico. Para este tipo de conocimiento, no necesitamos de la experiencia para llegar a establecer algo como verdadero. Volviendo al ejemplo de Spinoza, no necesitamos haber visto una gran cantidad de moscas para poder sacar conclusiones al respecto de lo que éstas pueden y lo que no. Basta con tener cierta coherencia entre nuestras ideas anteriores y definir lo que cada una quiere decir, de manera correcta. Nuestro juicio “no puede haber una mosca infinita” surge de la relación carente de contradicción entre estas ideas. Spinoza por supuesto, no explica cómo son posibles estos juicios o de dónde proviene su validez,

⁶² B. Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, [58].

⁶³ *Ídem*.

sin embargo, son este tipo de juicios, o más propiamente, en la terminología de Spinoza – ideas- los que darían solución a la problemática del primer género.

Otro ejemplo del conocimiento adecuado, puede pensarse en la definición de la esencia del hombre que da Spinoza en la *Ética*. La esencia del hombre es su *connato*⁶⁴, es decir, su deseo de perseverar en su ser. Entendiendo de este modo la esencia del hombre, Spinoza deriva de ella toda la variedad de pasiones que puede tener un hombre. Así, ya se trate de la compasión, la envidia, la vanidad, o la humildad, todas estas pasiones, por más opuestas que puedan parecernos cuando estamos frente a una manifestación particular y concreta de alguna de ellas, todas, se derivan de una misma naturaleza: el deseo de un ser humano de perseverar en su ser. Vemos cómo, con tener una idea adecuada, podemos, únicamente con su ayuda, entender toda una gama de otras ideas.

Para saber estas cosas, según Spinoza, no necesitamos observar cada envidia, en cada caso, de tal manera que nos den en su conjunto la idea adecuada de lo que es su naturaleza. Por el contrario, para que una idea sea adecuada, según la interpretación de Hampshire de Spinoza⁶⁵, no requerimos compararla con la realidad externa, sino tan sólo lograr una coherencia ausente de contradicción en el sistema global de ideas, y que guarden entre sí conexiones necesarias.

Decía que este tipo de conocimiento es lo que posteriormente se entendió como conocimiento analítico, particularmente con Kant. Posteriormente también, se observaron las limitantes⁶⁶ de este tipo de conocimiento, ya que no lograba ampliar nuestro conocimiento empírico, es decir, ir más allá de lo que pueden decirnos los términos mismos con los que se está entendiendo algo; ni, por otro lado, podemos estar seguros de hablar de cosas que realmente refieran al mundo y no a meras abstracciones, ficciones o ideas. En tanto el segundo género de conocimiento aboga por la utilidad de las ideas adecuadas, éstas se ven debilitadas por la serie de críticas que se le han hecho al conocimiento analítico en la posterior tradición filosófica. Con ello, si ellas eran parte de la cuerda que nos sacaría del embrollo planteado en el primer género de conocimiento, vemos que no se trata de una herramienta tan fuerte para su cometido. Así pues, *ésta es una de las limitantes del segundo género de conocimiento en Spinoza*.

⁶⁴ Spinoza, *Ética*, Libro III, prop. VII.

⁶⁵ Cf. Hampshire, *Spinoza*.

⁶⁶ *Vid.* Quine, Willard. *Desde un punto de vista lógico*, pp.49-81.

Ahora bien, la razón, en Spinoza, cumple una doble función. No es solamente una forma de conocer el mundo de manera más acertada. La razón no sólo corrige en un aspecto cognitivo, sino que *es también responsable de corregir la situación existencial*, puesto que, a cada nivel de conocimiento le corresponde un específico modo de existir. Decíamos que a la imaginación, le correspondía la esclavitud. Pues bien, para Spinoza, el hombre que se guía por la razón, aquel que lleva a cabo la reforma de su entendimiento, puede lograr la libertad, la independencia o el gobierno de sí mismo; y con ello, la alegría y la expresión adecuadas de la vitalidad y potencia antes reprimidas. Esta otra forma de utilizar la razón en la filosofía de Spinoza, se aplica en la práctica del autoconocimiento, él cual también pretende dar salida al problema planteado. En seguida veremos de qué trata esta opción.

II.2.4 La razón y su papel en el autoconocimiento.

La razón puede ayudar a revocar el modo de vida *pasivo* que habíamos descrito, en donde no comprendemos las causas que nos hacen percibir del objeto cierto efecto específico; causas que atañen tanto al objeto (pues es de su naturaleza de la que se sigue ese efecto), como al sujeto, (pues es su constitución la que se ve impregnada en la imagen que se percibe). Hemos visto brevemente cómo opera la razón en cuanto al conocimiento adecuado de los objetos, veamos ahora, cómo opera la razón en el conocimiento de uno mismo.

Sin embargo, no podemos entrar sin más, a detallar la manera en que Spinoza entendió el autoconocimiento, pues, para comprender bien su propuesta necesitamos aclarar previamente algunos conceptos. Antes de ir de lleno a la explicación del tema que nos ocupa, es necesario mostrar ciertos matices que marcan algunas diferencias entre la filosofía de Spinoza y la de Descartes; así como la concepción de Spinoza con respecto a las creencias. A esto dedicaré los siguientes dos apartados. Será un breve paréntesis que precederá a la explicación del autoconocimiento según Spinoza, pero sin el cual ésta última no podría ser comprendida. Si ahora no se entiende bien la conexión de estas aclaraciones conceptuales con el propósito buscado, procedamos con calma ya que se comprenderá la pertinencia de este apartado, en cuanto detallemos la propuesta del autoconocimiento en Spinoza.

Cuestiones preliminares a la teoría del autoconocimiento en Spinoza (parte1): ¿es la creencia una cuestión de voluntad?

Dado que Spinoza, a diferencia de Descartes, no señala la existencia de *dos* sustancias distintas (sustancia extensa y sustancia pensante), sino que parte de una ontología distinta en donde sólo existe una sola sustancia con infinitos atributos, de los cuales nosotros somos algunas de sus modificaciones. Por ello, para él resulta imposible que el pensamiento se superponga al cuerpo para gobernarlo y dirigirlo según juicios racionales y certeros. No puede la razón, o la mente, mandar sobre los afectos que atañen al cuerpo puesto que *no* son cosas distintas. No es una cosa mandando sobre otra cosa. La razón, para Spinoza, no puede ponerse a dirigir el rumbo de nuestros actos simplemente porque así lo desee; no puede disponerse por mera voluntad a controlar las emociones que tenemos, por medio de no sé qué “espíritus animales” que transmiten los mandatos de la voluntad.

En cambio, según la filosofía de Descartes⁶⁷, la voluntad sí tiene un poder absoluto sobre los afectos. De este modo, si uno no logra disponer su voluntad a que actúe conforme a razón, si uno no logra realizar ciertos dictados, ello no muestra una incapacidad de la mente sino un *defecto moral* de quien cometió tal error. Así, esta concepción de los seres humanos, esta manera de entender la relación entre la mente, los afectos y la voluntad, lleva implícita, la idea de que uno pudo actuar de manera distinta; es decir, uno pudo darse la instrucción contraria y llevarla a cabo. De tal manera que, si uno cometió una mala acción, es por la falta de control de nuestras propias pasiones por parte de la razón y la voluntad.

Descartes y Spinoza tienen dos maneras distintas de definir lo que hace la voluntad y lo que hace el entendimiento. Según Descartes, mi entendimiento pone la proposición ante mi mente y luego yo, *voluntariamente*, la afirmo, la niego o suspendo el juicio sobre tal afirmación. Para Descartes, la voluntad tiene una extensión más amplia que el entendimiento y por eso cometemos errores. Él tiene una razón para hacer esto: librar a Dios de cualquier responsabilidad sobre nuestros juicios, y, en vez de ello, hacer que éstos dependan de la mera voluntad libre del ser humano, que puede aceptar o negar juicios como

⁶⁷ Vid. René Descartes, *Las pasiones del alma*, pp.70-75.

ella quiera. Así, la aceptación o negación de una proposición *depende de nosotros*, según Descartes.

Ahora bien, para Spinoza es algo diferente; *no puedo aceptar o negar una idea a voluntad*⁶⁸. Por tanto, para Spinoza, no podemos cambiar nuestro comportamiento tal y como deseamos pues no es una cuestión que dependa de la firmeza de nuestra fuerza de voluntad. No podemos ajustar nuestros juicios a voluntad, y tampoco podemos actuar con respecto al juicio⁶⁹ que hemos decidido afirmar o aceptar, sólo porque así lo pidamos, porque así demos la instrucción, o porque así dictemos. Lo que reclama la postura de Spinoza es que la explicación de Descartes no logra ser clara en *cómo* es que interviene la Razón sobre los afectos. Ésta es al menos, la comparación que hace Bennett entre Spinoza y Descartes cuando dice lo siguiente:

Yo considero que la propuesta de Spinoza es que los estoicos y Descartes no podían explicar inteligiblemente *cómo* la mente puede mejorar sus actuaciones mediante la práctica. Él no dice todo esto en el prefacio 5; pero la *Ética* en su totalidad, está impregnada de su propia tesis según la cual la mente no tiene poderes absolutos así como tampoco los tiene el cuerpo y que el aumento de sus poderes no es un ejercicio informe de su esfuerzo moral- el que la mente haga algo ‘tan sólo porque lo quiere’- sino más bien es una hazaña de medicina o de ingeniería aplicada. A Spinoza le hubiese agradado la sarcástica observación de Leibniz acerca de ‘facultades’ inexplicables- duendes auxiliares que se presentan como dioses en el escenario para hacer, por petición, cualquier cosa que un filósofo quiere que hagan, sin tener la forma o los medios para hacerla. El rechazo que hace Spinoza de los ‘duendes auxiliares’ genera su proyecto de la parte 5 para decir *cómo* –con que ‘formas y medios’- debe actuar la mente a fin de influir sobre los afectos.⁷⁰

Así, Spinoza le reclama a Descartes que no nos dice *cómo* es que la mente interviene sobre los afectos, o al menos no es claro a este respecto. Para Spinoza, decir que la mente interviene sobre los afectos, haciendo que la voluntad acepte los juicios que ella dicte y luego conduzca al cuerpo a efectuar la acción deseada, es quizá atribuir demasiadas funciones que no queda claro *cómo* es que operan. *Spinoza rechaza claramente esta capacidad libre para aceptar o rechazar un juicio.*

Con ello, estamos hablando de la capacidad para *decidir creer algo o no creerlo*, pues, para Descartes⁷¹ así como para Locke⁷², dar nuestro consentimiento a un juicio, es lo

⁶⁸ B. Spinoza, *Ética*, Libro II, prop. XLIX, demos. y esc.; así como: B. Spinoza, *Tratado Breve*, Cap. XVI.

⁶⁹ V. *Ibid.* Libro V, prefacio.

⁷⁰ Jonathan Bennett, *Un estudio sobre la ética de Spinoza*, p.336-337.

⁷¹ V. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, meditación 1ª y 2.

⁷² John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro IV, cap. XVI, p. 527-528

mismo que tener una creencia. Pues bien, de acuerdo con la interpretación de Bennett, Spinoza negará que tengamos esta capacidad; *no podemos decidir qué creer*. Creer no es algo que tenga que ver con nuestra sola voluntad. No decidimos “voy a creer esto”, “voy a creer esto otro más tarde”, o bien, “dejaré de creer esto ahora”, etc. Esto no sucede, simplemente no tenemos tal poderío sobre la mente.

Sin embargo, si bien es cuestionable la versión de Descartes, tal como apunta Spinoza, no podemos decir que éste último es muy claro en plantear cómo es que adoptamos una creencia. La crítica de Spinoza es sólida pero no ofrece una alternativa igualmente clara y concisa a la versión de Descartes. Es decir, si no es la voluntad la que decide lo que creemos, ¿qué nos determina a creer ciertas cosas y ciertas no? Por ejemplo, pudo haber dicho Spinoza que, si no es la voluntad la que determina nuestra creencia, sí lo es en cambio, el entendimiento mismo. *Sin embargo, Spinoza no dejó en claro una alternativa posible* a la versión de Descartes y la voluntad. Bennett acusa esta falta en la siguiente cita:

Spinoza no formula su propuesta diciendo que lo que creemos lo determinan factores cognoscitivos- la evidencia que tenemos y cómo la evaluamos- y que la voluntad no viene a cuento en esto. Más bien, él dice que en este contexto ‘la voluntad y el intelecto son uno y el mismo’ [...] Spinoza está formulando una aseveración perfectamente accesible, a saber, que no sucede que al juzgar o al adquirir creencias hay un proceso intelectual en el que hay material que se presenta a la mente y luego una acción voluntaria de formular un juicio acerca de él [...] no hay ninguna decisión así acerca de lo que creemos.⁷³

Es claro pues, que Spinoza defiende la postura de que no decidimos acerca de lo que creemos, pero que *no ofrece alguna alternativa a la crítica que hace a Descartes. Una alternativa como por ejemplo la que Bennett menciona al principio de la cita: si la creencia no se ve determinada por la voluntad, podemos decir que se ve determinada por factores cognoscitivos: como que la evidencia que encontramos en algo, nos conduce a cierta creencia. Esto es por poner un ejemplo de cómo puede operar la creencia, para explicar cómo lo hace y no sólo negar que lo haga por medio de la voluntad, como parece hacer Spinoza.*

Y es que, además, la explicación que Spinoza da acerca de la naturaleza de la creencia es muy confusa y pobre. Esta, a mi juicio, es una falta en el cuerpo teórico de Spinoza que,

⁷³ J. Bennett, *Un estudio sobre la Ética de Spinoza*, p.166-167

aunado a otras (como la del apoyo al conocimiento analítico⁷⁴), van debilitando su propuesta en lo que atañe a la solución de la problemática ocasionada por el primer género de conocimiento.

Ahora bien, he estado hablando de “creencias” en la filosofía de Spinoza, y sin embargo, Spinoza nunca utilizó propiamente ésta palabra. En seguida aclararé qué me ha autorizado a hablar de este modo. No debemos preocuparnos de que esto sea una desviación del tema que nos ocupa, ya que por el contrario, será el conocimiento de nuestras *creencias* confusas lo que nos dará la clave para el autoconocimiento.

II.3.2.2 Cuestiones preliminares (parte 2): La creencia en Spinoza.

Jonathan Bennett, en *Estudio de la Ética de Spinoza*, tiene una sección titulada “*las ideas como creencias*”. En esta sección se expone lo que podríamos decir que es la concepción de Spinoza acerca de qué significa creer. En ella se expone que el filósofo holandés equipara las creencias a las ideas. Esto es lo que me ha dado a mí licencia para hablar de creencias en la filosofía de Spinoza, pues propiamente hablando, Spinoza nunca utiliza éste término. Bennett defiende en esta sección que Spinoza parece considerar a todas las ideas como creencias. Veamos en que consiste esta interpretación.

Decíamos que para Descartes, la mente consideraba una proposición y la voluntad daba o negaba su asentimiento hacia ella; y que en esto constituía la concepción de Descartes con respecto a la naturaleza del creer. Spinoza difería de esta opción, pero parecía diferir únicamente al negar que diéramos este consentimiento a través de la voluntad. Sin embargo, la diferencia va más allá de establecer que no tenemos un proceso cognitivo y luego una aceptación tomada mediante una libre decisión. La diferencia se agranda cuando vemos que Spinoza parece decir, que las proposiciones llegan a la mente ya como creencias. Es decir, *creemos cuanta idea se nos aparezca*. Y aunque parecería en tal caso, que entonces nos veríamos orillados a creer cualquier cosa, ya que cualquier idea que estemos meramente considerando sería ya una creencia, Spinoza puso un límite para evitar esta situación. Lo que limita esta abundancia de creencias es que, según Spinoza, desechemos las ideas que se contravienen con otras. Es decir que, *creeremos algo a menos*

⁷⁴ V. De la tesis, capítulo 1, II.3.1

que tengamos otra idea que elimine la primera. En palabras de Bennett, tenemos lo siguiente:

Al estar de acuerdo con Spinoza en contra de Descartes de que creer no es un acto voluntario, intelectual, que nosotros elegimos realizar sobre una proposición dada, la mayoría de nosotros estaría dispuesto a decir algo como esto: ‘cuando estoy considerando una proposición no es mi voluntad- no es lo que decido o lo que quiero- la que determina si la creo, no la creo o suspendo el juicio acerca de ella’. Esto concuerda con Descartes de que i) la creencia o el juicio consiste en considerar una proposición más el tener otra actitud acerca de ella y está en desacuerdo con su tesis de que ii) la otra actitud se elige voluntariamente. Sin embargo, Spinoza también niega i), manteniendo que las proposiciones llegan primero ante la mente *como* creencias. Esta es la razón real por la que ‘la voluntad y el intelecto son uno y el mismo’ [...] yo he pretendido que esto sólo significa [...] que no tenemos un proceso cognoscitivo de traer proposiciones a la mente y luego otro acto voluntario; pero, realmente, esto significa algo más radical, a saber, que no tenemos un proceso cognoscitivo de traer proposiciones a la mente y otro proceso –incluso uno involuntario– conforme al cual ellas caen bajo actitudes proposicionales [...] “Él está sosteniendo que el pensamiento (idea o imaginación) de un F estará presente en mi mente como la creencia de que hay un F, a menos que algo me impida creer eso”⁷⁵

Así, Spinoza, está radicalmente separado de Descartes. Todas las ideas, pensamientos o proposiciones que llegan a nuestra mente, las creemos a menos que alguna otra idea me impida creer eso. Según Bennett⁷⁶, esta caracterización de las creencias como ideas, se desprende de aquello a lo que Spinoza refirió al considerar a las “ideas como pinturas mudas.” En palabras textuales de Spinoza, tenemos lo siguiente: “Consideran las ideas como pinturas mudas en un lienzo, y, estorbados por este prejuicio no ven que la idea en cuanto que es idea, implica afirmación o negación.”⁷⁷

Me parece que esta versión de las creencias puede ser objeto de numerosas críticas. Para empezar, no parece distinguir estados sensoriales (sin valor de verdad) de creencias (con valor de verdad). Además, parece más adecuado pensar que las creencias son algo que se construye *a partir* de los datos sensoriales, *y no algo que venga ya dado en forma de creencia*, pues; muchas veces las creencias establecen *relaciones* entre las cosas, *relaciones que no se encuentran presentes de manera literal en lo que nos “ofrecen los sentidos”*. De modo que la información que obtenemos por medio de las creencias, incluye aspectos que no podemos obtener por medio únicamente de los sentidos; con lo cual, la equiparación

⁷⁵J. Bennett, *op.cit.*, p. 170

⁷⁶V. *Ibid.*, p. 167.

⁷⁷B. Spinoza, *Ética*, libro II, prop. XLIX, esc.

entre creencias y lo que obtenemos por medio de los sentidos, no puede ser satisfactoria. Esto nos indica que Spinoza carece de una claridad teórica al respecto de la naturaleza de la creencia.

Como señala el mismo Bennett, en realidad no fue sino hasta hace muy poco que se llegó a formular más profundamente una posición con respecto a la naturaleza de la creencia. No fueron solamente Spinoza o Descartes los que tuvieron confusas ideas al respecto, sino que ni Berkeley, ni Locke, ni Leibniz dieron una buena versión de la creencia, y no digamos ya los antiguos. Así, dice Bennett:

La mejora fue propiciada por un cambio de interés de la noción de juicio (episódico) al de creencia (durable y disposicional en gran medida) [...] no niego que haya juicios episódicos. De hecho, hay dos tipos de episodio mental que podrían denominarse así: episodios en los que pones, de manera explícita y consciente, una creencia ante tu mente y episodios en los que adquieres cierta creencia. Esto último es pertinente para nuestros propósitos actuales: la que he tratado como una historia del fracaso para entender la creencia ha sido, en gran medida, una historia de concentrarse en la *adquisición* de las creencias y olvidarlas como *posesiones durables*. Spinoza le presta más atención a los juicios episódicos que a los juicios durables **-un hecho que yo he pasado por alto puesto que no parece afectar el esquema central de su doctrina acerca de la cognición. Sin embargo puede afectar sus detalles.** Por ejemplo, en la versión de las emociones de la parte 3 figuran frecuentemente frases como ‘la idea de una causa externa [de mi placer]’ y podría introducir alguna diferencia en que allí, ‘idea’ se refiere a una creencia. **Yo no he hecho el trabajo necesario para descubrir si realmente esto introduce una diferencia.**⁷⁸[*negritas más*]

La mejora de la que habla Bennett consiste en la ya popularizada versión de la “creencia como disposición” que pienso detallar en el segundo capítulo, así como sus diferencias con la antigua versión bajo la cual se concebía la creencia más bien como una “ocurrencia”. Como quedó indicado, Spinoza carece de claridad a este respecto de la naturaleza de la creencia, aunque parece inclinarse vagamente por una concepción de las creencias como “ocurrencias” en vez de las creencias como disposiciones.

Ahora, si bien Bennett, como él mismo ha indicado en la cita anterior, no ha hecho el trabajo para saber si esto introduce alguna diferencia, *yo sí me quiero ocupar de resolver estas limitantes presentes en Spinoza y que, creo yo, harían una gran diferencia en la comprensión de una teoría del autoconocimiento.* Me parece que esta falta de claridad y

⁷⁸ J.Bennett, *op. cit.*, p.172-173.

desarrollo en la filosofía de Spinoza (aunado a otros), tampoco permiten tener claridad en cómo es que podemos arremeter contra las limitantes generadas en el primer género de conocimiento (que era lo que buscábamos); es decir, que estas limitantes no permiten formarnos una definición y metodología claras y efectivas acerca del autoconocimiento en Spinoza. ¿Por qué en el autoconocimiento? Porque, como veremos, éste tiene mucho que ver con nuestras creencias.

En seguida veremos cómo es que esta falta de claridad, distinción y desarrollo en la filosofía de Spinoza debilitan su propuesta acerca del autoconocimiento. Para ello habremos de responder antes que nada, qué es el autoconocimiento para Spinoza. Y es que ahora sí estamos en condiciones de responder esta cuestión, pues, hemos revisado ciertos conceptos que nos era necesario tener claros para comprender su propuesta del autoconocimiento.

II.3.3 La propuesta del Autoconocimiento en Spinoza.

Hagamos un recuento breve del camino que nos condujo hasta aquí. Habíamos planteado que todos los seres humanos partimos de una condición inicial, que lleva consigo una gran confusión en nuestra imagen del mundo y nos aboca hacia un cierto modo de vida que no es deseable y que esencialmente se define por la *esclavitud* y el *padecimiento*. Ante esta problemática planteada tanto por Bacon como por Spinoza y en la que sólo éste último acentuaba las consecuencias existenciales de un modo de percibir, nos dirigimos a desmenuzar las soluciones ofrecidas por estos mismos autores para superar la “condición inicial” de la cual nos dieron advertencia.

Fue así como vimos que ambos autores podían atacar la problemática ya fuera *desde el lado del objeto, o bien, del lado del sujeto*. Con respecto a la consideración del objeto, ambos métodos, tanto el de Bacon como el de Spinoza, fueron descartados para el problema que nos compete. El de Bacon, porque no parecía aplicarse más que al campo de la ciencia y resultaba insuficiente en el aspecto de la vida diaria. En cuanto a Spinoza, dijimos que el conocimiento adecuado, había sido ya señalado en sus deficiencias desde la filosofía de Kant, al criticar el conocimiento analítico y deductivo, como un conocimiento pobre y redundante, y por tanto carente de valía para solucionar el tema que nos compete. Así, las

soluciones a la problemática que nos compete, que optaron por una mejora del método para conocer el objeto, quedaban descartadas, o, mejor dicho, *insuficientes*.

Con respecto a buscar una solución por parte ya no del objeto sino del sujeto, veíamos que la filosofía de Bacon resultaba bastante incompleta a este respecto. Apenas daba una breve indicación de la importancia de realizar la tarea de estar “al tanto” y “guarecidos” de los ídolos; sin decirnos *cómo* llevar esto a cabo. Comparada con esta perspectiva, la vía de Spinoza parece mucho más esclarecedora que la de Bacon, pues su versión acerca del autoconocimiento sí pretende decirnos *cómo* lograr el conocimiento de sí, y no sólo una advertencia de lo peligroso que resultaría no hacerlo. Es así como nos vemos conducidos hasta este punto en donde investigamos la solución, que en este caso consiste en la propuesta del autoconocimiento, al respecto de la ya tantas veces mencionada “condición inicial”. Antes de dirigirnos de lleno a su exposición, fue necesario aclarar algunas nociones que nos serían de gran utilidad para comprender la propuesta de Spinoza con respecto al autoconocimiento. Ahora que ya nos hemos detenido en aquellas cuestiones preliminares, veremos en qué sentido nos era necesario detallar aquellas relaciones conceptuales entre la voluntad, la razón, las creencias, etc.

Una vez recuperado lo anteriormente dicho, podemos empezar por preguntar: ¿cuál es pues la solución que Spinoza ofrece al *padecer* que provoca el modo de percibir llamado *primer género de conocimiento*? El remedio, el mismo lo llama así, es conocerse a sí mismo, es decir, conocer nuestros afectos clara y distintamente.

no hay un remedio para los afectos, dependiente de nuestro poder, mejor que éste, a saber: el que consiste en el verdadero conocimiento de ellos, supuesto que el alma no tiene otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas [...] **cada cual tiene el poder- si no absoluto, al menos parcial- de conocerse a sí mismo y conocer los afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos a causa de ellos. Así pues, debemos laborar sobre todo por conseguir conocer cada afecto**, en la medida de lo posible, clara y distintamente, a fin de que, de ese modo, el alma sea determinada por cada afecto a pensar lo que percibe clara y distintamente, y en lo que halla pleno contento; y a fin de que, por tanto, el afecto mismo sea separado del pensamiento de una causa exterior y se una a pensamientos verdaderos. [*Negritas mías*]⁷⁹

⁷⁹ B. Spinoza, *Ética*, Libro V, prop. IV, esc.,

Conocer cada afecto. Ahí tenemos otra perspectiva. Ya no estamos en la situación de Bacon en donde el enfoque predominante se vuelca hacia el conocimiento de los objetos externos. No, en Spinoza, se dice que hay que conocerse a sí mismo, conocer cada afecto; ¿para qué? Para conseguir *padecer* menos. La razón, en Spinoza, no se aboca únicamente al conocimiento de los objetos externos (a las ideas adecuadas) sino que también participa en el conocimiento de uno mismo. Con ello, la solución tan buscada al modo de percibir *inmediato*, se encuentra en la Razón que abarca tanto al conocimiento del objeto como al del sujeto. Vemos entonces cómo, “conforme a la versión de la razón que hasta ahora se ha dado, parecería que, después de todo, Spinoza la hace una facultad de autoconocimiento.”⁸⁰ A diferencia de Bacon, el método propuesto por Spinoza, funciona tanto para el conocimiento de la naturaleza, como para el conocimiento de uno mismo.

Ahora bien, ¿es que acaso Spinoza profundiza más la cuestión del autoconocimiento, o se queda igualmente en una recomendación que no detalla *cómo* llevarla a cabo, tal como sucede con Bacon? Parece que Spinoza no sólo nos da una idea de lo que es el autoconocimiento sino que también detalla un método acerca de cómo llevarlo a cabo. Sin embargo, éste método y esta propuesta se ven en problemas debido a las limitaciones conceptuales en la manera de entender la naturaleza de la creencia., que veíamos hace unos momentos.

Según Bennett, el autoconocimiento en Spinoza se encuentra en su teoría de las *ideas acerca de ideas*. ¿Significa esto, hacernos conscientes de las ideas que tenemos y que desconocemos tener? Al menos la interpretación de Bennett parece apuntar en este sentido. Spinoza estaría proponiendo que adquiramos consciencia sobre nuestras propias ideas (entendidas como creencias, según Bennett). Lo cual implicaría que no somos del todo conscientes de ellas.

Sin embargo, a este respecto encontramos nuevamente otra limitante en la filosofía de Spinoza. Bennett mismo, y yo me uno a ello, señala que Spinoza no es claro en cuanto a cómo opera la “consciencia” de nuestras ideas, y dice que *su teoría carece de una postura clara respecto a la “consciencia selectiva” de nuestros estados mentales*.

[Spinoza] necesita urgentemente una teoría de la captación y, desafortunadamente, la *Ética* no la contiene. [...]No me estoy quejando de que no defienda su tesis de que

⁸⁰J. Bennett, *Un estudio sobre la ética de Spinoza*, p. 190

mi mente pueda tener un contenido del que no soy consciente [...] pero Spinoza debería proporcionar alguna versión acerca de lo que introduce la diferencia entre un contenido mental consciente y uno inconsciente. A él le es característico proporcionar la teoría exhaustiva del autoconocimiento, pero evade el desarrollo de una teoría selectiva de la captación consciente.⁸¹

Según Bennett, Spinoza no es claro con respecto a la consciencia que tenemos de nuestros estados mentales, pues, por un lado parece decirnos que hay que tener consciencia de nuestras ideas, mediante su propuesta de las “ideas de las ideas”, pero, por otro lado, parece decirnos que somos conscientes de todo lo que pase en nuestro cuerpo y en nuestra mente. En palabras de Spinoza, “no hay en nosotros absolutamente nada de lo que no podamos ser conscientes.”⁸² Es por ello que Bennett dice que esta postura es “demasiado excesiva”. En efecto, ¿no hay nada que se escape a nuestra consciencia? La experiencia más cotidiana parece mostrarnos lo contrario.

Lo que Spinoza dice es que tan pronto alguien sabe algo, él por eso mismo, sabe que lo sabe. Y también sabe que sabe que lo sabe y así sucesivamente. De modo que nuestro conocimiento va formando una gran columna que crece verticalmente. Ahora bien, “no sólo está cada aspecto de mi cuerpo registrado en mi mente, sino que mi mente contiene el conocimiento de cada uno de esos registros. Si ésta fuese una teoría de la consciencia o de la captación [...] sería sumamente excesiva.”⁸³

Esta versión acerca de lo que somos conscientes incluye demasiadas cosas, y por ello, no parece ser cierta, habiendo tantas cosas que mi cuerpo registra sin que mi mente tenga conocimiento y consciencia de ello. Spinoza, tal como apunta Bennett “necesita urgentemente una teoría de la captación y, desafortunadamente, la *Ética* no la contiene.”⁸⁴ Ésta también será una limitante que habremos de solucionar, para tener una versión del autoconocimiento más sólida. *Será necesario determinar si nuestra consciencia es selectiva al captar ciertos datos y, además, si somos o no somos conscientes de todas nuestras creencias, así como de cómo podemos dar cuenta de las que no*, es decir, cómo podemos traerlas a la consciencia. Nada de esto se encuentra en la filosofía de Spinoza.

Bennett, interpretando a Spinoza, apunta que la forma de llevar a la consciencia elementos que se encuentran “perdidos” en nuestra mente es por medio de las “ideas de las

⁸¹ *Ibid.*, p.196

⁸² B. Spinoza, *Tratado Breve*, II, cap. XIX, [7]

⁸³ J. Bennett, *op.cit.* p. 195

⁸⁴ *Ídem*

ideas”, lo cual constituye el núcleo del autoconocimiento. Y no sólo eso sino que además, Spinoza ofrece ciertas “disciplinas mentales” que nos dirán, el tan buscado “cómo” por el que andábamos preguntando, es decir, cómo llevar a cabo el conocimiento de sí, en este caso cómo hacernos conscientes de ciertos hechos de la mente que se nos escapan. Bennett, señala que:

en la parte 5 Spinoza presentará algunos tipos de disciplina mental que comprenden el hacerse consciente de ciertos hechos acerca de la propia mente [...] Yo veo la doctrina de las ‘ideas de las ideas’ como la que proporciona el almacén básico del autoconocimiento- de ítems que se encuentran allí para traerse al nivel consciente [...] mucho se dice acerca de las ventajas de las ideas adecuadas sobre las inadecuadas y se podría pensar que las propuestas de Spinoza para hacer nuestras ideas más adecuadas y menos confusas se presentan como una forma de poner más de ellas al alcance de nuestra conciencia.⁸⁵

Parece que, en Spinoza, no sólo encontramos una definición sino una metodología para el Autoconocimiento: hay que traer a la luz de la consciencia lo que se encuentra en la oscuridad. *Desgraciadamente, Spinoza no es muy claro al respecto de cómo podemos lograr eso.*

En mi opinión, resulta contradictorio que la teoría de “las ideas de las ideas” sea la base del autoconocimiento en Spinoza; ya que algunas citas del propio Spinoza, parecen contradecir esta versión, por ejemplo la siguiente: “la idea de la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del alma humana”. Spinoza se encuentra aquí, diciendo justamente lo contrario a la interpretación de Bennett. Sin embargo, y a pesar de esta objeción, me gustaría seguir revisando la interpretación de Bennett acerca del autoconocimiento en Spinoza. Cabe recalcar el hecho apuntado por el mismo Bennett de que, si bien Spinoza parece indicar que debemos tomar consciencia de nuestras ideas-creencias, no es muy claro al respecto de *cómo lograrlo*, cuestión a la que yo pretendo atender ofreciendo una metodología para llevar esto a cabo.

Para continuar con la interpretación de Bennett sobre Spinoza, será necesario explicar aquello a lo que se refirió en la cita anterior como las “disciplinas mentales” que funcionan a manera de método para el autoconocimiento, las cuales son las siguientes:

Los tipos de “disciplina mental” o “técnicas terapéuticas” como también las llama son 3: (1) separar un afecto de su causa externa uniéndolo a otros pensamientos, destruyendo

⁸⁵*Ibid.*, p. 197

con ello el amor o el odio; (2) convertir las pasiones en acciones; y, (3) reflexionar acerca de la necesidad y determinismo con que aparecen las cosas.⁸⁶

Estas técnicas terapéuticas, se centran en hacer conscientes y revisar los contenidos de nuestras ideas/creencias. De este modo, nuestra propuesta sobre el autoconocimiento, será un posible desarrollo a esta idea indicada por Spinoza; aunque, también habrá distanciamientos, que iré señalando poco a poco. Hacernos conscientes de nuestros propios estados mentales, tendrá pues, un cierto valor terapéutico. Como ya indiqué, Bennett llama a estas disciplinas mentales, las propuestas “psicoterapéuticas” de Spinoza.

Vayamos a la primera de ellas: Se supone que, si separamos un afecto de su causa externa y lo unimos a otros pensamientos, se destruye el amor o el odio hacia la causa externa y nos liberamos de sus determinaciones. *Para Bennett, no sólo ésta sino todas sus técnicas resultan imposibles, o bien, no son efectivas.* Para entender el rechazo de Bennett a esta primera propuesta, encontraremos la utilidad de las aclaraciones teóricas que habíamos visto, cuando comparábamos a Descartes con Spinoza, y sus diferencias con respecto a la voluntad. Supongamos, nos dice Bennett, que tenemos odio hacia alguien, pongamos por caso, W. El odio hacia W será una estructura mental no placentera que es causada por pensamientos acerca de W. Así, podríamos abolir esta estructura mental eliminando tales pensamientos- creencias.

Bueno, los ‘pensamientos’ se supone que son ideas, esto es, creencias; mis malos sentimientos acerca de W los causa mi creencia de que él ocasionó mis malos sentimientos (conforme a Spinoza) o que él causó la destrucción de los bosques (conforme a mí). Así que la técnica sería maravillosamente efectiva; muchas emociones dañinas podrían ciertamente desaparecer ¡si eliminásemos las creencias en las que se fundan! Desafortunadamente técnicas con alto grado de seguridad son casi siempre difíciles de aplicar. *Ésta en particular es inaplicable, como lo sabe Spinoza, la creencia no se encuentra bajo el mandato de la voluntad.*⁸⁷

Vemos ahora la utilidad de habernos detenido en la consideración de Spinoza acerca de si decidimos creer o no. Para Spinoza, tal como habíamos visto, no podemos “rechazar” *por mera voluntad* una creencia para eliminarla. Y, en tanto Spinoza no ofrece una alternativa para lograr un cambio o eliminación de nuestras creencias nos encontramos

⁸⁶ Vid. J. Bennett, *Un estudio sobre la ética de Spinoza*, pp. 335.

⁸⁷ *Ibid*, p.340

desamparados; debido a tal desamparo podríamos llegar a misma conclusión de Bennett, de que resulta inaplicable la técnica “terapéutica”.

Sin embargo, difiero totalmente de la conclusión a la que llega Bennett a partir de esta premisa. Bennett rechaza esta propuesta “psicoterapéutica” porque sencillamente no podemos someter nuestras creencias a nuestra voluntad. *Esto puede rechazarse dentro del sistema de Spinoza porque, como vimos, Spinoza carece de una buena versión de las creencias y porque nunca ofrece una alternativa aceptable a la versión de Descartes. Pero, esta técnica no habría de rechazarse si tuviéramos estos datos claros y detallados. Es decir, Bennett rechaza esta primera “disciplina mental” porque no podemos eliminar una creencia mediante nuestra mera voluntad; (no puedo aceptar o rechazar según mi libre arbitrio). Sin embargo, ¿es esta la única forma de eliminar una creencia?*

Defenderé que no lo es, y creo además que él mismo Bennett lo sabe. Me refiero a que Bennett sabía que Spinoza, criticando la versión de Descartes y el cambio a de las creencias por medio de la voluntad que éste defiende, pudo haber añadido a su propuesta una alternativa a su crítica, proponiendo un cambio en las creencias por medio, por ejemplo, de factores cognitivos. Esto es lo que dice Bennett en la siguiente cita: “Sin embargo, Spinoza no formula su propuesta diciendo que lo que creemos lo determinan factores cognoscitivos- la evidencia que tenemos y cómo la evaluamos- y que la voluntad no viene a cuento en esto.”⁸⁸ Bennett plantea que Spinoza pudo haber rechazado “la absoluta voluntad” que defendía Descartes, argumentando que la creencia no sólo puede ser determinada por la voluntad, sino también por el entendimiento mismo, pero, Spinoza no lo hizo.

Todo esto tiene que ver con que Spinoza dio una versión de la creencia poco satisfactoria, en donde cualquier consideración que pase por nuestra mente ya viene dada en forma de creencia. Creer incluye por tanto nuestros pensamientos, nuestros juicios momentáneos, nuestras observaciones, etc. Si en cambio se hubiera restringido (no creer toda idea sino creer de acuerdo con la ciertas evidencias, etc.), de la manera señalada por Bennett, se podría decir que la voluntad no determina que creamos en algo sino que las evidencias que tengamos de algo nos conducen a una creencia. Podríamos, entonces,

⁸⁸ *Ibid*, p. 166

eliminar una creencia si derrumbamos las evidencias en las que se sostiene, (esto es lo que yo sostendré y detallaré en los capítulos 2 y 3).

En realidad, el proceso es más complicado, pero no es momento de referir los detalles de cómo sea esto posible y de a qué cosas me refiero, pues para ello, necesitamos adentrarnos en una teoría de la creencia y los vericuetos a los que ésta nos lleva. Tan sólo cabe anotar, que la conclusión de Bennett no es definitiva sino que hay alternativas posibles, pero que adolecen de ciertas faltas en la filosofía de Spinoza. Esto me interesa, no tanto por dejar en claro lo que dijo Spinoza, sino porque encuentro que algunos estudios recientes en el campo de la epistemología pueden ayudarnos a refrescar y comprender una postura esbozada desde hace siglos con respecto al papel del conocimiento de sí, pero que carece de ciertos detalles que, de tenerlos, nos conducirían a una buena metodología para el conocimiento de sí. De este modo, fortaleciendo la idea del autoconocimiento y su metodología podríamos recuperar la importancia de una práctica que en un tiempo fue central para la filosofía y la constitución de una comunidad de hombres libres y que hoy en día se encuentra totalmente olvidada y devaluada.

Ahora bien, hay una forma en la que Bennett pretende salvar la propuesta de Spinoza. Bennett intenta salvar la primera técnica diciendo que si bien no podemos eliminar una creencia, sí podemos entretener la mente por un momento con alguna otra cosa, para que olvidemos o sustituyamos por un pequeño lapso, el pensamiento que provoca el odio, en este caso el odio de W. Bennett dice:

Quizá [Spinoza] no se me está pidiendo que pierda la creencia dañina, sino sólo que la ponga fuera del alcance de mi mente consciente, reduciendo, de esta manera, la molestia y a vacilación mentales mediante una operación, no sobre el contenido cognoscitivo, sino tan sólo sobre la fenomenología consiguiente[...] yo he de destruir el desagrado y la molestia que están comprendidos en mi odio por W, haciendo que cuando el odio me asalte deje de pensar en W, e inunde mis pensamientos con un cuadro al pastel de Chardin, de un cuarteto de Mozart, [etc]⁸⁹

Esta es una técnica que Bennett sí considera aplicable. Y yo pienso que es aplicable, pero que reduce la propuesta de Spinoza hasta el absurdo. Pues, aunque esta técnica es efectiva, no logra el objetivo que se buscaba y que era lo fundamental: dejar el comportamiento *pasivo*, es decir, dejar el mundo de la imaginación. Tan sólo logra parchar

⁸⁹ *Ibid*, p. 341.

por un momento el asunto, pero no brinda una solución real y *duradera*, sino una simple y literal distracción. Tal vez esto tenga que ver con que Spinoza se inclina por la concepción de la creencia como algo episódico (como ocurrencia) y no como una cosa durable, (creencia como disposición). Veo aquí la necesidad de dar claridad con respecto a la concepción de la creencia y de defender la idea de las creencias como disposiciones es decir, durables.

Esta intervención de Bennett, pretende salvar la técnica para el conocimiento de sí propuesta por Spinoza, de una manera que termina desechando lo más importante de esta postura: la libertad a la que se aspira, la libertad del modo de percibir primario, que nos conduce a la esclavitud. En la versión de Bennett, la conciencia por un momento se distrae y presta atención a otros contenidos; logrando únicamente con ello, aplazar la reacción que deseábamos cambiar o eliminar, para que cuando se presente una situación similar, me venga la misma reacción, y entonces, la intente de nuevo tapar con alguna otra cosa. En tal caso, *no habría ninguna transformación real en el individuo* al que se estuvo aplicando un ejercicio, una técnica, o una tarea para ayudarse a ser autónomo. Esto es sin embargo, lo más importante del conocimiento de sí, y que es lo que yo pretendo rescatar.

Dado que las creencias son pensamientos, de acuerdo con la interpretación que da Bennett de Spinoza, las “terapias”, como el las llama, se ven fuertemente empobrecidas y reducidas a un mero juego de poner la atención ahora aquí, ahora en esto otro. Pienso que Spinoza no apuntaba hacia esta solución momentánea y endeble. Apuntaba más bien, a una *transformación real*, en vez de a un mero disfraz de ocasión. Pero, dado que no indaga acerca de la naturaleza de las creencias, su postura va siendo minada. Cambiar un pensamiento por otro, es simplemente distraer la conciencia con otro contenido, más no realizar un cambio *en el contenido*. En realidad, no hay tal cosa como un cambio, o más bien una transformación. Sólo es un simple pasar de un pensamiento a otro, pero, *no por dejar de pensar en algo, se dejará de creer en ello. Para ello habría que distinguir entre creer y pensar*. Es decir, no porque ahora no pongamos atención en tal pensamiento, no quiere decir que más tarde o en otro momento, vuelva a aparecer esa idea, dado que al creerla sigue estando ahí en nuestra mente, como una interpretación de algo presente y real, de manera que saldrá de nuevo ese pensamiento cada que se presente la ocasión para ello.

Nuevamente vemos que se necesita otra versión de la creencia para solucionar esta trastada. Si pensáramos en la creencia como una disposición, como veremos más adelante,

veríamos que lo que dice Bennett interpretando a Spinoza es imposible; dado que *las creencias como disposiciones no son algo que aparezca en la conciencia de manera meramente momentánea*, sino que permanecen en nuestro interior a manera de una disposición, a veces por un largo periodo de tiempo, sin aparecer necesariamente de manera explícita y consciente. Nuevamente, para comprender esto deberíamos desviarnos en aclarar a qué cosa me refiero con esta versión de la creencia, pero eso nos desviaría demasiado en este momento y lo abordaré hasta el próximo capítulo.

Ahora bien, la segunda propuesta de Spinoza al respecto de las “técnicas terapéuticas” dice así: un afecto que es una pasión, deja de ser una pasión tan pronto como nos formamos de él una idea adecuada. Una idea adecuada, según la interpretación de Bennett, es causada desde mi interior y no desde la adecuación con un objeto exterior. Para Bennett, la forma en que Spinoza entiende las ideas adecuadas, hace imposible esta técnica de conocimiento de sí. Esto es, uno no puede, al formarse una idea adecuada de un afecto, dejar de padecer. Veamos por qué.

Pero, realmente carece de sentido, pues no sería posible para nadie adquirir una idea adecuada de un suceso después de que él ha acontecido. Si x existe ahora y es una pasión en mí, entonces su causa y estaba fuera de mi cuerpo; así que $I(x)$ es inadecuada en mi mente. ¡Y eso es todo! No puedo hacer que $I(x)$ sea adecuada haciendo que $I(y)$ estuviese dentro de mi mente, así como tampoco puedo hacerme parte de la realeza cambiando mis padres. El absurdo permanece si dejamos de lado las ideas adecuadas y consideramos tan sólo la noción de cambiar una pasión en una acción. Esto significa introducir un cambio en la que fue la causa del suceso, y una vez que el suceso ha acontecido es muy tarde para lograr eso.⁹⁰

Bennett está diciendo que, puesto que para que un afecto deje de ser una pasión debemos formarnos una idea adecuada de él, y dado que una idea adecuada implica que es causada desde mi interior y no desde el exterior, entonces, resulta imposible que me forme una idea adecuada de él, pues la causa del afecto viene precisamente, del objeto *externo*. Es como decir, “¿por qué dejaría de enojarme si fue Fulano el que me insultó, si fue él el que causó esto? Yo no puedo hacer nada para remediar el hecho de que él haya sido causa de esta situación, porque simplemente no puedo cambiar lo hechos, pues son tal y como se dieron.” Creo que una explicación de este estilo, es justamente un indicador que nos deja ver, que no se ha pasado del primer género de la imaginación, que seguimos en el nivel en

⁹⁰ *Ibid.*, p.342

el que padecemos las cosas. Spinoza no está pidiendo que cambiemos los hechos, no diría algo tan absurdo, mucho menos él, que es tan claro en la necesidad con que ocurren las cosas.

En este sentido, me parece que Hampshire se acerca más a la versión de Spinoza. Se acerca más porque no interpreta a Spinoza como sugiriendo que se haga interno aquello que es externo. La “idea de una causa externa” desaparece, no porque desaparezca el hecho externo de que “alguien me insultó”. Sino, porque reformulo las ideas que me conducen a que ese hecho me produzca displacer. Hampshire interpreta también el autoconocimiento en Spinoza como una forma de traer a un nivel consciente lo que se nos escapaba de este nivel. Sin embargo, para Hampshire, y en esto estoy en desacuerdo, no se trata de hacer consciente el contenido de la creencia que profesamos, sin saber que lo profesamos, sino de traer a la conciencia la *génesis* de esta idea. Esta versión presenta, en mi opinión, forzadas similitudes con la teoría de Freud a la que muchos han querido acercar a Spinoza.

Las conexiones asociadas que permanecen aún sin ser examinadas, y que son necesarias para las creencias que son parte del padecer, dependen, para su existencia en que no somos reflexivamente conscientes acerca de ellas. Tan pronto como sea autoconsciente de ellas, debo saber, entonces, que es sólo a través de las fantasías engendradas por mi historia particular, que mi placer o sufrimiento presentes se han asociado a mi mente con la idea de estas cosas o personas particulares, que ahora, en consecuencia, amo u odio. Si investigo activamente en las verdaderas causas de mi placer o sufrimiento, la asociación pasiva de ideas se rompe[...] cuando me doy cuenta que las causas contribuyentes a mi displacer se encuentran en mis memorias inconscientes y sus consecuentes disposiciones, la idea de una causa externa desaparece, y no queda nada con lo que enojarse.⁹¹

Nuevamente, pero ahora en la interpretación de Hampshire de Spinoza, aparece la idea de traer a la conciencia lo que antes se le escapaba, como una forma ligada al autoconocimiento, Ya había aclarado, con Bennett, lo poco que Spinoza dice al respecto de este tema y de la carencia que tiene al no profundizar en ello. En la versión que propone Hampshire se trata de traer a nivel consciente “las conexiones asociadas que permanecen aún sin examinar.” Con ello, pienso que Hampshire está acercando mucho la postura de Spinoza a la que más tarde detallaría Freud, acerca de la asociación inconsciente que conllevan nuestras concepciones y relaciones con las cosas.

⁹¹ Stuart Hampshire, *The Idea of Freedom*, p. 187

Pienso que es un tanto forzado este acercamiento, precisamente porque Spinoza no es muy claro con respecto a la consciencia o inconsciencia a la que pertenezcan nuestras ideas. Por otro lado, en la interpretación de Hampshire se trata, más que de traer a la consciencia *la idea inadecuada que tenemos* sin saber que tenemos, en traer a la consciencia *la serie de asociaciones que nos condujeron a idea* inadecuada, de tal modo que, al hacernos conscientes de nuestro modo de asociar, romperemos esta cadena arbitraria de conectar una cosa con otra, y con ello, su inadecuación se desvanecerá. Creo que la dificultad de este proceder radica en que logremos traer a la memoria esta serie de eventos pasados por los que fuimos conectando una cosa con otra y que quedaron en nuestro modo de interpretar de manera inconsciente. Esta interpretación requeriría, para fortalecer su propuesta, de un método que logre hacer este viaje en la memoria hasta eventos que teníamos ya profundamente lejanos y olvidados.

No es esta la vía que yo pretendo seguir en el autoconocimiento, ni es una vía que creo que haya sido detallada por Spinoza. La dificultad de esta interpretación radica en si es posible volver a rastrear la cadena de experiencia que nos hicieron conectar unas cosas con otras, es decir, rastrear la *génesis* de la idea inadecuada.

A mi parecer hay otras alternativas. Es decir, no es la única salida el tratar de rastrear la serie de asociaciones pasadas por las que fui conectando una idea con otra y de confiar en el ilusorio viaje hacia los recovecos de mi memoria. A mi juicio, esto presenta la dificultad de nunca hallar este origen, o bien, de nunca estar seguros de hallar el origen *real* y no una mera invención de un origen que nunca sabremos a ciencia cierta si lo fue o no, pues sólo disponemos para averiguar esto, de nuestra sola memoria, cosa en demasía insegura.

Me parece, en cambio, que hay que llevar el *contenido* de estas creencias inadecuadas a la consciencia y no, *o no sólo, la historia* por la cual formamos estas creencias. Es decir, me parece que el autoconocimiento radica en hacernos conscientes del *contenido* de lo que creo, y, para dar claridad a este respecto será muy útil entender el planteamiento de la creencia entendida como disposición, la cual abarca las creencias que poseemos pero de las que no somos conscientes que tenemos. ¿Por qué será necesario hacernos conscientes de su contenido? Porque el mapa global de nuestras creencias es siempre el intermediario a partir del cual nos relacionamos con las cosas, y si queremos padecer menos, es decir si queremos trascender el efecto que se produce por una “serie de causas y efectos que se nos escapan”

(y que yo no tuve el control de decidir la manera en la que me afectarían o modificarán mi forma de ver la realidad), será necesario conocer su contenido, es decir, conocer la forma en que estamos entendiendo las cosas, que no es otra cosa, que el núcleo de donde partimos para relacionarnos con el mundo.

Hemos llegado al final de este capítulo primero. Tenemos pues, que la mejor respuesta que encontramos para solucionar los problemas derivados de la llamada condición inicial, es la interpretación de Spinoza que puede concretarse del siguiente modo: <<El autoconocimiento consiste en traer a la consciencia las creencias inadecuadas que tenemos y lograr un cambio en ellas, con la finalidad de lograr una transformación en el individuo que le permita dar salida al modo de vida del padecer >> Encontramos, sin embargo, que dicha propuesta se veía limitada por la falta de claridad y explicación en ciertos conceptos teóricos y metodológicos. Dichas limitantes pueden resumirse en los siguientes puntos:

1. La falta de una teoría explícita y más completa acerca de la naturaleza de la creencia, que resulte más oportuna para el asunto que nos compete.
2. La falta de claridad con respecto a la consciencia o inconsciencia que tenemos de nuestros propios estados mentales (creencias).
3. La falta de una metodología clara que nos indique cómo traer al nivel consciente nuestras creencias.
4. la falta de una metodología sólida y viable que nos ayude a lograr un cambio en el contenido de nuestras creencias.
5. La explicación detallada de la relación existente entre las creencias, la voluntad, las evidencias y la consciencia.

En el siguiente capítulo nos trasladaremos a una época y lugar muy distintos. Explicaré ciertos conceptos y teorías desarrolladas principalmente por R.B. Braithwaite, Frank Ramsey, H.H. Price, Luis Villoro, Travis y Aronson, entre otros. Esto, debido a que sus reflexiones y definiciones, me parece, pueden brindar un marco teórico muy sólido que, aclarando los puntos anteriormente señalados, permita el desarrollo de una propuesta acerca del autoconocimiento y su metodología que rescate los rasgos esenciales del

autoconocimiento en la Modernidad Temprana y la Antigüedad, pero que les brinde la fuerza de una nueva metodología que resulta mucho más viable y eficaz, así como la ayuda de una definición más clara en cuanto a los conceptos que utiliza.

III. Capítulo 2. Marco teórico necesario para la claridad del Autoconocimiento.

En el presente capítulo me dedicaré a detallar el mencionado “marco teórico” que, a mi parecer, hace falta para que una propuesta sobre el autoconocimiento y su método (que conserve los rasgos esenciales del conocimiento de sí presentes en la Antigüedad y la Modernidad Temprana), sea contundente, clara y eficaz. Debemos lograr, por un lado, hacer más claros y abarcadores los conceptos incluidos en la definición del autoconocimiento que revisamos en el capítulo 1. Y por otro lado, debemos lograr la claridad y el conocimiento necesarios para desarrollar una nueva metodología que resulte más práctica y viable.

La idea es acercar dos épocas y perspectivas distintas en la historia de la filosofía para que se presten ayuda mutua y se complementen en sus planteamientos. Por el momento, me ocuparé tan sólo de brindar los elementos teóricos necesarios para que, posteriormente en el capítulo 3, desarrollemos una propuesta acerca autoconocimiento y su metodología. Estos elementos que me detendré en detallar, deberán ayudar a superar las limitantes que encontramos en los planteamientos de Bacon y Spinoza al responder a la problemática de la condición inicial, mismas que enumeramos en las conclusiones del capítulo 1. Estos elementos son los siguientes:

1. La descripción de una teoría de la creencia que sea satisfactoria y completa, que logre rebasar las deficiencias de la antigua versión de la creencia.
2. Una postura clara al respecto de la consciencia o inconsciencia de nuestras creencias.
3. La relación de nuestra voluntad con las mismas.
4. La elaboración de ciertos elementos que posibiliten el cambio en nuestras creencias, requerido por el autoconocimiento.

Una vez tratados estos 4 puntos, podremos integrar la discusión filosófica contemporánea a los problemas y planteamientos que estudiamos en el capítulo 1. Cabe señalar que ni Villoro, ni Price, ni Ramsey, ni Braithwaite, tratan el tema del autoconocimiento. Por su parte, ni Spinoza, ni Bacon, ni ninguno de los antiguos, desarrolló una versión de la creencia como disposición, ni el desarrollo epistémico de las mismas, con gran detalle. Sin embargo, la claridad conceptual que, principalmente Villoro y Price, nos ofrecen, posibilita una reflexión y comprensión más cabal del conocimiento de sí. De esta manera podemos encontrar que la epistemología contemporánea, sin darse cuenta, puede tener grandes similitudes con los planteamientos de la Antigüedad. Además de estar brindando buenas y valiosas aportaciones a sus ideas centrales, que permiten que dichos planteamientos sean vistos como mayormente viables e importantes de ser atendidos. Empezaré pues, a elaborar el estudio epistémico ya anunciado.

III. 1.La creencia como ocurrencia.

En los últimos años se ha hablado y defendido mucho una versión acerca de la naturaleza de la creencia, que entiende ésta como una *disposición*, y que se contrapone a la antigua concepción de la creencia entendida como *ocurrencia*, como más tarde se le llamó. La creencia como *ocurrencia*, es la que aparece implícita en las ideas de Descartes, Locke, Spinoza, Hume, y más recientemente, en la línea fenomenológica Brentano-Husserl, y en la postura empirista de Russel⁹². ¿En qué consiste esta versión de la creencia y cómo se diferencia de la caracterización de la creencia como *disposición*? Enumeraré a continuación de manera concisa los puntos que distinguen a la creencia como *ocurrencia*, para detallarlos posteriormente.

1. La *cualidad* con la que es aprehendida por un sujeto
2. Decimos que “ocurre” porque tiene un comienzo y un final bien definidos
3. Sólo se pueden identificar de manera privada y subjetiva.

⁹² Vid. R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, 1ª y 2ª meditación ; J.Locke, *Ensayo sobre el Entendimiento humano*, Libro IV, cap. XV y XVI ; David Hume, *Ensayo* libro I, IIIa parte, [7-10]; F. Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico*, Iª parte, cap. III; E. Husserl, *Investigaciones lógicas* ;Russell, *The analysis of mind*.

Estos son los rasgos característicos de la creencia como *ocurrencia*, que podemos encontrar en las diferentes versiones que cada uno de los autores antes mencionados nos brindan. En efecto, si bien todos estos autores tienen distintas nociones acerca de la creencia, podemos englobar a todas estas interpretaciones en una misma rúbrica porque todas parten de un mismo supuesto: lo esencial en la creencia, según estas concepciones, radica en la *cualidad* del acto de creer. Dicha cualidad consiste en un rasgo *subjetivo* característico que se distingue con ello de otras actitudes proposicionales. “La mejor manera de analizar [la creencia] no sería entonces examinar lo creído sino el acto de creer. Creer sería realizar un acto mental de una cualidad peculiar.”⁹³

Creer, de acuerdo con esta versión, significa realizar un cierto acto mental subjetivo e interno, que podemos distinguir de otros actos mentales porque viene acompañado de una *cualidad particular* tal como un *sentimiento* de viveza, un sentimiento de convicción, una cierta aseveración, etc. La proposición que creemos, a diferencia de las proposiciones o representaciones en las que no creemos, se “*sienten*” diferente. Una misma proposición podemos ponerla en duda, negarla, simplemente representarla, o bien, podemos creerla. Para distinguir aquellas proposiciones en las que creemos de las que no, debemos atender a esa cualidad subjetiva con la que se ve acompañada nuestra proposición.

Así, podemos distinguir algo que meramente imaginamos o que juzgamos sin realmente creer en ello, porque aquello que creemos es una representación que viene acompañada siempre de una cualidad, de una sensación, o bien, de una cierta posición, como en el caso de Husserl⁹⁴. “Lo que distingue a una idea creída no es pues nada que concierna a la idea misma, sino a nuestro modo de aprehenderla; es un dato de conciencia, una cualidad mental *sui generis*.”⁹⁵ La creencia, de este modo, es un dato de la conciencia que distingo de otros datos, por la manera en la que se me presenta.

La razón por la que se le llama “ocurrencia” a esta forma de entender la creencia se debe a que algo debe *ocurrir* en mi mente mientras creo; es decir, un cierto proceso que tiene un comienzo y un final bien definidos, y que puedo identificar por medio de un sentimiento de convicción, una sensación de viveza, o bien, una *posición* determinada.

⁹³Luis Villoro, *Creer, saber y conocer*, p. 25

⁹⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas*.

⁹⁵L. Villoro, *op.cit.*, p. 26

Así, las creencias se distinguen por un vago sentimiento subjetivo que *sólo* puedo apreciar *yo mismo*, es decir, una conciencia particular subjetiva y *privada*. Sólo yo, es decir, sólo uno mismo, puede saber qué sensación, sentimiento o posicionamiento está experimentando en determinado momento, y por ello, sólo uno mismo puede saber si cree o no cree algo. Con ello, terminamos de explicar las características principales de la creencia como ocurrencia.

La versión del autoconocimiento que destacamos en el capítulo uno requería el conocimiento de nuestras propias creencias. Ahora bien, si en esta versión del autoconocimiento interpretamos las creencias como *ocurrencias*, dicha interpretación será determinante en la concepción del conocimiento de sí que logremos a partir de ella. Efectivamente, si el autoconocimiento, tal como vimos en el capítulo 1, consiste en el conocimiento y revisión de nuestras propias creencias, y nos inclinamos por esta interpretación de la creencia como *ocurrencia*, me parece que estaremos entendiendo el conocimiento de uno mismo como un acto en el cual bastaría con concentrarse en sí mismo de manera introspectiva. Esto es, debido a que la creencia como ocurrencia se distingue por una cualidad subjetiva que puedo identificar de manera privada. Para conocer mis creencias, como pide el conocimiento de sí, deberé introducirme en una meditación que identifique el modo con el que asiento o afirmo cierta proposición.

Es decir, si las creencias son ocurrencias tal como más arriba se analizó, para conocerlas deberemos *poner atención a la cualidad o sensación* con la que en un momento dado acompañemos alguna de nuestras representaciones. El conocimiento de sí concordaría con aquella versión que se encuentra en el imaginario colectivo en la que, para conocernos, debemos “adentrarnos” en nosotros mismos de manera *aislada y concentrada*, para descubrir lo que compone nuestro *interior*.

Sin embargo, en tanto que yo no defenderé esta noción de la creencia como ocurrencia sino que me inclinaré por las creencias como disposiciones, como ya se podrá anticipar, la versión del autoconocimiento que argumentaré no va por este camino. Esto último lo digo para señalar que, según sea la versión que tengamos de la naturaleza de las creencias, tendremos una visión distinta de aquello que caracteriza al autoconocimiento.

Queda aún por contestar, en qué se diferencia esta forma de entender la creencia de su correlato en la creencia como *disposición*. Esto es lo que revisaremos en la siguiente sección. Cuando una interpretación acerca de un cierto fenómeno no logra explicar toda la

complejidad del mismo, se buscan otras alternativas en nuevas formas de comprensión. Así, la interpretación de la creencia como *disposición* pretende dar respuesta a ciertas interrogantes que quedaban abiertas en la anterior concepción del asunto. Veamos en qué consisten.

III. I. 2 Dificultades de la versión de la creencia como ocurrencia.

Villoro explica que la creencia como *disposición* a diferencia de la antigua versión, logra dar cuenta de algo que se pasaba por alto: *de las creencias que se poseen, y que no aparecen a nuestra conciencia inmediata de manera explícita*. A la creencia como *ocurrencia* sólo podíamos identificarla por medio de esa peculiar *cualidad interna* con la que se nos presenta. Dicha cualidad, como cualquier sensación, tiene una duración, es decir, un comienzo y un final definidos y más o menos claros. De esta manera las creencias serían algo que localizaríamos mediante la aparición *en la conciencia* de cierta cualidad. Las creencias, en este sentido, se limitarían a lo que ocurre en nuestra conciencia en un momento dado, y no sabríamos, mediante esta teoría, qué ocurre con ellas en el momento en que dejen de estar presentes en la conciencia. Las creencias estarían fuertemente ligadas a lo que nos pasa en un momento dado de manera consciente.⁹⁶

De esta forma, esta versión de la creencia no puede explicar el hecho de que yo siga creyendo algo, a pesar de que no esté pasando nada en mi conciencia. Veremos en seguida, con más claridad mediante la cita de Villoro, cuáles son las deficiencias de la versión de la creencia como ocurrencia.

La interpretación de la creencia como una ocurrencia en la conciencia no puede dar razón de un hecho que ya Platón había señalado. En el *Teetetes* (197bc) Platón distingue entre ‘tener’ y ‘poseer’ algo. *Tengo* aquello que, presente ahí, estoy usando

⁹⁶ Villoro hace una fuerte ridiculización de las consecuencias que conlleva plantear la creencia como una ocurrencia, en tanto que ésta supone que tenemos conciencia clara y precisa del momento en que empezamos a creer algo, o del momento en que estamos creyendo algo. Dice Villoro: “Si todas las creencias fueran ocurrencias tendría sentido decir cosas como éstas: ‘no recuerdo si cuando creía que la tierra era redonda estaba aún tomando el desayuno’ [...] No hay un momento o una situación en que ‘ocurran’ la mayoría de nuestras creencias y de nuestros saberes ¿qué estas haciendo? –‘estoy creyendo en la teoría de la gravitación’; ‘no vayamos al cine mejor pongámonos a creer’: estas frases no tienen sentido porque creer y saber no son actividades que se ejecuten en un determinado lapso de tiempo, para luego desaparecer. Saber y creer son potencias en el sentido aristotélico, que pueden o no actualizarse en la conciencia” (L.Villoro, *Crear, saber y conocer*, p. 28) Pretender identificar una creencia ubicando la manera especial con la que una proposición se presenta, nos conduce a la serie de absurdos antes planteados.

de algún modo; *poseo* muchas cosas que no tengo ni empleo en este momento, como un traje guardado en un armario o una carta escondida en un cajón. De lo que poseo puedo echar mano en cualquier momento, está a mi disposición, aunque no lo tenga actualmente. Pues bien, el saber, dice Platón, se parece más a algo que se posee que a algo que se tiene. Esto es, no siempre es una ocurrencia mental, sino algo que puede no estar presente pero que está a mi disposición, de modo que podríamos acudir a él en cualquier momento, Lo mismo podríamos decir, en general, de cualquier creencia.⁹⁷

Si las creencias fueran datos de la conciencia que podemos distinguir por su especial cualidad, durarían un momento preciso, pues podríamos distinguir ese momento por medio de la atención a su cualidad peculiar. Esto, sin embargo, reduciría el campo de las creencias a sólo aquellos datos de la conciencia que *tenemos* en un momento dado. Serían fáciles de localizar y de fechar, pues serían datos que tendrían un principio y un final muy definidos. El traje que *tenemos*, a diferencia del traje que *poseemos*, es fácil de observar que lo llevamos puesto; podemos incluso saber cuándo nos lo ponemos y cuándo nos lo quitamos.

Ahora bien, esto no sucede así con *todas* nuestras creencias. La crítica a esta concepción de la creencia, no niega que esto suceda, sino que niega que ésta interpretación abarque el campo *total* de las creencias. Ya que, por el contrario, de tan sólo de un número reducido de creencias podemos señalar un principio y un final claro y conciso. La creencia como ocurrencia, pues, no da cuenta de las creencias que *poseemos* a pesar de que no se hagan explícitas a la conciencia en un momento dado. Muy pocas de nuestras creencias están sucediendo en este momento en nuestra conciencia, y sin embargo, no por ello podemos decir que no las creemos. Creo, por ejemplo, que los dinosaurios existieron hace millones de años; creo también que mi mamá está trabajando en este momento, sin embargo, esto no estaba ocurriendo en mi conciencia hasta el momento en que lo dije, y no por ello puedo decir que no creía (antes de mencionarlo) estas cosas. Sin embargo, la creencia como ocurrencia no puede dar cuenta de ellas ya que sólo puede dar cuenta de lo que aparece a nuestra conciencia con cierta cualidad en un cierto momento. Cuántas cosas, entonces, no se asumirían como algo que no creemos.

Por el contrario, la versión de la creencia como *disposición*, no requiere que éstas sean datos *actualizados* que se manifiestan en nuestra consciencia y que *tenemos* en un momento preciso; más bien, requieren ser cosas que *poseemos*, a manera de *potencias*, y que no

⁹⁷ Villoro, *Creer, Saber y conocer*, p. 28

siempre estén manifestándose en acto. “Saber y creer son potencias en sentido aristotélico, que pueden o no actualizarse en la conciencia, en ciertos momentos [...] creer no quiere decir que algo me esté pasando mientras creo, sino que puesto ante determinadas circunstancias, reaccionaré de ciertas maneras.”⁹⁸

Esto se debe a que el rasgo distintivo de la creencia como disposición, *ya no se encuentra en una cualidad subjetiva y privada*, sino en una serie de comportamientos que encuentran explicación cuando suponemos una cierta *disposición* que les da origen. Esto lo detallaremos a fondo en la siguiente sección.

Por otro lado, una de las ventajas de desechar la versión de la creencia como ocurrencia, es que nos libramos de la ambigüedad con la que nos enfrentábamos a la hora de determinar la “cualidad subjetiva” con la que la identificábamos. Identificar el vago sentimiento de “viveza” o de “posicionamiento” con el que aceptábamos una proposición, no era siempre tarea fácil. Peor sobre todo, no todas nuestras creencias parecen estar acompañadas de una peculiar sensación o actitud interna. En este sentido apunta la crítica de Ramsey:

Esta visión resultaría bastante inconveniente, pues, no es fácil adscribir el grado de intensidad de un sentimiento; pero, aparte de esto, me parece a mí evidentemente falso, pues las creencias que sostenemos más fuertemente se encuentran acompañadas prácticamente de ningún sentimiento; nadie siente fuertemente acerca de las creencias que toma por garantizadas.⁹⁹ [*La traducción es mía*]

Parece cierto que algunas de nuestras creencias más básicas, o en las cuales estamos más convencidos, no se nos presentan acompañadas de ningún sentimiento en particular. Y, si el criterio para distinguir algo que creemos de algo que no, no resulta útil en aquellas creencias que más afianzadas tenemos y de las que menos pondríamos en duda, ¿por qué aplicar el mismo criterio al resto de creencias que son más susceptibles de duda?

Efectivamente, en creencias tan simples pero de las que estamos seguros que creemos, como por ejemplo: “que el suelo nos sostiene”, “o “que los árboles crecen siempre hacia arriba”, etc. no parecen presentársenos con un “especial sentimiento”. Parece, por el contrario, que aquellas creencias en las que más creo las asumo como algo tan normal y

⁹⁸ *Ibid.*, p.28

⁹⁹ Frank Ramsey, *The foundations of mathematics*, p. 169

obvio, que dejo de sentir al respecto de manera particular. ¿Diré entonces que no las creo? Pienso más bien, con Ramsey, que esta manera de identificar las creencias es inadecuada. Lo mismo sucede con algunas creencias de aseveraciones matemáticas, en donde no parece que a cada momento estemos teniendo dicha creencia con cierto grado de sentimiento de confianza, firmeza o intensidad tal, que denote que creemos en ellas.

Por otro lado, y como una tercera objeción, la explicación de la creencia como ocurrencia reduciría el número total de creencias a una minoría: a aquellos actos que ocurran en nuestra *consciencia*. Es decir, todo aquello que creamos pero que no aparezca en nuestra conciencia de manera explícita, queda fuera de esta definición. “La concepción de la creencia como ocurrencia mental, no puede aplicarse a todos los casos de la creencia, no a las creencias que se poseen sin tenerlas en la conciencia.”¹⁰⁰ ¿Qué hay de aquellas creencias que poseo pero que no me he confesado tener? ¿O es que acaso sólo dispongo de las creencias que yo, *conscientemente*, asumo tener?

Las creencias no confesadas, es algo que la creencia como disposición sí logra explicar y por tanto una de las razones más fuertes para preferir una definición sobre otra. La creencia como disposición “da razón de las creencias reales no confesadas del sujeto. Si la creencia fuera sólo una ocurrencia mental, se reduciría a aquello que el sujeto tiene consciente y confesadamente por verdadero. Pero, ‘los actos dicen más que las palabras’. Una persona puede mostrar con su comportamiento que cree en muchas cosas que no se confiesa a sí misma ni a los demás.”¹⁰¹

Así las cosas, si nos inclináramos por la perspectiva de la creencia como disposición, tendríamos que el autoconocimiento (entendido como el conocimiento de nuestras propias creencias), implicaría conocer aquello que ignoramos que se encuentra en nosotros mismos, o que no queremos reconocer que forma parte de nosotros. Ahora bien, para entender la propuesta acerca del autoconocimiento, debemos profundizar más al respecto de qué es la creencia como disposición. De esto tratará la siguiente sección.

¹⁰⁰ L. Villoro, *op.cit.*, p. 29

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 34

III.2 La creencia como disposición.

Ya desde 1877 Charles Peirce, en su artículo *The Fixation of Belief*, ofrecía una definición de la creencia que, aunque conservaba algunas de las características de la creencia como ocurrencia, se inclinaba por destacar el carácter de disposición de una creencia con respecto a las acciones de una persona. Pierce dice lo siguiente con respecto a la manera de distinguir las creencias: “Generalmente sabemos distinguir cuando queremos preguntar algo y cuando queremos pronunciar un juicio, debido a que existe una diferencia entre la sensación de dudar y la sensación de creer.” Con la cita anterior, parecería que Pierce sigue el mismo que hemos tratado de abandonar en la sección anterior. Sin embargo, pronto añade algo que nos disuadirá de hacer tal afirmación:

Sin embargo, esto no es todo lo que distingue la duda de la creencia. Hay una diferencia práctica. Nuestras creencias guían nuestros deseos y le dan forma a nuestras acciones [...] El sentimiento de creer es una indicación más o menos segura de que se ha establecido en nuestra naturaleza un cierto hábito que determinará nuestras acciones.¹⁰²

Charles Pierce, en la cita anterior, brinda una caracterización de la creencia que parece mezclar los rasgos esenciales de las dos versiones de la creencia que hemos mencionado, la creencia como ocurrencia y la creencia como disposición. Por ello, podemos ubicarlo en la transición entre una concepción y otra. De acuerdo con esta versión la creencia se distingue, por un lado, por la peculiar sensación con la que se nos presenta en un momento dado. Por otro lado, la naturaleza de la creencia no puede reducirse a dicha sensación. La principal función de las creencias es que forman *hábitos* que determinan nuestro actuar y guían nuestros deseos. Esta es la caracterización más sobresaliente de la creencia como disposición.

Sin embargo, Pierce, al conservar en su definición de creencia la importancia de aquel *sentimiento peculiar* para *distinguir* lo que creemos de los que no, no parece dar cuenta de las creencias que poseemos sin presentarse de manera explícita a la consciencia. En efecto, Pierce parece involucrar demasiado a las creencias con la consciencia, y nosotros nos inclinamos más por una versión de la creencia como

¹⁰² Charles, Peirce. “The Fixation of Belief,” p. 4

disposición que permite aclarar que *no todas las creencias se presentan de manera explícita a la consciencia*. Al respecto tenemos la siguiente cita de Peirce:

[...] hemos adquirido una creencia. En este proceso observamos dos elementos de consciencia, [...] aquello de que estamos *inmediatamente* conscientes y aquello de los que estamos *mediatamente* conscientes [...] algunos elementos (las sensaciones) están completamente presentes mientras están durando, mientras que otros (como el pensamiento) son acciones que tienen un comienzo, un medio y un final, [...]Y, entonces, ¿qué es creer? Es la semi-cadencia que cierra una frase musical en la sinfonía de nuestra vida intelectual. Hemos visto que tiene sólo tres propiedades: primero, que es algo de lo que estamos conscientes; segundo, que mitiga la irritación ocasionada por la duda; y, tercero, que provoca el establecimiento en nuestra naturaleza de una regla de acción, o [...] el establecimiento de un hábito.¹⁰³

En tanto que nuestras creencias se pueden distinguir mediante una sensación, éstas se encuentran completamente al alcance de la consciencia, si así lo deseamos. Como hemos visto, esto es algo de lo que queremos distanciarnos. Queremos defender la posición contraria con respecto a este punto, como más adelante ahondaremos. Las creencias, defenderemos, no son algo que pueda conocerse o identificarse mediante un simple vistazo a lo que tenemos presente en la consciencia en un momento dado. En este sentido nos distanciamos de Peirce. Sin embargo, habrá varios elementos en los que nos mantendremos en puntos coincidentes, como iremos mencionando. Pasemos ahora a tratar los autores que definen a la creencia sin necesidad de recurrir a ninguna cualidad peculiar presente a la consciencia.

R.B. Braithwaite, fue el primero en plantear de manera precisa, esta nueva forma de entender la creencia como una disposición y no ya como una *ocurrencia*. En *La Naturaleza del Creer*, Braithwaite dice que tener una creencia significa cumplir con los siguientes dos requisitos: 1) tengo presente *p*, es decir, comprendo la frase o símbolo de una proposición, en este caso *p*; 2) tengo una disposición a actuar como si *p* fuera verdadera.¹⁰⁴ Para comprender esta definición, el mismo autor, propone el ejemplo siguiente:

[...] mi disposición a actuar como si las fresas me produjeran indigestión significa que, en circunstancias externas pertinentes (el hecho de que me ofrezcan fresas) y mis necesidades de proteger mi salud, me comportaré de una manera apropiada a lo

¹⁰³ Ch. Peirce. "How to make our ideas clear?", p. 6

¹⁰⁴ R.B. Braithwaite, *La naturaleza del creer*. Tomado de Phillip Griffiths (editor), *Conocimiento y creencia*, p. 49

indigesto de las fresas, a saber las rechazaré: En circunstancias externas semejantes, si mi necesidad es tener indigestión (por ejemplo para evitar alguna obligación desagradable), aceptaré las fresas.¹⁰⁵

Podemos ver en el ejemplo anterior que creer significa que, en las circunstancias apropiadas y bajo ciertas necesidades, actuaremos de acuerdo con el contenido de nuestra creencia. Ahora, una posible objeción a esta definición es aquella que dice que no todas las creencias se expresan en actos. Al respecto, cabe mencionar la aclaración del mismo Braithwaite: No se está diciendo que creer nos *determina* a actuar de cierta manera, o en otras palabras, no está diciendo que al creer algo, ya es un hecho que haremos tal cosa. No, lo que se dice es que nos *dispone* a actuar de cierta forma pero que, para que la acción se lleve a cabo *efectivamente*, será necesaria la reunión de otros factores tales como las intenciones, los propósitos, las necesidades, los deseos y, finalmente, las circunstancias propicias que susciten la acción. En palabras de Braithwaite, leemos lo siguiente:

¿Qué hay de aquellas creencias que no tienen ningún efecto sobre ninguna de mis acciones? La primera respuesta es subrayar el hecho de que mi *differentia* de la creencia no es un conjunto de acciones reales. Sino un conjunto de disposiciones a la acción., tendencias que no entrarán en acción sino en circunstancias apropiadas. [...] si ciertas cosas suceden tendrán lugar ciertas acciones [...]No se afirma nada acerca de qué acciones tendrán lugar si esas cosas no suceden.¹⁰⁶

Así, en el ejemplo de las fresas, no fue la mera creencia la que provocó la acción de rechazar el ofrecimiento. Para que este rechazo de las fresas tuviera lugar, no sólo fue necesario que la persona creyera que éstas le causan indigestión, sino que también fue importante el hecho de que se le presentó una *circunstancia* en la que alguien más le ofreció comerlas y el otro hecho de tener la *necesidad* de conservar su salud. Tan es así que cuando la necesidad cambió, la acción a efectuar fue la opuesta (evitar una obligación, me conduce a rechazar las fresas).

Entonces, creer que “las fresas me causan indigestión” es decir que mi creencia aguardará como una semillita en mi estructura mental, esperando el momento propicio para que aquello que en verdad creo se manifieste y se pueda ver a todas luces. Estas condiciones propicias implican tanto factores internos (deseos, intenciones, necesidades);

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 53

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 56

como circunstancias externas (oportunidades; I.e. el que hubiera fresas a mi disposición). Así, si estos factores no se presentan, mi creencia puede permanecer ahí enterrada y a oscuras, de tal manera que no la logre ver; sólo puedo decir con cierta seguridad que creo algo, cuando tengo la evidencia de su manifestación.

Esta creencia puede permanecer desconocida por un lapso corto de tiempo, o bien, por periodos más o menos prolongados. De este modo, no todas las creencias conducen a una acción, ya que la acción efectiva depende de otros factores además de la mera creencia. La creencia no es una determinación tajante de que al creer esto, haré esto y esto. Más bien, se trata de algo que podríamos expresar en un condicional: *si* un sujeto tiene una cierta disposición, y está en determinada circunstancia, hará esto. *Si* está, en cambio, en ésta otra circunstancia, hará esto otro; etc.

Por supuesto, los factores que intervienen en la acción son mucho más complicados. Aquí nuestra intención se limita tan sólo a dejar en claro a qué nos referimos con “disposición”, y como es que se diferencia ésta de una determinación efectiva, de tal manera que no podamos alegar que “no todas las creencias pueden traducirse en acciones”. La disposición es una condición necesaria más no suficiente. La creencia opera más bien como una *guía* que como una causa estricta y suficiente.

Esta creencia opera como una guía de mis posibles acciones que me pone en situación, me ‘dispone’ a responder de determinadas maneras y no de otras, en las más diversas circunstancias. Porque al creer un hecho considero que ese hecho forma parte del mundo real y por tanto me relaciono con el mundo como contando con su existencia.¹⁰⁷

Mis creencias son guías, es decir, esbozan de alguna manera cuáles son los puntos que se encuentran presentes y que debo tomar en cuenta para darle un sentido y dirección a mi acción. Una guía es una indicación acerca de lo que te puedes encontrar, no una orden del camino que debes seguir o los pasos específicos que hayas de abarcar para efectuar algo.

Debido a que las creencias son guías para la acción, se ha vinculado a las creencias con los mapas. Este es el caso de Ramsey y Armstrong. Al respecto Ramsey dice:

¹⁰⁷ L. Villoro, *Creer, saber y conocer*, p. 33

Una creencia [...] es un mapa del espacio cercano por el que nos conducimos. Seguirá siendo un mapa, no importa cuán complicado llegue a ser o de cuánto detalle lo llenemos. Pero si lo extendiéramos al infinito, no sería más un mapa; pues no podríamos conducirnos de acuerdo con él. Nuestro viaje terminaría antes de que halláramos las partes más remotas.¹⁰⁸

Para que pueda sernos útil un mapa, no debe contener tantos detalles como el lugar real que se quiere representar. Necesita, forzosamente, ser más imperfecto para que pueda cumplir con la finalidad de guiar nuestro camino. Armstrong, en su libro *Knowledge and Truth*, se detuvo en esta analogía planteada por Ramsey para profundizar en ella y convertirla en un término técnico que nos permita ahondar en la naturaleza de la creencia. Al respecto tenemos la siguiente cita de Armstrong:

No debemos pensar del gran mapa [el mapa que contiene la totalidad de nuestras creencias] como aquel que realiza un cartografo moderno acerca de la superficie terrestre. Tal mapa es demasiado bueno para darnos una imagen precisa de lo que queremos decir. (Con tal mapa no estaríamos hablando solamente de creencia, hablaríamos ya de conocimiento). El gran mapa-creencia sería más parecido a los viejos mapas, que contenían innumerables errores, fantasías, espacios y vastos espacios en blanco. Puede incluso incluir representaciones contradictorias de porciones del mundo. Este gran mapa [...] es un mapa dentro de la mente [del creyente].¹⁰⁹

Nosotros tomaremos en este trabajo esta interpretación de las creencias como mapas llenos de contradicciones, errores, fantasías, y grandes espacios vacíos; es decir, un mapa imperfecto que no representa la realidad de manera exacta, sino que contiene incluso, elementos que no están presentes o no existen en el mundo real.

Cabe resaltar aún, dos aspectos más de las creencias-mapa que nos ofrece Armstrong. El primero es que “la creencia-mapa incluirá un mapa de la propia mente del creyente, e incluso, incluirá como una sub-parte de esta sub-parte, un mapa de las creencias-mapa del creyente.” Esto significa que nuestro gran mapa contiene, un pequeño mapa de sí mismo. Esto es, tenemos creencias acerca de las creencias que cada uno de nosotros posee. Y dichas creencias acerca de nuestras propias creencias

¹⁰⁸ V. Armstrong, *Knowledge and Truth*. p. 4

¹⁰⁹ Armstrong, *Knowledge and Truth*, p. 3. Armstrong señala que no debemos preocuparnos en este aspecto, de caer en un regreso al infinito que invalidara esta noción. “pero esto no implica un vicioso regreso al infinito. Si tratas de hacer un mapa completo del mundo, y por tanto tratas de incluir en el mapa, un mapa completo del mapa mismo, te verás envuelto en una infinita serie de mapas de mapas, pero, en tanto que el mapa-creencia no es un mapa completo del mundo, y desde que el mapa de sí mismo que contiene él contiene es aún más incompleto, la situación no es peor que esas fotos actuales que contienen, como parte de la escena fotografiada, pequeñas imágenes de sí misma.” *Ibid*, p. 4

serán, como en el caso de cualquier mapa-creencia, igualmente contradictorias, con innumerables errores y espacios ignorados o vacíos. Las creencias de las creencias que tenemos, son mapas imperfectos que no representan de manera exacta la realidad.

El segundo aspecto a resaltar, consiste en señalar que hay algo que no es exacto en esta analogía entre mapas y creencias:

en el caso de los mapas ordinarios puede darse una distinción entre el mapa en sí mismo, y la interpretación del mapa que hace un lector del mismo. Dicha distinción no puede existir en el caso de las creencias. Nosotros no leemos nuestra interpretación de la realidad de los datos suplementados por nuestras creencias. Nuestras creencias *son* nuestra interpretación de la realidad. [...] las creencias deben pensarse como mapas que cargan su interpretación de la realidad en ellos mismos.¹¹⁰

Nuestras creencias son la interpretación misma que hacemos de la realidad. Es a través de ellas que vemos el mundo como lo vemos. No tenemos nuestras creencias, y luego nuestra interpretación de las cosas. Las creencias mismas en su conjunto, son ya nuestra visión particular del mundo. A lo largo de este trabajo, nosotros compartiremos esta noción de la naturaleza del creer, como conformadoras de una visión o interpretación del mundo.

Ahora bien, las creencias funcionan como guías para la acción debido a su estrecha relación con aquello que consideramos real y, por tanto, verdadero. Ya en la definición que vimos de Braithwaite se observa la cercanía con lo que se considera real. Creer algo, veíamos, es tener una disposición a actuar como si *p fuera verdadera*. Así, a pesar de que la definición de Braithwaite no se conservó como la definitiva sino que fue a su vez transformándose debido a las objeciones que se le hicieron, como ahora veremos, lo que permaneció fue la idea de que la creencia es una disposición, y que lo distintivo de esta disposición a diferencia de otras¹¹¹, es precisamente *el vínculo con que está nos conecta con lo que consideramos real o verdadero*. Así, lo importante es esto de que “lo consideramos verdadero”, pues, una creencia no es todavía conocimiento verdadero,

¹¹⁰ *Ibid*, p. 4

¹¹¹ A diferencia de otras disposiciones como las emociones o las actitudes, la creencia es una disposición que se distingue por su relación con la verdad, con lo que aparece en el mundo como real, no sólo para mí sino para todos, aunque la creencia puede muy bien ser falsa, y en tal caso, no pertenecer al mundo real, lo importante es que en la creencia uno asume o se comportara como si el contenido de la creencia fuese real, pues en eso consiste su pretensión.

justificado y objetivo, o cualquier otra forma con la que llamemos al conocimiento que de algún modo u otro sea, efectivamente, real. Veamos, qué sucedió con esta propuesta de Braithwaite.

III.2.1 Objeciones a la definición de Braithwaite

H.H. Price, en su libro *Belief*, menciona algunas de las dificultades a las que conduce esta definición de Braithwaite que, aunque sencilla, es un tanto ambigua. Puesto que la creencia como disposición es un concepto central a mi propuesta mencionaré algunas de las objeciones que se le han hecho. La crítica que en este caso mencionamos, la de Price, no resulta en una eliminación de la creencia como disposición sino en una mejora a su definición y análisis. Así, esta crítica es también una propuesta para nutrir la versión anterior de Braithwaite. Por ello, nos es de utilidad tratarla en el trabajo, para tener una buena versión de la creencia como disposición.

Muchos de sus argumentos, critican la versión que Braithwaite formuló debido a que ésta, como definición, conduce con facilidad a un callejón sin salida. Lo que Price le reclama es la circularidad que se desprende de su definición. El argumento es circular, dice Price, pues, cuando se le pregunta ¿qué es creer?, decimos que es actuar como si algo fuese verdadero; y, por otro lado, al ver una acción, solemos decir, que un sujeto está actuando como si creyese que p.

Quando se dice que alguien actúa como si una proposición p fuera verdadera, por ejemplo la proposición ‘va a llover’, podríamos muy bien decir, a su vez, que esto significa ‘actúa como lo haría una persona que creyese que p es verdadera (lleva consigo su sombrilla cuando sale fuera de casa) [...] pero, de acuerdo con ésta interpretación, el análisis de la creencia ‘actuar como si’, sería entonces, circular¹¹² [*La traducción es mía*].

En un argumento circular no parecemos tener más que dos términos en donde al no entender uno, nos remite al otro, y, al acudir a éste, nos remite al primero, de manera que nos quedamos en las mismas, es decir, no entendiendo nada. Pues bien, esto parece suceder con la versión de Braithwaite, según apunta Price.

¹¹² H.H.Price, *Belief*, p. 253

La segunda objeción por parte de Price, apunta hacia la misma conclusión: el argumento es circular. Resulta que algunas creencias, si bien pueden disponernos a actuar como si fuesen verdaderas, de todos modos, esta disposición no nos previene de actuar justamente de manera opuesta, es decir, como si nuestra creencia fuera falsa. ¿Cuándo puede ocurrir esto? Price dice que esto puede ocurrir cuando tenemos una creencia, pero ésta no es lo suficientemente relevante para nosotros, de tal manera que no nos hace actuar en consecuencia con ella. Como no es relevante, no actuamos como si fuera verdadera. Incluso, al no ser importante, actuamos de manera que parecería negar que creyésemos eso que está en juego.

Otro modo de decir este mismo argumento, es que la definición de Braithwaite parece exigir que todas nuestras creencias se tomen muy en serio, pues, de otra manera, cómo explicaríamos que no siempre actuemos de acuerdo con ellas. Para salir de esta situación, nos vemos forzados a recurrir nuevamente a una circularidad. Si decimos que a veces no actuamos como si nuestras creencias fuesen verdaderas, porque no son lo suficientemente relevantes para que actuemos de acuerdo con ellas; para que actuemos como si fuesen verdaderas, sería necesario *creer*, además, que la situación es relevante, pero entonces, definir lo que es creer nos conduciría otra vez a emplear aquella palabra que queríamos esclarecer: creer.

Parece, entonces, que una persona que de hecho actúa como si una proposición *p* fuese verdadera tiene que *creer* que la pregunta ‘¿es *p* verdadera o falsa?’, es una pregunta relevante para la consecución de este propósito en la situación en la que se encuentra, o bien, en la situación como ella cree que es. Pero, en ese caso, el análisis ‘actúa- como- si’ se abre a una seria objeción. Para explicar lo que se quiere significar con ‘actuar como si *p* fuese verdadera’ debemos introducir el concepto de *creer*, otra vez. Si esto es así, el análisis de la creencia ‘actuar como si’ sería circular.¹¹³ [la traducción es mía]

La respuesta a éstas objeciones proviene del mismo Price, y nos acerca a su propia propuesta. Para él, la definición cae en este tipo de circularidad debido a que está tomando la situación de manera incompleta. ¿Qué le hace falta? Le hace falta incluir por un lado, otras creencias y, por otro lado, otras manifestaciones de la creencia además de la acción. ¿Qué se quiere decir con ello? Que, dirá Price, la definición que analizamos falla porque

¹¹³ *Ibid.*, p.254

estamos hablando de *una sola* creencia. Creer, se dice, es actuar como si *p* fuese verdadera; pero, tal vez para actuar como si algo fuese verdadero, no sólo hayamos de tomar en cuenta *una* proposición sino *varias* proposiciones.

Veamos si podemos evadir esta dificultad, reformulando el análisis de ‘actuar-como- si’. La fuente de la dificultad es justamente obvia, cuando se dice de un hombre que está actuando como si *p* fuese verdadera, no es sólo la creencia en *p* la que se manifiesta en su acción. Su acción es una manifestación de muchas creencias al mismo tiempo, y la creencia en *p* es sólo una de ellas.¹¹⁴ [*La traducción es mía*]

Vemos entonces, con esta reformulación de la definición, que las creencias no producen efectos de manera aislada sino en *grupos*. Es *el conjunto* de ciertas creencias lo que se manifiesta y no una sola. ¿Cómo explicar que sea el conjunto y no una de las partes la que dé la explicación cabal de una acción? Para ello, Price sugiere que:

Tal vez sea útil considerar algunas observaciones que F.P. Ramsey señala acerca de la relación entre creencia e inferencia en su ensayo ‘Proposiciones Generales y Causalidad’. Dichas observaciones pueden formularse del siguiente modo: cuando creemos algo, lo agregamos a nuestro repertorio de premisas. Mientras nuestra creencia continúe, ésta proposición estará disponible para nosotros como una premisa en nuestras inferencias.¹¹⁵ [*La traducción es mía*]

Cuando agregamos algo a nuestro cúmulo de premisas, significa que ahora forma parte de la reserva de proposiciones que, a manera de provisiones, tenemos acumuladas y a la espera de salir en el momento preciso. La manera de salir de ese bodegón mental, es siempre en grupos, ya que tomo una de las propuestas para que forme parte de un razonamiento ya sea práctico, ya sea teórico, que me conduzca a establecer una decisión en el orden de la acción o en el del pensamiento.

De este modo, la propuesta de Price, retomando las observaciones de Ramsey, se va ampliando aún más. La creencia, dirá él, no es sólo una guía para nuestra acción sino también *para nuestros pensamientos*. ¿Por qué debería la creencia limitar su manifestación a la sola acción? Podemos encontrar indicios de la creencia, no sólo en la acción sino en muchos aspectos más de un sujeto. La creencia no sirve tan sólo como premisa de un

¹¹⁴ H.H.Price, *Belief*, p.254.

razonamiento práctico, que en consecuencia nos conduzca a la acción, sino como parte de las premisas, que tomo en cuenta para efectuar un razonamiento teórico.

Así, una creencia siempre tiende a expandirse en otras, en el sentido de que al unirse a otras en un razonamiento tiene por consecuencia brindar nuevas creencias, que se desprenden como consecuencias de una y otra.

“Cuando creemos en una proposición p , estamos interesados en la pregunta ‘¿ p , entonces...qué?’ y ‘¿entonces qué? No significa ‘¿qué voy a hacer?’ Sino, también ‘entonces a qué más estoy obligado o implicado a creer.’”¹¹⁶ De esta manera, también puedo recurrir a investigar los supuestos que se presuponen en un cierto razonamiento, para averiguar las creencias que tengo.

Con lo anterior, vemos que el campo que abarca las posibilidades de manifestación de una creencia, se va ampliando cada vez más. Esto es lo principal de la propuesta de Price, la creencia es una disposición *multifuncional*, como él mismo le llamará. Es decir, que no se manifiesta sólo en la acción sino en muchos más lugares. ¿En qué otros campos la creencia se manifiesta además de la acción y el razonamiento? En el de las emociones y sentimientos. Price menciona al menos dos emociones y dos sentimientos, en donde podemos encontrar pistas para descubrir la creencia. El miedo y la esperanza, por un lado, y de otro, la duda y la sorpresa, son también signos que nos indican una posible creencia.

Así, por ejemplo, cuando algo nos *sorprende*, es usualmente porque va contra nuestras expectativas. En tanto “creer algo implica tener una serie de expectativas que regulan mis relaciones con el mundo en torno”¹¹⁷, (al menos cuando hablamos de la creencia como una disposición), la sorpresa puede suscitarse. En efecto, la sorpresa *tiene lugar cuando algo difiere de las propias expectativas planteadas (expectativas que se derivan de las propias creencias)*. No nos sorprendería algo sino fuera porque no era lo que esperábamos, y, *esperábamos algo al tener ciertas creencias que nos fueron dibujando un panorama tal, que pudimos anticipar lo que encontraríamos en el*. La sorpresa se presenta al contrariarse el contenido de nuestras creencias con la realidad. De este modo, *la sorpresa es un indicador de ellas*.

De este modo, podemos finalmente conocer la propuesta de Price, que ya he ido anticipando y explicando: La creencia es una disposición no sólo a actuar, sino a sentir y

¹¹⁷ L. Villoro, *Creer, saber y conocer*, p. 32

tener ciertas emociones, como a realizar ciertas inferencias. Hay pues, muchas formas de descubrir lo que creemos; por medio de lo que hacemos, por medio de lo que sentimos y por medio de las conclusiones a las que llegamos. Así, entre más datos tengamos a nuestra disposición, más acertado será nuestro descubrimiento. Vemos pues, que la idea de Braithwaite no se ha perdido del todo, sino que más bien se ha ido enriqueciendo al transformarse. La versión de Price acerca de la creencia es que ésta es una disposición multifuncional. Veamos en sus propias palabras, a qué se refiere con esto:

Hemos considerado buenos y variados modos de manifestarse una misma creencia. Debe ser claro ahora, que si 'A cree que p' es una proposición disposicional acerca de A, la disposición que le atribuimos es una disposición multiforme, que se manifiesta o actualiza en diferentes maneras: no sólo en acciones, no sólo en sus acciones e inacciones, sino también en sus estados emocionales como la esperanza y el miedo; en sentimientos de duda, sorpresa y confianza; y finalmente en sus inferencias, aquellas en que la creencia se 'expande a sí misma' de una proposición a sus consecuencias (ciertas o probables), y aquellas en las que la inferencia es una operación intelectual autocrítica y autoconsciente.¹¹⁸ [*La traducción es mía*]

Esta es la definición que Price ofrece para evitar la circularidad de la definición de Braithwaite. Además, permite ampliar los distintos aspectos en los que la creencia opera. La creencia es una disposición, pero mucho más compleja de lo que se planteaba. Ahora bien, nuevamente existen controversias con respecto a esta última versión de la definición. La contraposición ahora corresponde a los apuntes de Luis Villoro. El punto de divergencia se encuentra en que la creencia es una disposición a ciertas emociones. También de esta crítica obtendremos una mejora en la definición de la creencia como disposición, y por ello, vale la pena mencionarla.

III. 3 La crítica de Villoro.

Mi interés es elaborar una mezcla entre la postura de Price y la postura de Villoro, de manera en que resulte de ello, una visión de la creencia mucho más robusta y completa, y sobre todo, una visión que nos sea de mayor utilidad en la comprensión del autoconocimiento. Para elaborar esta mezcla, tendremos que entender las diferencias entre Price y Villoro. Y, a través de la crítica que éste último hace al primero, podremos ir

¹¹⁸ H.H. Price, *op.cit.*, p. 294

comprendiendo, a su vez, los rasgos que distinguen a la propuesta de Villoro frente a la de Price. Vayamos pues a detallar las divergencias entre ambos autores.

Irónicamente, lo que Villoro argumenta es que si incluimos los estados emotivos como parte de los modos de manifestarse una creencia, la definición que buscamos se vuelve circular. Nuevamente es la circularidad la que nos impide un acuerdo entre diversos autores. En este caso se debe a que, señala Villoro, no sólo las creencias se manifiestan en emociones, sino que también sucede que las emociones nos conducen a adoptar ciertas creencias; con lo cual, los estados emotivos se encuentran tanto al principio como al final y la definición pierde su poder explicativo. Veamos, en palabras del propio Villoro, qué factores provocan que le parezca una mala idea incluir a las emociones en la definición de la creencia:

La vía de Price no parece la más adecuada. En primer lugar la relación entre creencia y estados emocionales *es de doble sentido*. Si bien las creencias pueden suscitar estados emotivos, ¿no predisponen éstos, a su vez, a la adopción de ciertas creencias? Definir la creencia incluyendo en el *definiens* otras variables intermedias, como emociones o voliciones, llevaría a un círculo pues éstas también podrían definirse en función de la creencia. Las disposiciones emotivas y volitivas pueden considerarse también como conceptos teóricos, que se refieren a estados internos del sujeto, intermediarios entre los estímulos y las respuestas; tienen pues el mismo papel explicativo de las creencias [...] El concepto de disposición se introdujo justamente para dar razón de comportamientos observables; si los consecuentes de los enunciados condicionales, en que se manifiesta la disposición incluyeran también disposiciones no directamente observables (como las emotivas o volitivas), éstas perderían su función explicativa.¹¹⁹ [*cursivas mías*]

La crítica de Villoro es una indicación de que el análisis de la creencia es todavía más complejo, ya que hay más factores que tomar en cuenta. Debemos, antes que nada, tener en claro en qué consiste la crítica. Villoro critica la idea de Price, de incluir a las emociones en la comprensión de la creencia, por las siguientes dos razones que trataremos por separado:

1. La definición de la creencia sería circular, dado que las emociones no sólo manifiestan ciertas creencias, sino que son factores importantes que nos conducen a adquirir una creencia.

¹¹⁹ L. Villoro, *Creer, saber y conocer*, p. 41

2. La definición de la creencia se vería oscurecida por este agregado dado que las emociones pueden describirse de manera muy similar a las creencias, a saber, como disposiciones internas adquiridas a través de la experiencia y que se manifiestan mediante ciertos comportamientos, desatados a partir de ciertas circunstancias y estímulos.

Para poder elaborar una mezcla entre lo que dice Villoro y lo que dice Price debemos analizar si las objeciones de Villoro son irrefutables, o si pueden coincidir con las de Price de alguna manera. Sólo atendiendo a los puntos que Villoro reclama de la propuesta de Price, podemos saber si es posible elaborar una propuesta conjunta que haga coincidir lo mejor de ambos planteamientos. Esto es lo que haré a continuación:

La primera razón por la que Villoro entra en conflicto con Price se debe al siguiente argumento. Villoro dice que las creencias y las emociones guardan una relación de *doble sentido*; es decir que, si bien las creencias se manifiestan en emociones, como señala Price, también es cierto que las emociones, por su parte, parecen igualmente influenciarnos a adoptar ciertas creencias. Ahora bien, si esto es así, entonces, no parece buena opción incluirlas en la definición de creer, ya que las creencias se definirían en función de las emociones y las emociones en función de las creencias, lo cual nos conduce a una circularidad. Este es el argumento de Villoro contra la versión de Price.

Ahora, hay que distinguir ciertos matices en el argumento anterior. Mi parecer es que si bien esto complica la definición de la creencia, no se niega mediante este argumento el hecho al que apunta Price: que las creencias se manifiestan en ciertas emociones. Es decir, Villoro no está negando que las creencias se manifiesten en emociones, está diciendo que, *además*, las emociones nos disponen a adoptar ciertas creencias, *y que este hecho que Price no toma en cuenta*, nos conduce a una definición circular.

El panorama de la discusión se nos presenta del siguiente modo: Price hace una observación -las creencias se manifiestan en emociones-. Villoro, por su parte, agrega que – las emociones nos influyen a adoptar ciertas creencias; y señala la nefasta consecuencia de este agregado para la definición; nótese sin embargo, que el hecho en sí mismo no es negado. ¿No deberíamos, por consiguiente, tomar en cuenta la observación que plantea Price y que Villoro no parece negar, de que las creencias parecen tener una estrecha

relación con las emociones, en donde muchas veces éstas últimas pueden resultar útiles, a manera de pistas para encontrar la creencia que se posee?

A mi parecer, esta observación no debe perderse, *como tampoco puede perderse el añadido de Villoro*. Es decir, no hay que rechazar sin más lo que dice Price, sino que hay que agregar lo que observa Villoro. La observación que éste último hace me parece muy acertada, nos hace ver que la situación con las creencias es algo más complicada. Si incluyéramos las observaciones de ambos autores en una sola postura, veríamos que no se trata de una cadena de relaciones entre creencias y emociones que se encamine *en un solo sentido*, sino que se trata más bien, de una relación, digamos, *holista* en vez de *lineal*: las emociones manifiestan las creencias que poseemos, pero también pueden provocarlas. Sin embargo, la nefasta consecuencia indicada por Villoro, sigue estando vigente: incluir a las emociones en la comprensión de las creencias, nos conduce a una circularidad.

En efecto, si bien es cierto que Villoro no niega el señalamiento de Price, sí niega que pueda usarse como parte de la definición o explicación de la creencia, ya que nos conduce a una circularidad. Y esta es la primera razón de Villoro, para rechazar la versión de Price. ¿Qué podemos hacer para dar salida a esta circularidad? Defenderé que no me parece que esta circularidad no rechaza la propuesta de Price, pues podemos decir con Goodman,¹²⁰ como a continuación argumentaré, que aunque se trata de una circularidad, es esta un círculo que no es vicioso sino *virtuoso*. Lo cual, nos conduciría tan sólo a la necesidad de aclarar en qué consiste esta relación que no corre en una sola dirección (creencias emociones), sino que se presenta tanto de ida como de vuelta (emociones-creencias-emociones-creencias); pero eso lo veremos en la siguiente sección. Antes de eso, respondamos a esta cuestión: ¿Por qué ésta circularidad no es viciosa sino virtuosa?

Porque en una circularidad viciosa, estamos definiendo un concepto con el concepto mismo que queremos definir. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, no estamos diciendo que la creencia como disposición *es* una emoción; sino que se *manifiesta* en las emociones. Y, que las emociones a su vez, nos *provocan* ciertas creencias. La relación entre emociones y creencias, no es una relación de identidad (que nos conduciría a un círculo vicioso), sino que es una relación causal o condicional. Y, éste último tipo de relación se puede presentar tanto como consecuente como antecedente, pues, estamos hablando de un organismo vivo

¹²⁰Vid. Nelson Goodman, *Hecho, Ficción y Pronóstico*, cap. IV.

para el cual, muchos de los efectos que él mismo produce, son retroalimentación para iniciar un ciclo nuevo en el mismo organismo; son efectos y causas a la vez. Al respecto de este asunto, veamos la siguiente cita de Kodish y Kodish:

Preferimos también, hablar de los humanos haciendo evaluaciones en términos de “transacciones”, lo que implica un proceso circular, o de dos vías, entre el organismo y su ambiente. Esto nos pone fuera de la unilateralidad del estímulo-respuesta entre el organismo y su ambiente [...] nosotros reconocemos que no tenemos ‘pensamientos’ separados de los ‘sentimientos’. No tenemos el ‘intelecto’ separado de nuestras ‘emociones’. No tenemos una ‘mente’, separada de un ‘cuerpo’.¹²¹ [*la traducción es mía*]

Una definición que es circular y viciosa, carece de valía porque nos explica un concepto en términos de otro, y ese otro, en términos del primero. Con lo cual, no podemos entender nada. En la situación del círculo que nos ocupa, tenemos que una cosa *provoca* otra y esta su vez, provoca otras *del tipo* de la primera; lo cual, es posible. Los seres humanos, al ser organismos vivos guardamos un complejo sistema de relaciones, que no son lineales sino multidireccionales. En este sentido, podemos defender que si bien es cierto, como apunta Villoro, que incluir a las emociones en nuestra comprensión de las creencias nos conduce a una circularidad, ésta circularidad no anula dicha comprensión de las creencias, debido a que tratamos con una circularidad virtuosa, no viciosa.

En cuanto a la segunda razón de Villoro para desechar la versión de Price, ésta radica en que al incluir a las emociones nos estamos alejando de la claridad que antes parecía tener la definición; la creencia en la versión de Price, se acerca al terreno de la confusión. Esto se debe al fuerte parecido que existe entre las creencias y las emociones, así como a la incapacidad para distinguir a unas de otras. Los estados emotivos son, al igual que la creencia, ciertos estados que tenemos que suponer que se dan en el interior de un sujeto, para explicar ciertos comportamientos externos cuando un sujeto se encuentra en determinadas circunstancias; en otras palabras, *son también disposiciones*. Esto significa *que tampoco podemos observar directamente las emociones, sino que vemos tan sólo sus manifestaciones*; tal como sólo vemos las manifestaciones de cierta creencia y no la creencia misma.

¹²¹ S. Kodish y B. Kodish, *Drive yourself sane. Using the uncommon sense of general semantics.*, p. 46 y 47

Tanto las creencias como las emociones son conceptos teóricos que tenemos que suponer para entender lo que sí podemos ver, es decir, ciertos comportamientos. Emociones y creencias son pues, muy parecidas (al menos según una versión de las emociones como disposiciones, que Villoro parece suponer en esta crítica). Lo que sucede entonces, es que al decir que las creencias se manifiestan en ciertas emociones, nos confundimos porque una cosa y otra resultan muy similares. Así, *si no encontramos algún distintivo con el cual diferenciar una disposición de otra, no podemos tener una definición clara.*

Sin embargo, resulta que el mismo Villoro nos da un criterio para diferenciar a las creencias de otras disposiciones. Me parece que hasta que no hayamos dejado en claro este punto, no será posible concluir si será la opción de Price o la de Villoro la más adecuada; o bien, si habremos de conjugar ambas para lograr una versión más completa. Veamos pues, en qué consiste este distintivo que diferencia a la creencia de otras disposiciones, y, una vez que lo hayamos encontrado, decidamos qué versión será la más adecuada, o bien, si podemos, como deseo, proponer una tercera versión en donde ambas se complementen.

III.3.1 La creencia y su diferencia específica con otras disposiciones.

La distinción que logra Villoro para separar a la creencia de otras actitudes, no es algo propio de este autor. En realidad es algo que ya se había mencionado y que venía señalando desde Braithwaite. Es algo que podría resumirse en las palabras de A.P. Griffiths como: la “creencia es lo apropiado a la verdad.”¹²² En palabras de Villoro queda expresado de la siguiente manera:

Si la creencia [...] debe distinguirse de otras disposiciones que pueden expresarse en los mismos condicionales, es menester introducir, para definirla, una nota que no describa simplemente hechos observables, como estímulos y respuestas, y que constituya la diferencia específica con las otras disposiciones. La propia definición de Braithwaite nos da una buena pista. Frente a otras disposiciones psíquicas, sólo la creencia es disposición a actuar como si ‘p’ fuese verdadera. La relación con la verdad de lo creído sería la diferencia específica que andamos buscando.¹²³

¹²² Phillip Griffiths, *Conocimiento y creencia*, p. 140.

¹²³ L.Villoro, *Creer, saber y conocer*. p. 42.

La cuestión principal con la creencia es que ésta *asume su contenido como parte constitutiva de la realidad*, es decir, como algo verdadero. Efectivamente, parecería bastante contra-intuitivo que pudiéramos creer algo que consideramos falso.¹²⁴ Frases como “sé muy bien que mamá ya salió de la casa (puesto que la estoy viendo), pero aun así, creo que ella sigue encerrada en su cuarto”, suenan totalmente absurdas. Es decir, si tenemos una evidencia tan fuerte como ésta, ¿por qué creeríamos algo que nos parece a todas luces falso? Esta intuición proviene de que creer algo, implica de alguna manera que lo asumimos como verdadero, pues de lo contrario, no lo creeríamos.

Ahora, tal vez el ejemplo utilizado, nos desvíe a pensar que la creencia, al relacionarse con la verdad, necesita siempre de fuertes evidencias, (ya que la evidencia de algo, nos conduce a su verdad). No es esto lo que se plantea. Si se entendió de este modo, aun así vale la pena tomarlo en cuenta para comprender cierto matiz: La creencia, como veremos más adelante, no siempre toma en cuenta las evidencias sólidas que afirman una cuestión. *No hay, como lo quería Locke¹²⁵, una relación directamente proporcional entre la fuerza de las evidencias y el grado de creencia que se tiene.* Podemos tener fuertes evidencias para creer en cierto evento y sin embargo, desecharlas, no darles importancia, y creer justo lo contrario. Podemos por otro lado tener poca evidencia de algo, y sin embargo creer firmemente en ello. Pero, ese es otro tema que se tratará más adelante cuando veamos cómo se justifican nuestras creencias. Tan sólo cabe aclarar, que la creencia considera como verdadero su contenido, *independientemente de si éste se sustenta en fuertes o débiles fundamentos.*

Sin embargo, aún no queda suficientemente claro cuál es la diferencia entre la creencia como disposición y otras disposiciones, que era lo que buscábamos. Para ello dirá Villoro, que la creencia es una disposición adquirida a través de la experiencia que parece estar determinada, o mejor dicho delimitada, *por el objeto* de la creencia, que no es otra cosa que el contenido de la creencia.¹²⁶ Las emociones, por su lado, también son disposiciones adquiridas por medio de la experiencia, pero éstas, a diferencia de las creencias, se ven delimitadas por algún componente *interno*; por una *sensación subjetiva*, que dispone de la conducta de una manera favorable o desfavorable hacia un objeto. *Lo que diferencia una*

¹²⁴ La creencia puede resultar *realmente* falsa, más no la consideramos falsa si la creemos, aunque más tarde nos demos cuenta de su falsedad.

¹²⁵ V. J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro IV, cap. XVI y cap. XX.

¹²⁶ Vid. L. Villoro, *Creer, saber y conocer*, p. 67.

disposición de otra es el modo en que es determinada. Si lo es de manera interna, es una actitud o emoción, si lo es por las propiedades de un objeto, entonces, se trata de una creencia. En palabras de Villoro tenemos lo siguiente:

La creencia no se distingue de los ‘componentes’ afectivo y conativo de la disposición porque corresponda a un elemento separable de ellos, sino porque puedo considerar la disposición a actuar determinada en formas distintas; en un caso por pulsiones (deseos, querer) internas al sujeto, en el otro por propiedades del objeto.¹²⁷

Aquí sucede que Villoro deja de hablar de las emociones y pasa a hablar en vez de ellas, de actitudes,¹²⁸ que es un campo más amplio de la disposición en donde parecen estar inscritas todas aquellas disposiciones que expresan comportamientos externos a partir de ciertos estados internos. Lo que diferencia las actitudes afectivas de las creencias, es que la disposición en un caso viene determinada por algo interno, y, dice Villoro, en el otro, de las propiedades del objeto. Notemos que no se dice en el último caso, que la disposición viene determinada por “algo externo”, dice “determinado por el objeto”. Veremos en un momento, conforme profundicemos en esta cuestión, a qué se debe esta particularidad.

Lo principal en la creencia es que esta disposición viene determinada por algo que, *en principio*, puede ser parte del mundo real, del mundo compartido por todos. La creencia sentencia algo sobre el mundo, algo que se supone que es real, es decir, que al menos un sujeto considera real. Por ello, la creencia está determinada por aquello que establecemos que hay en el mundo, aquello que afirmamos de él, de cómo es, o bien, de las relaciones que en él existen. Cuando crees algo, *estás poniendo algo en el mundo como real*, estás diciendo que en el mundo *existe* el contenido de tu creencia. Tu disposición *no viene determinada por algo interno y que nadie más puede experimentar*, sino que viene determinada por algo que, *en principio, puede ser experimentado por todos los demás*; algo

¹²⁷ *Ibid.*, p. 60. La razón de este cambio puede comprenderse en la cita siguiente: “En suma, nuestro problema es distinguir la creencia como disposición, de otras disposiciones, sin tener que acudir de nuevo a la creencia como una cualidad indefinible. Debemos caracterizar, por lo tanto, la creencia dentro del conjunto de estados intermedios que explican comportamientos de un sujeto. Este conjunto es estudiado en la psicología social contemporánea bajo el rubro: ‘actitudes’. Nuestro análisis nos lleva así a examinar ese concepto.” (L.Villoro, *Crear Saber y Conocer*, p. 42.)

que no está dentro de ti, o que *no proviene exclusivamente de ti como ocurre cuando se trata de un deseo, un querer, una emoción.*

Podríamos pensar a manera de objeción, que ambas disposiciones, en realidad, están determinadas por su objeto. Así, podríamos decir que sentimos una atracción por algo porque es “hermoso, placentero o agradable”; o bien, que pretendo realizar algo porque sería “útil y provechoso”, en donde, “hermoso, placentero y útil” parecen ser *propiedades del objeto*. Villoro, anticipando esta reacción, señala que en realidad no me atrae algo por ser hermoso sino porque *creo* que es hermoso; ni nadie intenta una acción por útil, sino porque así lo *cree*. Las propiedades o relaciones del objeto determinan lo que creo y, sobre la base de la creencia, puede añadirse el impulso afectivo o la intención connativa.”¹²⁹

Vemos entonces, como las actitudes se forman a partir de una creencia que nos produce una cierta sensación interna agradable o desagradable. De manera que, mi disposición en el caso de la actitud, es producida *por el agrado* que me causa cierta creencia, y no por la determinación del objeto. Es decir, que la creencia en ciertos aspectos de un objeto, tiene como efecto un cierto placer en mí; este placer, me inclina en una cierta preferencia al objeto, que, al ser repetida varias veces, la considero como una actitud favorable hacia el objeto. Esta sensación que me dispone de cierto modo, proviene *del interior del sujeto*, ya sea de sus deseos, pulsiones o necesidades. Es una cuestión afectiva. *Esta cuestión afectiva no existe en el mundo, existe en un sujeto y no puede existir fuera de un sujeto o aparte de un sujeto.*

En cambio, lo que determina a la creencia es el contenido de la misma, que se supone como parte de la realidad. Lo que suponemos real, suponemos que puede existir *a parte del sujeto y fuera de él*. El sujeto puede morir, irse, o desaparecer, y lo que es real en el mundo permanecerá en él. Cuando creemos, entonces, decimos con ello que tenemos una disposición a actuar que viene determinada por un objeto; y con ello estamos diciendo que viene determinada por algo que, *al menos en principio*, puede estar en el mundo.

¿Por qué digo esto de “al menos en principio”? Porque no sólo existen las creencias verdaderas sino también las falsas. Y una creencia *falsa* no estará como tal en el mundo, es decir, no pertenecerá a un dato real, parte del conjunto de eventos existentes para *todos* los sujetos. ¿En donde estará, entonces? Diremos por ejemplo que estará en mi imaginación, y

¹²⁹ V. L. Villoro, *Creer, saber y conocer*, p.68

en mis pensamientos, pero no en el mundo. *Esta es la razón por la que la creencia se dice una disposición “determinada por un objeto”, y no “determinada por algo externo”.* Pues, en algún sentido, diríamos que las creencias falsas son disposiciones que no pueden estar determinadas por nada externo, pero que sí pueden ser determinadas por algo objetivo, en el sentido de que una creencia, al menos en un inicio, tuvo que surgir de la aprehensión de un objeto real, de alguna propiedad que realmente percibimos y que luego elaboramos de tal manera que nos alejamos de la aprehensión inicial. “Si es condición necesaria de la creencia que su objeto haya sido aprehendido en algún momento por el sujeto, no es condición que esté presente a la conciencia en el momento de creer.”¹³⁰

En cambio, las actitudes, vienen determinadas por algún factor interno *que nunca podría, ni siquiera en principio, ser propiedad de un objeto.* Es decir, la sensación de agrado o desagrado, la atracción hacia un objeto, no existe con independencia de un sujeto, ni puede provenir de elementos más simples de representaciones que en algún momento fueron parte de un objeto u evento real *en el mundo, con independencia de uno mismo y con la posibilidad de ser experimentado por alguien más.* Así, Villoro enunciará que la creencia sería “la disposición determinada por *hechos tal como son aprehendidos por un sujeto.*”¹³¹ El conocimiento, por su parte, sería la disposición determinada por hechos tal como son en realidad.”¹³²[*las cursivas son mías.*]

Me interesa saber lo que otra persona cree, porque eso que cree, *puede* ser parte del mundo real, es decir, del mundo en donde yo también vivo. Lo que tiene existencia para otro, *puede* ser verdadero, y entonces *puede* tener existencia real no sólo para un sujeto sino para todos. Así, cuando alguien cree en Dios, no lo cree como un producto de su imaginación, es decir, no piensa que su creencia viene determinada por algo interno; al contrario, al decir “yo creo en Dios”, está asumiendo que no es mera fantasía, que no se encuentra sólo en su estructura mental; lo que se está aclarando al decir “yo creo en Dios” es justamente poner a Dios como parte de la estructura de lo real y común a todos, no como parte de lo que sólo le atañe a uno, (como puede serlo mi fantasía a la que nadie más puede

¹³⁰ *Ibid.*, p. 63

¹³¹ Esto es lo que Spinoza llamaba experiencia vaga, es decir, una idea que se formó a partir de experiencias fortuitas y desordenadas, que dicen más de mí que del objeto externo, pues, en tanto la creencia puede ser falsa, no estará hablando tanto del objeto, como de la forma en que los hechos fueron aprehendidos, ordenados y enlazados por mí.

¹³² *Ibid.*, p. 61

acceder más que yo). Cuando alguien dice “yo no creo en Dios”, asume con ello, que no existe tal cosa en el mundo, y con ello, se dice algo acerca de cómo es lo real. En palabras de Villoro tenemos que:

Tener en cuenta a p en mi mundo, es atenerme a él, estar a la expectativa a encontrármelo. Tener al objeto o situación objetiva por existentes quiere decir justamente estar predispuesto a que mi relación con el mundo esté determinada por ese objeto o situación objetiva.¹³³

Las propiedades del objeto determinan cómo estoy dispuesto a reaccionar, pues estoy contando con su presencia, las estoy asumiendo como parte del mundo, espero encontrarlas en él y de esta manera, *la forma en que reacciono, la forma en que me relaciono con el mundo, viene determinada por lo que vivo como real en él.*

Con lo anterior hemos terminado de ver la postura de Villoro con respecto a la creencia y a las otras versiones que de ella se han establecido. Podemos ahora sacar una conclusión de la discusión entre Price y Villoro, para saber cuál es la versión de la creencia que defenderemos en este trabajo y que nos será de utilidad en la definición y metodología del autoconocimiento. La estrategia será la de tratar de formular una síntesis entre ambas posturas, como se expondrá en la siguiente sección.

III.4 Conclusión de la discusión Price-Villoro: La definición de la creencia que integraremos a la comprensión del autoconocimiento.

Ya habíamos indicado que la primera razón de Villoro, para rechazar la versión de Price, podía ser solucionada mediante la interpretación de la circularidad como “virtuosa”. La segunda razón para rechazar la propuesta de Price de añadir a las emociones en la comprensión de la creencia como disposición, consistía en que no encontrábamos como distinguir a las disposiciones-emociones de las disposiciones-creencias. Sin embargo, hemos visto en sección pasada cuál es la diferencia específica de la creencia como disposición frente a otras disposiciones, de manera que esto no es ya un problema. Podemos distinguir a las creencias de las emociones, porque las primeras son determinadas por el objeto, y las segundas son determinadas de manera interna.

¹³³ *Ibid*, p. 62

La oscuridad se resuelve puesto que ésta se debía al parecido que había entre una disposición y otra, y a la incapacidad que teníamos para diferenciarlas, misma que ya ha sido superada. En cuanto a que no será una distinción *directamente* observable, no tengo problema con ello, dado que es una exigencia que se hace quien pretende una explicación meramente conductista, con motivos tal vez de acercar estas áreas de conocimiento a las ciencias. Además, no negaríamos que las creencias se puedan conocer mediante datos observables por todos (ya que las creencias serían una disposición multifuncional, que también se manifestaría en acciones, observables por todos). Y, en última instancia, las emociones también pueden dar indicios de su presencia mediante datos observables por todos (como pueden serlo los gestos y las expresiones de una persona).

Tan sólo sucede que no descarto la posibilidad de que el conocimiento de las creencias *también* incluya aquellos datos “privados” (que en realidad no son del todo privados) que, en conjunción con los datos públicos, pueden darnos un mayor número de pistas para descubrir la creencia que se tiene. ¿Por qué? Porque en el caso del *autoconocimiento*, *tendremos más elementos para conocer las creencias que en verdad poseemos, podremos acudir no sólo a las acciones que nos vemos realizar, sino a las emociones que estamos sintiendo y que delatan la creencia que se lleva por dentro, sin que se vea.*

Una vez que hemos visto que las razones de Villoro para eliminar la propuesta de Price no son irrefutables, tenemos la oportunidad de conciliar las propuestas de ambos autores. Tomaré pues, la propuesta de Price de incluir a las emociones como manifestaciones de la creencia. Pero, también incluiré el agregado de Villoro al señalar que las emociones, a su vez, provocan que adoptemos ciertas creencias. Y, destacaré el rasgo característico que diferencia a las creencias como disposición frente a otras disposiciones, que Price no parece tomar en cuenta. Conjuntado estos elementos, podemos elaborar una definición de la creencia como la que sigue:

Así, después de todo lo revisado hasta ahora en este capítulo, podemos tomar una postura frente a todos los acercamientos que hemos revisado con respecto a la naturaleza de la creencia. La definición de creencia que quiero incorporar en la investigación sobre el autoconocimiento, es una versión de la creencia como disposición en donde se encuentran mezclados los puntos de vista de Price y Villoro. Me aventuro pues, a decir que podemos entender la creencia como disposición, del modo siguiente:

<<La creencia es una disposición interna al sujeto, que se distingue de otras disposiciones debido al posicionamiento de su contenido como parte de la Realidad del mundo, cuyo contenido, además, viene a determinar el modo en que estamos dispuestos a reaccionar: ya sea a manera de acciones, emociones o conclusiones llevadas a cabo por el razonamiento. >>

Esta definición, a diferencia de la versión anterior que entendía a la creencia como una ocurrencia, permite dar cuenta de las creencias no confesadas del sujeto, que sin embargo, se ven manifestadas a través de sus comportamientos, emociones y conclusiones acerca de un cierto evento. También, esta nueva versión, permite dar cuenta de las creencias que poseemos, aunque no las tengamos presentes en la conciencia a todo momento y de manera explícita. Parece pues, que dicha definición representa ciertas ventajas frente a su antecesora, y por ello, nos será de utilidad en el desarrollo del autoconocimiento que elaboremos en el capítulo siguiente. Resaltaré a continuación, las características principales de esta definición de la creencia, que nos serán de utilidad para el tema del autoconocimiento:

- A. *El carácter de relativa permanencia:* Una de las razones para cambiar de la creencia como *ocurrencia* a la creencia como *disposición*, es que las primeras tienen un carácter fugaz, en tanto que consisten en aquellas proposiciones que se aparecen a nuestra conciencia mediante una cualidad distintiva, (y, en el momento en que se vayan de mi conciencia o dejen de sentirse con la especial sensación con la que se sentían, entonces, no podré ubicarlas más como creencias). La creencia como disposición, en cambio, si bien también puede desaparecer en un periodo de tiempo corto, no se reduce a lo momentáneo. No se reduce a lo que aparece en mi conciencia en un momento dado. Así, permite explicar las creencias que se quedan en mi interior por largos periodos de tiempo, incluso por años, tal vez, sin que sepamos que están ahí. Este carácter de relativa permanencia de la creencia, también explica que éstas precedan a las respuestas o modos de reaccionar a un evento y subsistan después de ellas. De este modo, alguien puede decirse así mismo “ya nunca más volveré a hacer esto, me lo exijo” y, sin embargo, repetir el mismo

comportamiento tiempo después, sin entender por qué; reclamándose, (a la manera de Descartes), la falta de voluntad que se tiene. En cambio, con la explicación de la creencia como disposición podemos explicar que esta persona continúe haciendo lo mismo. La persona continúa haciendo lo mismo, pues, cuando se presentan otra vez las circunstancias apropiadas, la disposición que lleva en sí, la conduce del mismo modo, pues esta suposición subsiste en el interior del sujeto y se queda ahí, si no se hace nada con ella, hasta que las condiciones vuelvan a ser propicias y la hagan florecer de nuevo.

B. *De las creencias como disposición podemos ser o no ser conscientes.* La ventaja de esto, es que podemos dar cuenta de las creencias que poseemos pero que no nos confesamos a nosotros mismos tener. No es lo mismo, lo que *asumo creer*, que lo que *realmente* creo.

Si profeso creer que p, creo que creo que p. Pero la misma relación no es válida para la creencia real. Si creo realmente que p, de allí no se sigue que crea que creo que p, porque puedo no estar consciente de mi creencia. Puedo creer, por ejemplo, que creo en la igualdad entre hombres y mujeres., y demostrar con mi conducta que, en realidad, los creo desiguales.¹³⁴

La creencia como disposición ofrece una alternativa a este problema. Podemos dar cuenta de las creencias no confesadas, a partir de la congruencia repetida de un número determinado de comportamientos diferentes entre sí, de los que podemos inferir que debe haber un estado en el sujeto que los explique; necesitamos pues, observar estos comportamientos para dar cuenta de nuestra creencia. En vez de asumir que nos conocemos, tomando por cierto lo que *asumimos* sobre nosotros mismos, podemos investigar cuáles son las creencias que *realmente* operan en nosotros, sin que nos demos cuenta.¹³⁵

C. *No necesitamos de alguna cualidad peculiar para distinguir las creencias como disposiciones.* Las creencias como ocurrencias necesitaban de una

¹³⁴ *Ibid.*, p. 65

¹³⁵ Con ello, no se plantea que podamos dar cuenta de las creencias que poseemos de manera *inconsciente* al modo de Freud, pues, en la teoría de éste último, el inconsciente se manifiesta cuando cesa la consciencia represora, por ejemplo, en los sueños, en la asociación libre, etc. En cambio, lo que aquí se plantea es que las creencias de las que no somos conscientes pueden salir a la luz mediante la observación de nuestros comportamientos repetidos, así como nuestras emociones al estar en relación con algo.

cualidad característica para poder distinguirlas, por ejemplo, algún peculiar sentimiento de convicción o de cierta intensidad. Ahora bien, no todas nuestras creencias tienen una sensación especial que las acompañe, y así, con la anterior versión de la creencia, no podíamos explicar todas las creencias que tenemos, ni las que realmente poseemos.

Por el contrario, una de las dificultades que se presentan para identificar las propias creencias que poseemos, es que su contenido pasa por cosa obvia, como parte de lo normal, y por tanto, con la invisibilidad con la que nos dirigimos a casi todo lo que nos es familiar, es decir, no la notamos. Al contrario, ojala hubiera una sensación intensa que nos delatara aquello que creemos, ya que en gran número de veces se aparecen más bien rodeadas de un silencioso murmullo casi imperceptible a la sensación, si no es que nulo, de manera que no es fácil darse cuenta de los supuestos que manejamos.

D. *No son propiedades directamente observables sino indirectamente observables.*

Es decir, para dar cuenta de las creencias como disposición, no basta echar un vistazo o simplemente decir lo que *asumo* creer. Hace falta, por el contrario, un estudio minucioso, que recoja datos de la experiencia, es decir, de nuestros comportamientos y emociones, así como de nuestra manera de enjuiciar algo sobre el mundo, a la hora de relacionarnos con las cosas, las personas, los animales, etc. Es decir, no lograré averiguar lo que creo por medio de un ejercicio de introspección de mi conciencia, pues, esa actividad puede ser tramposa, y me puede llevar a creer que tengo, solamente, las creencias que quiero admitir que tengo. “La concepción disposicional de las creencias no responde a la pregunta ‘¿cómo piensa S que es el mundo?’ sino ‘¿cómo es, de hecho, el mundo para S?’”¹³⁶

E. *En la misma naturaleza de la creencia se encuentra la razón de que nos sea difícil dudar de ella, pues es algo que ponemos como real en el mundo.* Es decir, *no* es que solamente *algunas* personas sean especialmente reticentes a cambiar su sistema de creencias debido a una cierta necesidad, esta reticencia no

¹³⁶ *Ibid.*, p. 35

es propia de unos cuantos, sino que todos de alguna manera, nos vemos volcados a ella debido a la propia naturaleza de la creencia. La razón de esta reticencia estriba en que el núcleo mismo que distingue a la creencia nos dificulta el trabajo: la creencia pone algo como real, pone algo como parte del mundo, es decir, el mundo nos aparece así, tal como la creencia lo proyecta, y en esa proyección vivimos e interactuamos. Por tanto, dudar de una creencia, es dudar del mundo tal como se nos aparece, es dudar de algo que hemos establecido como real y esto no es cosa fácil de lograr, puesto que, dudar de nuestras creencias, sería dudar de la realidad tal como se nos aparece. Explicaré, en el capítulo siguiente, cuáles son las razones que tenemos para dudar de nuestras creencias, a pesar de que no estemos primeramente dispuestos a ello. Sin esta explicación parecería irracional, llevar a cabo el cuestionamiento de nuestras creencias.

- F. *Lo que hacemos, lo que sentimos, y lo que opinamos, manifiesta lo que creemos; es decir, como es de hecho el mundo para cierto sujeto.* Lo que creemos pues, tiene una importante influencia en nuestro modo de ser, es decir, en nuestro modo de sentir y de actuar.

III. 5 La creencia y su relación con la Voluntad.

Quedan aún dos problemas por resolver para los cuales necesitaremos tener presente cierta información. Para ello, me interesa en esta última sección del capítulo presente, ahondar un poco más en algunas cuestiones sobre la creencia. Concretamente en la relación de la creencia con la voluntad y con las emociones. Esta problemática quedó pendiente desde dos lugares distintos: primero, desde el final del capítulo uno, en la discusión entre Descartes y Spinoza; segundo, en la discusión entre Price y Villoro.

Recordemos, por un momento, la discusión planteada al final del capítulo 1, entre la posición de Descartes y la de Spinoza. Veíamos entonces, como Descartes decía que la creencia depende de la voluntad, mientras que Spinoza, podríamos interpretar, se dirige a la proposición opuesta: la creencia no puede ser adoptada o rechazada por mera voluntad. Para Descartes, creer algo, se debe a que voluntariamente hemos decidido aceptar una

proposición que nos representamos en nuestra mente. En la filosofía de Spinoza no existe tal posibilidad. No está en nuestro poder decidir qué cosas creer y cuáles no. Ahora bien, en la propuesta acerca del autoconocimiento que plantea Spinoza, tal como es interpretada por Hampshire y por Bennett, parece requerir la introducción de un cambio en nuestras creencias. Ambos intérpretes mencionaron este requerimiento en la teoría del autoconocimiento como algo que se desprende de la filosofía de Spinoza. Sin embargo, ambos reclaman que este no es posible, dado que el sistema de Spinoza no lo permite, puesto que, la creencia no se encuentra bajo el poder de nuestra voluntad, con lo que, cambiar una creencia no parece formar parte de nuestras capacidades. Ante esta problemática, yo señalaba que, la voluntad no es el único medio del que disponemos para poder cambiar una creencia, pero que, tal como Bennett apuntaba, dado que Spinoza no detalló en la explicación de una vía alterna para lograr este cometido, o al menos no lo hizo de manera clara (y esto debido al poco tratamiento que le dio a la naturaleza de la creencia, y la forma en la que ésta opera en nuestro entendimiento), no pudimos encontrar una completa versión del autoconocimiento, ni de su metodología. Por este motivo, nos sumergiremos en seguida al tema de la relación entre la creencia y la voluntad, *con la intención de profundizar en los detalles que podrían resultar útiles para una teoría acerca del autoconocimiento*. Así pues, una vez que hemos revisado acerca de la naturaleza de la creencia queda aún por explorar algunas cosas con respecto a su modo de proceder. Ya sí, mediante estas aclaraciones podremos elaborar una propuesta del autoconocimiento mucho más sólida.

De acuerdo con todo esto, las preguntas a resolver en esta sección serían las siguientes: 1) ¿podemos creer algo por mera voluntad? O bien, también podemos plantear la cuestión de esta manera: ¿podemos elegir creer algo, si o no, y en qué sentido. 2) De no poder hacerlo, ¿cuál es la relación de la voluntad con la creencia? 3) ¿qué proceso se lleva a cabo para que adoptemos una creencia si no es el de la mera voluntad?

III. 6 La creencia, la voluntad y las razones para creer.

De acuerdo con los cuatro puntos que al inicio del capítulo dijimos que íbamos a tratar; tenemos hasta ahora resueltos dos de ellos. 1) La descripción de una teoría de la creencia que sea satisfactoria y completa, que logre rebasar las deficiencias de la antigua versión de

la creencia; y 2) Una postura clara al respecto de la consciencia o inconsciencia de nuestras creencias. Con respecto al punto 1, hemos detallado ya cuál es la descripción de la creencia que nos parece más completa, y con la cual trabajaremos en el siguiente capítulo para desarrollar el tema del autoconocimiento. Con respecto al punto 2, hemos explicado que la creencia como disposición puede dar cuenta de las creencias que poseemos sin estar conscientes de ellos.

Quedan aún dos puntos a tratar. A saber, el 3) la relación de nuestra voluntad con las creencias; y el 4) La elaboración de ciertos elementos que posibiliten un cambio en nuestras creencias, requerido por el autoconocimiento. Comenzaré tratando el punto 3.

Recordemos brevemente, por qué necesitamos establecer la relación entre la voluntad y las creencias. La razón de ello estriba en que la interpretación del autoconocimiento en Spinoza, requería de un cambio en nuestras creencias. Pero, el problema radicaba en que no teníamos claro cómo lograr dicho cambio, ya que Spinoza no había dicho mucho al respecto. La postura de Spinoza defendía, frente a la de Descartes, que nuestras creencias no podían ser cambiadas por medio de la voluntad, pero, esta crítica no venía acompañada de alguna alternativa que señalara cómo hacer posible el cambio buscado. Debemos pues, aclarar qué relación guardan las creencias con la voluntad, y qué elementos pueden ayudarnos en lograr el cambio deseado.

De acuerdo con lo anterior, las preguntas a resolver son las siguientes: ¿podemos creer algo por mera voluntad o bien nos es imposible tal como había dicho Spinoza?, ¿qué dice la epistemología contemporánea al respecto de este tema?, ¿podemos elegir creer algo? De no poder hacerlo, ¿puede decirnos, la epistemología más reciente, algunos elementos que nos sirvan a manera de alternativas para lograr un cambio en el contenido de nuestras creencias? Estas son las cuestiones que intentaremos resolver en las siguientes secciones.

Pues bien, podemos decir, con Villoro, que para pasar de la mera representación, a la creencia, no necesitamos darle nuestro asentimiento voluntario a nada. Para poder pasar de una mera consideración a tratar algo como si fuese probable o verdadero, no necesitamos de la voluntad. De acuerdo con el estudio de Villoro, *lo que necesitamos, en vez de la voluntad, son razones suficientes para poder creer algo*. ¿Qué significa tener “razones suficientes”? Empecemos por aclarar aquello de “razón”. Dice Villoro:

[...] razón de la creencia de S en p es lo que hace que ‘p’ sea verdadera (o probable) para S; [...] entenderemos por ‘razón’ todo aquello que justifica para un sujeto la verdad o la probabilidad de su creencia, el *fundamento* en el que se basa una creencia, juzguémoslo ‘racional’ o no, con criterios lógicos.¹³⁷

Así, la razón de una creencia responde a la pregunta ¿en qué se fundamenta esta proposición, qué evidencia me conduce a su verdad? Ahora bien, esto no significa que las creencias estén *objetiva y realmente* fundamentadas. Esta evidencia que me conduce a creer algo podría ser una evidencia que alguien más considere superflua o carente de validez, y, por ello, no le conduzca a creer en nada. Para que estuvieran objetivamente justificadas, tendrían que ser razones válidas para cualquier sujeto racional, en el contexto de una comunidad epistémica¹³⁸. No es este el caso de la creencia. Ésta, sólo está *subjetivamente* justificada; es decir, sus razones son sólo válidas para el sujeto que tiene la creencia. Son suficientes para un cierto particular, y *no* para *cualquier* particular. Ya veremos que la reunión de evidencias no es exactamente un proceso limpio y racional.

Ahora veamos qué quiere decir aquel criterio de “suficiencia”. Para que un sujeto sea conducido por cierta razón a creer en algo, éste no sólo debe considerar la información contenida en ella, sino que debe considerarla *suficiente*. Veamos en qué consiste el carácter de suficiencia de las razones. Las razones son suficientes para un sujeto cuando considera que de ellas puede inferir con cierta probabilidad el contenido de su creencia. Villoro señala tres condiciones para que un sujeto considere sus razones suficientes: las razones deben ser 1) concluyentes. 2) coherentes y 3) completas.

El primer punto se refiere al hecho de que un sujeto, al sopesar las razones a favor y en contra de una creencia, analizándolas y criticándolas, considera que puede concluir cierta proposición. Esto es, el proceder racional de la deliberación. El segundo punto se refiere a que las razones deben ser *coherentes* con el resto de sus creencias conscientes. “Muchas razones pueden ser recusadas, por ser incoherentes con creencias previas; otras en cambio pueden encontrar apoyo en ellas.” En cuanto al tercer punto, Villoro se refiere a que las razones deben considerarse *completas*. Esto significa que el sujeto puede decidir en qué momento detener el proceso de razonamiento, (bastándole las razones que ya dispone), o bien, puede decidir continuar en el proceso (indagando y buscando nuevas razón, o

¹³⁷ *Ibid*, p. 78-79

¹³⁸ Vid. L. Villoro, *Creer, saber y conocer*, p. 145-154

sometiendo a crítica las existentes). Esto es, el sujeto puede decidir cuándo las razones de que dispone están ya completas. De esta forma, cuando un sujeto considera que tiene razones concluyentes, coherentes y completas, tiene lo suficiente para adoptar una creencia.

Me detendré un poco más en detallar el segundo punto. Este es un asunto que debe ser profundizado puesto que, de acuerdo con lo que detallamos al respecto, podremos brindar en el capítulo 3 numerosas razones para poner en cuestión nuestras creencias; algo que será fundamental para el autoconocimiento.

El requerimiento de coherencia puede explicarse, con Festinger¹³⁹, mediante lo que llamó “disonancia cognitiva”. La *disonancia cognitiva*, es un estado de tensión que ocurre cuando una persona sostiene dos estados cognitivos (ideas, opiniones, creencias) que son psicológicamente inconsistentes. Sostener creencias contradictorias nos produce cierto malestar que varía en intensidad, que nos provoca el deseo de reducirlo.

Esto no quiere decir que entonces, el proceso que nos conduce a una creencia es impecablemente lógico y racional, esto es, ausente de toda contradicción. Ocurre más bien lo contrario, sucede que no procesamos la información como *idealmente* creeríamos que lo hacemos al sumirnos como “seres racionales”. Lo que hacemos es más bien descalificar, olvidar, ignorar o incluso cambiar un poco, la información que recibimos del mundo, para tomar en cuenta sólo aquellos datos que vienen a confirmar las creencias que ya poseemos con anterioridad. Así, la coherencia a la que nos referimos, no es la consistencia que debería haber entre las evidencias que el mundo presenta y lo que con ellas nos vemos obligados a aceptar, sino que es la coherencia que se pretende mantener entre mi sistema de creencias, al estar en contacto con la información cambiante del mundo. En la siguiente cita, podemos dar cuenta de esto.

la teoría de la disonancia cognitiva también refuta la auto-halagadora idea de que nosotros los humanos, siendo *homo sapiens*, procesamos la información lógicamente. Por el contrario: si la nueva información está de acuerdo con nuestras creencias, pensamos que está bien fundamentada y que es útil: ‘¡justo como siempre he dicho!’ pero, si la nueva información está en desacuerdo, la consideramos prejuiciada o irrelevante: ‘¡qué argumento tan tonto!’ tan poderosa es la necesidad de consonancia que cuando la gente se ve forzada a observar la evidencia que contradice nuestras opiniones, buscará la manera de criticarla, distorsionarla o descartarla para poder mantener o incluso reforzar su creencia existente. Esta

¹³⁹Vid. Festinger, *A theory of cognitive dissonance*, p. 3

contorsión mental es llamada ‘la tendencia a la confirmación’¹⁴⁰ [*La traducción es mía*]

Ésta forma de alterar los datos y acomodarlos de manera que encajen dentro de nuestro conjunto de creencias previo, recuerda mucho el proceso que ya había descrito Bacon al hablar del proceder de los ídolos que se impregnan en nuestra forma usual de aprehender el mundo. Con esta explicación entendemos que “una vez que nuestras mentes se han formado, es difícil cambiarlas.”¹⁴¹ Por el contrario, empezamos más bien a reforzarlas y darnos más incentivos para seguir manteniendo nuestras creencias previas, en vez de tener una disposición al cambio.

Algo similar se encuentra en Pierce cuando muestra que el proceso por el que obtenemos una creencia puede ser ilustrado como sigue:

Si el establecimiento de una opinión es el único objetivo de una investigación, y la creencia tiene la naturaleza de un hábito, ¿por qué no obtener la deseada finalidad, tomando cualquier respuesta a una pregunta que nos hagamos, reiterándonosla constantemente a nosotros mismos, poniendo especial atención en todo lo que puede conducirnos a esa creencia, y aprendiendo a tomar con desdén y desprecio lo que pueda alejarnos de ella?¹⁴² [*La traducción es mía*]

Nosotros entramos con cierta urgencia a creer en algo. La razón de ello es que, no sólo deseamos quitarnos la incomodidad que nos produce la *disonancia cognitiva*, sino que toda creencia se ve precedida por una duda que nos resulta incómoda. Es esta actividad de dudar, de poner en marcha el pensamiento para buscar una respuesta, la que encuentra descanso cuando llega por fin a una respuesta, y, esa respuesta es una *creencia*. Esto es, algo que nos da paz y estabilidad, y que pone fin a la incómoda incertidumbre en la que nos hallábamos. Ahora, debido a que queremos quitarnos la incomodidad de la duda, dice Peirce, nosotros aceptamos casi cualquier respuesta que tengamos a mano. Para creer una cosa, no necesitamos de grandes pruebas incontrovertibles y racionales. El proceso que sigue la naturaleza del creer consiste en que seremos reiterativos en aquello que nos conduce a cierta creencia. Además de que, por otro lado, seremos desdeñosos con aquello que refuta nuestro creer, y por tanto, con aquello que nos aleja de la estabilidad y tranquilidad deseadas.

¹⁴⁰ C.Travis y E .Aronson, *Mistakes were made, (but not by me)* , p. 18

¹⁴¹ *Íbid.*, p. 19

¹⁴² Ch. Pierce, *The Fixation of Belief*, p. 6

Lo que quiere la mente es entrar en un estado de reposo. Y, además de en un estado de calma, en un estado en el que el sujeto sepa por fin cómo actuar; pues, recordemos, la finalidad de toda creencia es guiarnos en nuestro obrar. Al adquirir una creencia, adquirimos también un principio, una regla, o en palabras de Peirce, un *hábito* de acción *que nos da satisfacción encontrar*.

C. Travis y E. Aronson hablan de este mismo asunto desde otros términos. Nuevamente tenemos que para adquirir una creencia no necesitamos de una rigurosa demostración, más bien entramos en un proceso parcial y sesgado. Dicen que es como si el cerebro tuviera “puntos ciegos” que no permiten que éste considere *todo* el panorama que se ofrece en la realidad, sino sólo aquellos datos que le son relevantes de acuerdo con sus consideraciones previas.

el cerebro está diseñado con puntos ciegos, ópticos y psicológicos, y uno de sus trucos más interesantes es que nos confiere la confortable ilusión de que nosotros, personalmente, no tenemos ninguno. En cierto sentido la teoría de la disonancia es una teoría de los puntos ciegos- acerca de cómo la gente inintencionalmente se ciega a sí misma de tal manera que falla en notar información primordial que debiera hacerles cuestionar su conducta o sus convicciones [...] la tendencia a la confirmación [...] nos permite justificar nuestras propias percepciones y creencias como exactas, realistas y fuera de todo prejuicio.¹⁴³ [*La traducción es mía*]

Así, existe un *sesgo* muy importante en la recopilación de datos y evidencias que nos conducen a una creencia. La dificultad radica en que *este sesgo no se hace notable y evidente*, de manera que *no somos conscientes de la parcialidad con la que nos presentan las cosas*. Creemos que no hay ninguna tendencia, ninguna predisposición a seleccionar cierta información sobre de otra. Creemos pues, estar tratando con las cosas, sin mezclar en ella, nuestras concepciones propias. Es inevitable en este punto, establecer una comparación con lo que siglos antes Bacon y Spinoza, habían hecho notar con respecto a la condición inicial del hombre en donde éste mezcla su propia naturaleza con la de las cosas, de tal manera que una imagen de ellas dice más de nuestra propia constitución que de la de las cosas. Con ello, podemos señalar que no estamos desviándonos del camino al tratar el tema de la creencia y su modo de proceder.

¹⁴³ *Íbid.*, p. 42

Vemos, pues, que necesitamos considerar ciertas razones como suficientes para poder creer. Y, que dichas razones o evidencias son tomadas de manera selectiva y sesgada, eligiendo de entre todo lo real, aquello que conviene con nuestras creencias previas. Ahora bien, ¿esto significa que todas nuestras creencias tienen razones que las sustentan y que no puede haber creencias sin razones? Ante esta cuestión, Villoro señala que sí puede haber creencias sin razones, pero sólo sin razones *explícitas*.

Existen razones explícitas y razones *implícitas*. “Las primeras son aquellas que acompañan a una creencia cuando se reflexiona en ella y que se expresan al justificarla; las razones implícitas son aquellas que pueden darse en el momento en que una creencia se vuelve reflexiva y que, por lo tanto, explican la creencia, aunque no se hagan expresas mientras no reflexionemos en ellas.”¹⁴⁴ Podemos haber olvidado las razones de una creencia o simplemente no tenerlas de manera consciente. Sin embargo, al reflexionar sobre el contenido de la creencia tendremos que dar razones para sostenerla, pues, de no hacerlo perderíamos la creencia.

“Puedo mantener muchas creencias en las que nunca he reflexionado sin fundarlas en razones, pero en el momento en que ponga en cuestión cualquiera de ellas, tendré que justificarlas.”¹⁴⁵ Esto significa que no siempre tendremos clara y conscientemente las razones de una creencia. “Las razones implícitas pueden ser también ciertos principios generales, supuestos en todo nuestro sistema de creencias, que aceptamos confusamente y que sólo tratamos de aclararnos cuando ponemos en **duda** esas creencias.”¹⁴⁶ De este modo, *la duda y la reflexión se vuelven fundamentales cuando tratamos de ubicar las evidencias que sustentan, a nuestros ojos, una creencia*. Cuando pongo en duda una creencia, estoy averiguando por las razones que la sustentan.

Ahora, las creencias pueden permanecer aunque ya no tengamos de manera clara y consciente las razones que nos llevaron a creerla. Muchas de nuestras creencias las obtuvimos debido a los dictados de la sociedad, las cosas que nuestros padres y maestros nos repitieron, entre otras formas de adquirir una creencia que, con el paso del tiempo, fuimos olvidando, pero que aún continúan manifestándose en nuestros actos, emociones y pensamientos. La creencia permanece en nosotros a modo de una disposición a reaccionar

¹⁴⁴ L. Villoro, *Creer, saber y conocer*, p. 82.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 81

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 83

de cierta manera; predisponiéndonos a contar con su contenido como parte del mundo real. Las razones se olvidan, o incluso, puede suceder que nunca las hayamos tenido en claro. Sin embargo, tiempo más tarde, podemos reconocer que poseemos cierta creencia y entonces, reflexionar sobre las razones que nos condujeron a ella.

A la hora de reflexionar sobre de ellas, algunas veces podemos pensar que, en realidad, no son tan convincentes como pensábamos, ni son lo suficientemente fuertes como para sostener nuestra creencia. De manera que, al darnos cuenta de esto, pondremos en duda la validez de nuestra creencia, y podremos, posteriormente buscarle un mejor sustento, o bien desecharla por completo:

En otras ocasiones podemos no coincidir ya con las razones que nos sirvieron para adoptar una creencia. Entonces nos quedan dos opciones: poner en duda nuestra creencia o descubrir otras razones para justificarla; **lo que no podemos hacer es quedarnos con la misma creencia una vez que hayamos descubierto que ya no tenemos razones para ella.**¹⁴⁷

Si al reflexionar en las razones que sustentan una creencia, nos damos cuenta de lo débiles que son y no encontramos mejores razones en las cuales sostener lo que antes se encontraba firme, entonces, *la creencia no puede mantenerse*. Si descubrimos, o si tomamos consciencia de la carencia de fundamento de alguna creencia, si nos damos cuenta de la pobreza de su evidencia, entonces, no podemos seguir creyendo en ella. “La creencia cesa en el momento en que cesa la posibilidad de dar razones.”¹⁴⁸ Las creencias pues, se pueden desmoronar si nos damos cuenta de que sus cimientos son endebles. Esto será de crucial importancia para comprender, en el capítulo 3, cómo podremos lograr un cambio en nuestras creencias.

Ahora bien, ante esto, podríamos objetar que hay creencias que mantenemos a pesar de que las razones que tenemos para sostenerlas son muy débiles. Veremos, en la siguiente sección, que en realidad esto no sucede. Las razones que doy por válidas, en realidad, son razones que, desde mi punto de vista particular, no resultan débiles, sino que son, como hemos visto, suficientes para adoptar una creencia.

“Podemos considerar razones muy fuertes para creer y sin embargo no adoptar una creencia, porque aún no nos parecen lo bastante claras y precisas, porque tenemos razones

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 83

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 106

poderosas en contra o simplemente porque entran en conflicto con otras creencias adoptadas que nos son caras.”¹⁴⁹

Consideramos fuertes ciertas razones si las consideramos suficientes, esto es, si no chocan con razones en contra, o bien con todo el resto de nuestra red de creencias. Así, para poder considerar como débil una razón que antes nos parecía fuerte, debe ser porque algo cambió en el resto del sistema de creencias que sostenemos, o también, porque pusimos atención en las razones en contra de esa creencia, que antes no habíamos considerado. “La suficiencia de las razones para creer no puede medirse por criterio ajenos a quien cree. Es el resultado de la deliberación personal de ese sujeto, en la que intervienen, como veremos, sus propios motivos.”¹⁵⁰

Otra persona puede juzgar irracionales o inválidas las razones que nosotros consideramos adecuadas. Las razones que cada quien admite como válidas explican *para cada quien*, de manera *individual y subjetiva*, por qué tiene la creencia que tiene. Ésta razón, es para *mí* suficiente, para Fulano, no. Los criterios para determinar la validez de las creencias son subjetivos, y en ellos interviene, como ya vimos, nuestro complejo entramado de creencias, la información que tengamos presente, y el tiempo de crítica que hayamos decidido dedicarle a cada prueba; sin embargo, también intervienen a este respecto factores que no son solamente cognitivos y que más bien tienen que ver con *motivos, emociones y con la voluntad*. Veremos cómo intervienen estos factores, en la siguiente sección.

III.5.2 ¿De qué manera intervienen los motivos, las emociones y la voluntad en la adopción de una creencia?

Los motivos, es decir los fines a los que queremos llegar ya sea consciente o inconscientemente, así como las emociones, intervienen en la deliberación que precede a una creencia de manera un tanto *indirecta*. En la definición que nosotros defendemos en este trabajo, nosotros resaltamos que las emociones son tanto efectos, o manifestaciones de las creencias, como ocasión o causa de las mismas. Esta idea de que los motivos y las emociones son cruciales para explicar las creencias que tenemos, es un punto que viene

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 95

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 96

fuertemente resaltado en el trabajo de James con respecto a la creencia. En palabras del propio James tenemos lo siguiente:

La libertad y la satisfacción de los propios deseos parecen efectivamente estar de más cuando se trata de creencias. Pero estaría casi tan fuera de lugar que alguien supusiera por ello que la comprensión intelectual es todo lo que queda una vez que el deseo, la voluntad y la preferencia sentimental han ahuecado el ala o que la razón pura es quien decide nuestras opiniones. Nuestra naturaleza volitiva sólo es incapaz de dar vida a las hipótesis ya muertas. Pero lo que las ha convertido en muertas para nosotros, es un acto previo de signo contrario de nuestra naturaleza volitiva. Cuando digo ‘naturaleza volitiva’ no me refiero únicamente a voliciones deliberadas [...] me refiero a todos los factores de la creencia como el miedo y la esperanza, el prejuicio y la pasión, la imitación y el partidismo, la presión de nuestra casta y de nuestro entorno. A la práctica nos encontramos siempre creyendo sin saber cómo ni por qué.¹⁵¹ [*La traducción es mía*]

Nosotros defenderemos, coincidiendo con James, que no es la razón “pura” la que nos conduce a creer en algo. Por el contrario, el sentimiento, los objetivos, la imitación, los prejuicios, y demás asuntos ajenos a la razón, son importantes factores que nos influyen a creer en lo que creemos. Y, esto sucede de manera no muy consciente. A esto se debe aquello que dice James en la cita anterior, de que creemos “sin saber cómo ni por qué”. En términos más directos y concretos tenemos que “por lo general, no creemos ningún hecho, ni ninguna teoría que no nos sirva para nada.”¹⁵² El intelecto no funciona de acuerdo a una finalidad meramente especulativa. Por el contrario, la búsqueda de una creencia tiene siempre como impulso y origen un deseo, o la aspiración a una orientación en nuestros actos. Queremos saber cómo actuar, qué hacer, cómo satisfacer nuestros deseos o cómo apaciguar nuestras incomodidades.

De manera similar, Peirce apunta lo siguiente:

Es ciertamente mejor para nosotros que nuestras creencias deben ser tales que realmente guíen nuestras acciones de tal modo que satisfagan nuestros deseos; y esta reflexión nos hará rechazar cualquier creencia que no parezca haber sido formada de tal modo que asegure ese resultado.¹⁵³ [*la traducción es mía*]

Tenemos entonces que emociones, deseos y objetivos intervienen en la adquisición de una creencia. Nosotros nunca llegamos a creer algo, partiendo de estar en blanco, esto es, sin

¹⁵¹ William James, *La voluntad de creer*, p. 48

¹⁵² *ibid*, p. 49.

¹⁵³ Ch., Peirce. *The Fixation of Belief*, p. 5.

ninguna preferencia. Por esta razón, James dice que nuestras creencias son hipótesis que pueden estar de antemano *vivas* o *muertas* para nosotros. Hay creencias que fácilmente serán bienvenidas a formar parte de nuestro mapa de creencias. Hay otras en cambio, que no tienen ninguna posibilidad de formar parte de nuestro entramado de creencias.

Una hipótesis viva es aquella que apela a una posibilidad real para la persona a quien es propuesta [...] e carácter vivo o muerto de una hipótesis no es una propiedad intrínseca suya, sino una cierta relación con el pensador individual. Dicha relación se mide por la disposición a actuar. [pero siempre que hay una disposición a actuar existe ya una cierta inclinación a la creencia.¹⁵⁴[*La traducción es mía*]

De esta forma, las creencias sólo pueden florecer, digámoslo así, si el terreno en el que se enraízan es propicio. Para que un terreno sea propicio, intervienen factores como la cultura, el carácter y los deseos una persona; esto es, el resto de sus creencias, o sea, todo una visión del mundo con la que la nueva creencia puede concordar o no. Es así como optamos por adherirnos a cierta creencia o por rechazarla e ignorarla. No necesitamos indagar mucho en las razones en las que una creencia se ve respaldada. Si una creencia resulta fértil en nuestro terreno, nos basta con unos pocos argumentos para dar por sentada una creencia.

Sin embargo, cabe resaltar que aquí defenderemos que las emociones, motivos y objetivos, sólo intervienen a manera de *influencia* de nuestras creencias, esto es, de manera *indirecta*. Las emociones y objetivos no bastan para hacerme creer algo. La participación que tienen se limita a tergiversar la información, a dar mayor peso a unos elementos frente a otros, o bien, a obligarnos a ver cierta información con preferencia o ausencia de otra, etc.

Tanto las emociones como los motivos me hacen tomar en cuenta con mayor énfasis y “peso” ciertas razones frente a otras. Villoro pone el ejemplo de alguien que ama a una persona que cometió un delito, y que la considera inocente de tal. Sobre este asunto, según dice Villoro, la causa de la creencia en la inocencia de la persona amada, *no se debe a que el sujeto simplemente quiera creer en la inocencia de la persona amada, su querer, digamos, no puede intervenir de manera tan directa*. “La causa de creer no es su amor, sino

¹⁵⁴ W. James, *La Voluntad de creer*, p. 42

las cualidades que el amor le hace ver en la acusada.”¹⁵⁵ El amor por sí mismo y de manera directa no te puede hacer creer, *lo que puede hacer es resaltar ciertos datos y darles mayor peso frente a otros datos que, sin los “ojos enamorados” no serían relevantes.*

Así, “elegimos creer, no porque decidamos lo que consideramos como verdadero, sino porque decidimos acerca de los criterios válidos para aceptar una razón [...] Lo que se me da la gana no es creer, sino dar por suficientes las razones por las que creo, de modo de poder aceptar la creencia.”¹⁵⁶ *No podemos creer algo simplemente porque así lo queremos, pero, al querer creer algo, podemos enfocarnos en las pruebas que confirmen la creencia que deseamos tener por verdadera.*

Efectivamente, hay muchas cosas que me gustaría creer que sin embargo, no por el mero hecho de quererlo, las creeré. Quisiera creer por ejemplo, que ninguno de nosotros va a morir en algún momento. En verdad quisiera creerlo, sin embargo, esto no basta para que yo crea. Tengo tantas evidencias en contra de ello, y un sistema de creencias tal, que no lo permite. De esta manera, aquello que queremos o las emociones que tenemos, pueden conducirnos a la adopción de una creencia, por medio de *los criterios que consideramos válidos* para dar por cierta una proposición.

Alexander Bain, en su libro *The Emotions and the Will*, hace un importante trabajo al respecto de como funciona la relación entre las emociones, la voluntad y las creencias. En él nos dice cómo es que “nuestros sentimientos pervierten nuestras convicciones atacándonos con una ceguera intelectual”¹⁵⁷. Es “el poder de la emoción de hacer a un lado las impresiones de la realidad.”¹⁵⁸

Según Bain, la emoción nos marca ciertos carriles de pensamiento, o bien, de asociaciones de ideas, que concuerdan con el estado emotivo que nos domina en cierto momento. Nuestro flujo de ideas a considerar se ven paralizado y *la atención se vuelca sobre lo que conviene a ese estado demandante considerar*. Es muy difícil, al encontrarse en cierta emoción, desviar el curso del pensamiento al que ésta nos restringe. Así, dice Alexander Bain: “es notorio a la observación, que no hay nada más difícil que introducir exitosamente en una mente, movida hacia cierta dirección, pensamientos o consideraciones de índole opuesta. Esta es la manera en la que nuestros sentimientos mandan sobre nuestras

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 108

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 108

¹⁵⁷ Alexander Bain, *The emotions and the will*, p. 21

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 22

creencias y convicciones.”¹⁵⁹ Vemos pues, de qué manera intervienen las emociones en la adopción de nuestras creencias, tema que también había quedado pendiente de detallar, en la discusión entre Price y Villoro.

Aquello que sentimos en un momento dado, o bien, aquello que queremos lograr, ya sea a manera de una motivación consciente y dirigida intencionadamente, o a manera de un motivo que nos dirige mediante un impulso inconsciente, de cualquier manera, las emociones y los motivos *moldean los datos que recibimos o que sopesamos* dejándonos ver tan sólo algunos de ellos, o, mostrándonos como relevantes ciertos otros. *Esta es la manera en la que lo que quiero, interviene en lo que creo*, o bien, como diría Villoro “porque deseo que la creencia en *q* esté justificada, encuentro las premisas *p* de las que pueda inferirse *q*.”¹⁶⁰ Mi deseo encuentra lo necesario para creer en algo. Lo que me interesa resaltar a este respecto, es que:

[...] el deseo no puede imponerse directamente a las creencias. Nadie puede obligarse a creer por puro deseo. A lo más que llegaría sería a representar ante sí mismo que cree, a hacer como que cree. Para obligarse a creer tiene que convencerse de que determinadas razones son suficientes para aceptar una creencia.¹⁶¹

Así, según Villoro, la Voluntad sólo puede intervenir en el proceso de deliberación de tres formas:

Puede aducir o recusar razones. Puede incitar el entendimiento a buscar, escogitar, indagar: la invención de argumentos, el descubrimiento de pruebas puede ser puesto en marcha por el deseo de que una creencia sea verdadera. A la inversa, la crítica acerba, el aducir objeciones, buscar fallas, encontrar contraejemplos, rechazar evidencias, pueden estar inducidos por la voluntad de que una creencia sea falsa.¹⁶²

La voluntad, entonces, no puede decidir sin más qué cosa creer, pero, sí puede indicarnos en dónde poner atención, en dónde encontrar pruebas o en dónde fallas, para elaborar una creencia de acuerdo con sus fines. La voluntad interviene en nosotros a manera de una *consciencia selectiva*¹⁶³, en donde vemos y tomamos en cuenta esto, pero

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 378

¹⁶⁰ L. Villoro, *Creer, saber y conocer*, p. 111.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 112

¹⁶² *Ibid.*, p. 113

¹⁶³ Recordemos que Spinoza, carecía de una aclaración precisa acerca del modo en que puede operar una consciencia selectiva. Cf. Capítulo 1, II.3.2.1 y II.3.2.2

esto no. De este modo, siguen siendo muy importantes las *razones* que tengamos para creer, puesto que, *sin razones no podemos creer*.

Sin embargo, las razones que elegimos vienen *predispuestas* por los designios de la voluntad. “En la deliberación no podemos menos de creer, por lo tanto, en la proposición que se presenta con mayor probabilidad, esto es, en la que se basa en razones más fuertes.”¹⁶⁴ Forzosamente vamos a creer la proposición que se nos aparece como más probable de acuerdo con las evidencias que la sostienen. De manera que, si la voluntad nos hace que una proposición aparezca como altamente probable (resaltando ciertas evidencias frente a otras), y no podemos sino creer lo que nos aparece como probable, entonces, creeremos según la tendencia que la voluntad nos marque, y, dado que esta tendencia no la elegimos de manera consciente y deliberada, cabe preguntarse, ¿qué tanto poder tenemos en la formación de nuestras creencias?

Es decir, la dirección que nuestra voluntad marca al tomar en cuenta ciertas pruebas frente a otras, no es algo de lo que precisamente tengamos control. Sin embargo, esta dirección nos conducirá a considerar cierta creencia como probable, y por tanto, a creerla. *La dirección a la que la voluntad dirige nuestra atención, la manera en la que nuestros fines y nuestras emociones se inmiscuyen en el procesamiento de los datos, no es un proceso del que tengamos pleno control*. No solemos decir cosas como “sólo estoy viendo estos datos, porque de esa manera conviene a mis fines particulares.” No solemos decir esto *porque, el sesgo que nuestros motivos nos imponen es precisamente impuesto*, es decir, *algo que no elegimos*, y que se sale de nuestro control. Es precisamente por ello, una “ceguera intelectual” como la llamó Alexander Bain; *un proceso inconsciente* que no permite al intelecto ver todo el panorama, sino que selecciona aquello que “ve”.

De esta forma, tenemos la información necesaria para responder a los puntos 3 y 4 que nos hacía falta explicar

1. La relación de nuestra voluntad con las mismas.
2. La elaboración de ciertos elementos que posibiliten el cambio en nuestras creencias, requerido por el autoconocimiento.

¹⁶⁴*Ibid*, p. 117

No podemos creer algo por mera voluntad, no decidimos qué cosas creer y cuales no. No es algo que se encuentre en nuestro poder. Lo que la voluntad puede hacer para intervenir en el proceso de adopción de una creencia es inmiscuirse en el proceso de selección de los datos y los criterios para considerar ciertas razones como suficientes, como fuertes o débiles para sostener una creencia.

Ahora, para poseer una creencia, siempre será necesario tener ciertas razones por suficientes, de tal manera, que nos parezca algo como verdadero. Sin razones, por más que queramos y lo deseemos, no podemos creer. Nuestra voluntad puede torcer el proceso por el que llegamos a admitir ciertas razones como válidas, pero si no tenemos razones, no podemos creer.

Podemos decir, finalmente, que con la exposición reciente tenemos ya los elementos que nos dan una idea acerca de cómo posibilitar el cambio de una creencia. Este cambio se logrará a partir del cuestionamiento de las razones. No detallé de manera profunda y explícita, cómo lograr este cambio, pues esto atañe al capítulo siguiente. Tan sólo dejé los cimientos desde los cuales podemos desarrollar el tema del autoconocimiento y el cambio en el contenido de las creencias, que éste conlleva. Por otro lado, también dejamos claro que no podemos cambiar nuestras creencias a voluntad, pero que la voluntad interfiere en el proceso de adquisición de nuestras creencias, de manera indirecta.

Una vez cubiertos los 4 puntos que nos propusimos al inicio del capítulo, podemos decir que tenemos el marco teórico necesario, para desarrollar una metodología sólida y eficaz para el conocimiento de uno mismo, que recupere lo esencial de la visión que en la Antigüedad. Lo que veremos en el capítulo siguiente, será cómo es que toda esta discusión tratada a lo largo del capítulo, puede lidiar con las limitaciones del autoconocimiento esbozadas en el primer capítulo.

Capítulo 3.

Desarrollo de una propuesta para el autoconocimiento y su metodología.

A lo largo del capítulo presente recuperaremos los conceptos y definiciones del capítulo anterior, para conectarlos con las limitaciones teóricas que encontramos en Bacon y Spinoza, y de esta manera, poder superarlas en una nueva propuesta. Recordemos que, según Bennett y Hampshire, la teoría del autoconocimiento en Spinoza implicaba la idea de <<traer a la consciencia las creencias inadecuadas que tenemos, y examinarlas, para cambiarlas de necesitarlo>>. Esta versión del conocimiento de sí, se veía permeada de varias deficiencias teóricas, que terminaban invalidando (en el caso de Bennett) sus propuestas de acción.

Fue por ello que acudí a la claridad conceptual que hallamos en Price, Ramsey y Villoro, principalmente, con respecto a la naturaleza de nuestras creencias, la inconsciencia que tenemos de ellas, las formas en que ellas se manifiestan, y la manera en que se relacionan con la voluntad, o con alguna otra posibilidad de cambio en las mismas. Recuperando tal exposición, podemos desarrollar ahora, una propuesta con respecto al autoconocimiento y su método, que recupere la idea esencial del autoconocimiento que se practicaba en la Antigüedad y en los comienzos de la Modernidad. La ventaja será que mediante esta propuesta, la comprensión del autoconocimiento anteriormente reinante, ganará mayor claridad en su definición y metodología.

Nuestra propuesta, al pretender recuperar la idea central del Autoconocimiento tal como se daba anteriormente, tendrá sus raíces en la definición que recordamos más arriba. Esta será la base que nos guíe en la elaboración de nuestra propuesta. Dado que ésta indica que debemos “traer a la consciencia nuestras creencias”, tenemos que comenzar por aclarar en qué sentido, las mismas, no se encuentran en la consciencia.

III. 1 La inconsciencia de nuestras propias creencias.

La definición de autoconocimiento anteriormente esbozada, implica que no somos conscientes de nuestras creencias, y, cabe preguntarse si esto es cierto. Me parece que podría contestarse que, al menos, no lo somos de todas ellas. Una de las ventajas de la teoría de la creencia como disposición, es que se podría dar cuenta tanto de aquellas que tenemos conscientemente, como de aquellas que no nos confesamos a nosotros mismos que las tenemos, (pero que tienen un eco en nuestras emociones, acciones, etc.). Lo que implicaría que, efectivamente, hay una cierta inconsciencia con respecto a la totalidad de creencias que tenemos. Si supiéramos a ciencia cierta cuáles son las creencias que poseemos, no tendría caso emprender la búsqueda y el método para su conocimiento. Por ello, cabe hacerse la pregunta de si somos conscientes o no de nuestras creencias, pues, de serlo, la idea que aquí se expone sobre el autoconocimiento no tendría sentido.

Pues bien, de manera muy intuitiva y de acuerdo con lo que el sentido común nos dice, puede parecer que sí tenemos consciencia de lo que creemos y que sí sabemos cuáles son las creencias que sostenemos. En efecto, cuando alguien me pregunta qué creo al respecto de tal tema, yo *inmediatamente* respondo, asumiendo con ello, que tengo claridad al respecto de mis propias creencias. ¿No es, entonces, absurdo decir que no las conocemos y que nos pasan desapercibidas? Argumentaré que no lo es del todo, ya que ésta seguridad con la que nos atribuimos una creencia no es *siempre* una seguridad que lleve verdad, es decir, no es una atribución *infallible*.

No podemos atribuirnos ciertas creencias de manera que esta atribución se encuentre fuera de toda posibilidad de error; al menos, no desde una teoría de la creencia como disposición, ya que ésta establece una diferencia entre lo que *creo* creer y lo que *en verdad* creo, *en donde, no necesariamente una cosa y otra concuerdan*. Para no confundirnos, de ahora en adelante me referiré a las primeras como las creencias que “*asumo o digo tener*”, y a las segundas como las creencias que “*en verdad poseo*”. Esta diferencia indica que puedo *asumir* que tengo ciertas creencias que *en realidad no poseo*. O bien, dicho de otro modo, las creencias que me atribuyo tener, no son necesariamente las creencias que *de hecho* poseo. Recapitulemos para entender este punto, aquello que explicaba Villoro:

Si profeso creer que *p*, creo que creo que *p*. Pero la misma relación no es válida para la creencia real. Si creo **realmente** que *p*, de allí no se sigue que crea que creo que *p*, **porque puedo no estar consciente de mi creencia**. Puedo creer, por ejemplo, que creo en la igualdad entre hombres y mujeres, y demostrar con mi conducta que, en realidad, los creo desiguales.¹⁶⁵

El enfoque que comprende la creencia como una disposición, parte de que hay una diferencia entre la creencia que *asumo o profeso* tener y la creencia que *realmente* opera en mí, es decir, las creencias que *poseo*. *A veces* puede ocurrir que lo que *digo* creer sea la *creencia que en verdad poseo*. Pero, la cuestión es que *no siempre, ni necesariamente, es así*. En el ejemplo vemos que alguien puede *decir* que cree en la igualdad entre hombres y mujeres; pero, demostrar con su conducta que no es así. De esta manera, la creencia que esa persona realmente posee, la que explica su manera de accionar, es la creencia en que hombres y mujeres no son iguales; pero ésta, no es la que la persona reconoce como parte de su mapa mental.

Ahora, esta diferencia entre las creencias que *digo* tener y las que *en verdad poseo*, no es una diferencia meramente externa, es decir, que sólo aplique para los demás. No es solamente que yo diga ante los demás que tengo la creencia *x*, sino que me digo a mí mismo que tengo la creencia *x*. Yo, en tanto me desconozco, puedo decir que tengo ciertas creencias que en realidad no poseo. Lo que aquí se pretende señalar, es la situación en la que uno mismo desconoce que aquello que “dice creer”, no es lo que *realmente* posee como creencia. Se señala, por tanto, que existe cierta *ignorancia con respecto a uno mismo*, en el sentido de no saber lo que realmente se cree; y, por otro lado, una *apariencia de conocimiento de sí, que agudiza ésta ignorancia al no aceptarla como tal*.

No sólo ignoro mi creencia real, sino que además, creo saber sin duda alguna cuáles son mis creencias; de manera que éste saber y ésta seguridad con las que hablo sobre mí mismo, son precisamente un obstáculo para el conocimiento de sí, porque en cierto modo encubre el conocimiento efectivo de lo que verdaderamente creo. Conocimiento que, por el contrario, no se contenta con lo que uno opina de sí, con la imagen que tenemos de nosotros mismos, sino que se adentra en el examen y la investigación de las creencias que *verdaderamente poseemos*. Dicha investigación de uno mismo, implica un cierto *proceso*, y no un *inmediato* conocimiento de la respuesta conquistado mediante una revisión rápida de

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 65

lo que me aparece a la consciencia con cierta seguridad, con cierta fuerza o con cierta afirmación.

Si yo quiero conocer la manera en la que las plantas obtienen energía del sol para poder vivir, efectivamente, lo que hago es realizar una investigación conducida mediante un cierto método. No doy con la respuesta buscada simplemente mencionando aquello que me represento como verdadero y con cierto grado de confianza, es decir, lo que opino acerca de las plantas. Lo que debo hacer es realizar una investigación que implique un cierto método; un proceso por medio del cual alcance el resultado, y no un conocimiento *inmediato* que enuncia lo que primeramente me aparece como verdadero. Lo mismo sucede cuando queremos saber qué creencias *realmente* poseemos. Si queremos saber cuáles son las creencias que poseemos, no podemos simplemente mencionar aquello que creemos o asumimos sobre nosotros mismos. Debemos, por el contrario, realizar un examen que procure un cierto método.

Sin embargo, podríamos pensar que en el caso de la creencia a diferencia del de la planta, tenemos derecho a saltarnos ésta búsqueda metódica debido a que podemos entrar de manera *directa* en lo que buscamos por medio de la “consciencia”. Podríamos decir, para evitar este método riguroso, lo siguiente: Yo soy *inmediatamente* consciente de mis creencias y por ello, no necesito un método o un procedimiento que medie entre mi consciencia y mis propias creencias, por el cual yo averigüe las creencias que operan en mí. Podemos, diríamos, saltarnos este procedimiento, porque nuestras creencias se nos presentan de manera *inmediata* a la consciencia. Esta objeción, defendería una versión tradicional¹⁶⁶ del autoconocimiento ampliamente conocida, pero a la que yo no deseo unirne.

Según esta objeción, para conocer mis creencias sólo necesito considerar ciertas proposiciones y ubicar la manera que tengo de considerarlas; identificando si las acepto, las rechazo o si se me presentan con cierto sentimiento de seguridad, o bien, si vacilo al considerarlas. Pues, dado que la consciencia que tengo al respecto es inmediata, mi conocimiento de las creencias también lo sería. Esta versión del autoconocimiento, se enfoca en las creencias como ocurrencias¹⁶⁷ que vimos en el capítulo 2. De esta forma,

¹⁶⁶ Vid. Brie Gertler, *Self Knowledge*, [en línea] En *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge/>]

¹⁶⁷ Vid. Capítulo 2, II.1

podemos ver cómo es que, a una determinada versión de la creencia, le corresponde una determinada comprensión del autoconocimiento.

Sobre esta posible objeción, me parece que podemos decir lo siguiente: si algo nos muestra la consciencia de manera *inmediata* es el contenido de nuestros *pensamientos*, pero no el de nuestras creencias. Es decir, nosotros podemos responder con toda *seguridad* e *inmediatez* si alguien nos pregunta, en qué estás pensando, aquello en lo que se está efectivamente pensando. Sin embargo, *pensar* y *creer* no son exactamente lo mismo. Puede suceder que muchas cosas que pensamos, también las creemos, pero, no todo lo que pensamos lo creemos. Pienso muchas más cosas de las que creo. “*Creer implica asumir como real aquello que se representa; los pensamientos, en cambio, se quedan en la pura representación*”¹⁶⁸, no necesitan poner como parte de lo real, el contenido de su pensar. Los pensamientos son meras consideraciones que puedo terminar creyendo o no. Nuevamente, pensar y creer no son lo mismo.

Por ejemplo, si alguien me preguntara ¿en qué estás pensando en este momento? Puedo decir sin duda alguna lo que estoy pensando, y aunque tal vez esto que estoy pensando sea falso, no es falso que estoy pensando en ello. De eso no parece haber duda, la simple autoconciencia me hace saber, con seguridad, qué es lo que estoy pensando, del mismo modo que con toda seguridad puedo decir dónde está ahora mismo mi mano, obteniendo este conocimiento de la simple consciencia que hago al ubicar su posición.

Sin embargo, *creer* no es decir simplemente lo que estoy pensando, sino que significa decir cómo se presenta la realidad para mí, y para tomar consciencia de cómo veo el mundo yo, no basta la simple consciencia de mis pensamientos. “La concepción *disposicional* de la creencias no responde a la pregunta ‘¿cómo piensa S que es el mundo?’ Sino ‘¿cómo es, de hecho, el mundo para S?’”¹⁶⁹ Tener claridad con respecto a cómo es *de hecho* la realidad para nosotros, implica cierta dificultad que no se presenta cuando se nos pide decir qué cosa estamos pensando.

Ahora bien, la creencia, a diferencia de los objetos externos, es algo que llevo conmigo, algo que es parte de mí, de mi propia estructura mental; algo que poseo. Por ello, la manera de hacernos conscientes de su presencia es un tanto diferente a la manera en la

¹⁶⁸ L. Villoro, *op.cit.*, p.66

¹⁶⁹ *Ibid*, p. 35

que somos conscientes de los demás objetos. En la sección siguiente, veremos en qué consiste la peculiaridad del método para tomar consciencia de nuestras creencias. Por lo pronto, lo que necesita quedar claro es que no somos conscientes de todas nuestras creencias; o bien, para decirlo de otra manera, no sabemos a ciencia cierta qué cosas *realmente* creemos y no sólo qué cosas *asumimos* que *creemos* acerca de nosotros mismos, según una cierta imagen que tengamos de cada uno de nosotros. El objeto del autoconocimiento que estamos defendiendo, son las creencias como disposiciones, es decir, las creencias que en verdad poseemos.

III. 2 El método: ¿Cómo “traer a la consciencia” las creencias que no reconocemos poseer?

La teoría de creencia como disposición, como ya hemos dicho, da cuenta, no sólo de las creencias que *decimos* tener, sino también de aquellas que *realmente poseemos*, es decir; aquellas creencias que no identificamos como parte de nuestro bagaje epistémico, pero que, a pesar de que se nos escapan al reconocimiento, al menos a un reconocimiento inmediato, podemos, *mediante otros datos*, llegar a asumirlas como parte de lo que está operando en nosotros.

Tenemos pues, cierta inconsciencia acerca del entramado de creencias que operan en nuestra mente. La razón de esta inconsciencia reside, por un lado, en motivos psicológicos y, por otro lado, debido a que las creencias no son propiedades *directamente* observables. Al menos, nuevamente, no para una definición de la creencia como disposición. Es decir que somos inconscientes de nuestras creencias porque no podemos localizarlas e identificarlas como parte de nuestra propia estructura mental, de manera *directa*. Soy consciente de que frente a mí hay una planta, para ello, sólo hace falta que la vea, la toque, la huelga, etc. Este es un acceso *directo e inmediato*. Soy también consciente de lo que estoy pensando, de manera inmediata y directa. No ocurre lo mismo con lo que creo. “Crear [...] no quiere decir que algo *esté pasando* mientras creo, sino que, puesto ante determinadas circunstancias, reaccionaré de ciertas maneras[...] No tenemos un acceso directo a ellas, pues directamente no necesita estar pasando nada, mientras creemos”.¹⁷⁰

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 28

La creencia como disposición a diferencia de la creencia como ocurrencia, como veíamos en el capítulo anterior, postula que para conocer una creencia no basta con echar un simple vistazo en cierta proposición y darme cuenta de la “posición”, “sensación” o cualidad particular con la que se me presenta. Decíamos, más bien, que son conceptos teóricos que debo suponer que suceden en el interior de un sujeto para poder explicar ciertos elementos observables como las acciones, o las gesticulaciones, o bien, de manera más general, ciertos comportamientos.

Ahora bien, ¿cómo “traeremos a la consciencia” las creencias que no reconocemos tener? Responderemos diciendo que, si bien la creencia como disposición no es *directamente* observable, sin embargo, podemos dar cuenta de ella de manera *indirecta*, es decir, *a través de sus manifestaciones*. No observaremos nunca, tal cual y de manera literal, las creencias que poseemos, sin embargo, sí observaremos ciertos indicios de ella que, al relacionarlos y unirlos por medio del razonamiento, nos llevarán a concluir que poseemos cierta creencia. Para traer a la consciencia nuestras creencias debemos pues, observar sus efectos, yendo del efecto a la causa, de lo observado a lo que no podemos ver.

Debemos, por tanto, poner atención en las distintas formas que tiene una creencia para hacerse manifiesta. Este es el método que ofrezco para tomar consciencia de ellas. Habremos de atender los indicios que ésta deja, como estelas en el piso a partir de las cuales podemos rastrear la materia que imprime su forma y guía nuestros pasos. Para ello, habremos de observar y atender no sólo a *una* manifestación nada más, *sino a un conjunto repetido y coherente de ellas*. Para traer a la consciencia las creencias que poseemos debemos observar y enlazar una serie de comportamientos repetidos, de los cuales podamos inferir ciertas creencias que subyacen tras todos ellos.

Esto es lo que podemos interpretar de Villoro, cuando dice que “de la congruencia repetida de un número determinado de comportamientos diferentes entre sí podemos inferir que debe haber un estado en el sujeto que la explique.”¹⁷¹ Así, para averiguar cuáles creencias poseemos *realmente*, para traerlas a la consciencia, *debemos partir de lo que podemos observar, es decir, atender a los efectos por medio de los cuales una creencia se manifiesta*.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 37

Debemos pues, iniciar la investigación de la creencia a partir de los efectos observados que ésta ha desatado. ¿Cuáles son estos efectos? Pues bien, de acuerdo con lo que habíamos revisado en el capítulo anterior, uniendo la postura de Villoro y la de Price en una sola interpretación, decimos que la creencia se manifiesta de varias formas: en nuestras *acciones*, en nuestras *emociones* y en las *opiniones* que hacemos para calificar o describir una circunstancia. Recordemos a este respecto lo que decía Price, al mencionar que la creencia es una disposición que se manifiesta, no de una sola manera sino en diversas formas:

si 'A cree que p' es una proposición disposicional acerca de A, la disposición que le atribuimos es una disposición multiforme, que se manifiesta o actualiza en diferentes maneras: no sólo en acciones, no sólo en sus acciones e inacciones, sino también en sus estados emocionales como la esperanza y el miedo; en sentimientos de duda, sorpresa y confianza; y finalmente en sus inferencias, aquellas en que la creencia se 'expande a sí misma' de una proposición a sus consecuencias (ciertas o probables)¹⁷²

No podemos pues, observar *directamente* la creencia, por ello, no somos *siempre* e inmediatamente conscientes de las creencias que tenemos. Sin embargo, *sí podemos observar y ser conscientes de lo que estamos haciendo, de lo que estamos sintiendo o del diálogo interno que tenemos, mediante el cual evaluamos cierto evento*. Todo esto serán *síntomas* o *pistas* de algo que se nos oculta, pero que reúne todos estos efectos y los explica. La creencia no se manifiesta de manera explícita, directa y clara. No nos pasa algo mientras creemos, lo que sucede es que actuamos de cierta forma, nos sentimos de cierta manera al estar en tal situación, o bien, damos una opinión sobre un cierto evento. Esto es información útil para investigar la creencia que se tiene.

Para traer a la consciencia la creencia que no se presenta de manera explícita y clara, debemos *enlazar* ciertos comportamientos que aparecen dispersos y sin un núcleo que los una y los explique, a partir del cuál estos comportamientos cobren un cierto sentido y una congruencia determinadas. Hacernos las siguientes preguntas puede entonces, ayudarnos a encontrar lo que buscamos: ¿qué estoy haciendo en este momento?, ¿cómo me siento al relacionarme con este asunto?, ¿a qué conclusión llego cuando se me presenta esta problemática? Preguntas que sirven para ubicar y tener claras las manifestaciones de mis creencias.

¹⁷² H.H.Price, *Belief*, p. 294

Ahora bien, es importante reunir una gama numerosa y variada de manifestaciones observadas, ya que entre más sean y se obtengan de las más diversas circunstancias, mayor exactitud podrá obtenerse de nuestra inferencia.

III.2.1 Una posible dificultad para este método

Presentaré en seguida una posible dificultad que se le presenta a la idea de observar las manifestaciones de una creencia para acudir a la identificación de la misma. Esto, con el interés de dar razón de la versión de la creencia que estamos defendiendo, ya que mostraremos aquí la utilidad de habernos decidido por una definición de la creencia que hiciera una mezcla entre el planteamiento de Villoro y el de Price.

La objeción se presenta del modo siguiente. Debido a que cierto número de comportamientos no corresponden a una única creencia sino que pueden ser manifestación de creencias distintas, la inferencia que indicábamos para dar con una creencia, pierde exactitud. No podemos decir, de manera *concluyente*, a partir de la mera observación de ciertos comportamientos, que éstos se deben a cierta *única* creencia, pues igualmente podrían explicarse por alguna otra. Esto es lo que Villoro dice en la siguiente cita:

Una misma acción puede ser manifestación de varias creencias. Para saber cuál de ellas manifiesta, tendríamos que conocer, además de la acción, la intención con que se realiza y otras creencias ligadas con ella. Luego, no hay un número específico de comportamientos que puedan definir exactamente una creencia.¹⁷³

Esta objeción, es una advertencia que se hace principalmente para la manera en que un tercero puede atribuir creencias a algún otro. Podría caerse en el error de, por ejemplo, al ver cómo alguien más actúa, pretender tener la absoluta seguridad para decirle, lo que “tú crees es esto y esto”. La dificultad que aquí se discute, es la dificultad que tenemos para atribuirle *a alguien más* cierta creencia. Efectivamente, al tomar en cuenta *solamente* la acción que alguien más realiza, no podemos decir con certeza a qué creencia refiere, pues la persona puede realizar su acción para aparentar algo que no es, es decir, para engañarnos y ocultar sus verdaderas intenciones o sus sentimientos verdaderos.

¹⁷³ L. Villoro, *op.cit.*, p. 36.

Por ejemplo, cierta persona, al intentar algo nuevo, puede creer que no podrá realizar la acción que se requiere y sentir miedo; sin embargo, puede querer ocultar su creencia verdadera, porque tiene la intención de engañar a los demás para defender cierta imagen de sí frente a ellos. Así, puede aparentar estar seguro y sin ninguna incomodidad para ocultar lo que realmente cree. Si nosotros *desde una posición externa*, nos atenemos únicamente a lo que vemos, es decir, la acción externa, podríamos atribuir una creencia que no se posee. De esto podemos concluir, que las acciones no son *suficientes* para mostrarnos una creencia. Necesito conocer *otros* elementos, para poder ganar seguridad en mi atribución.

Esta dificultad tiene sentido si comprendemos la creencia en los términos en que Villoro lo hizo. Recordemos que para Villoro, las creencias sólo se manifiestan en acciones. Él *descarta otras manifestaciones de la creencia por tratar de hacer de la misma un concepto objetivo*, del que *cualquiera* pueda dar cuenta y no del que sólo podamos notar de manera privada. Esta es la vía que tomó Villoro para hacer transparente la creencia a los ojos de los demás. Lamentablemente, restringir la creencia a que se manifieste únicamente en las acciones, con la finalidad de ganar transparencia, nos hace perder exactitud en la investigación de nuestras creencias.

Fue por ello que nosotros hicimos una mezcla entre la versión de Villoro y la de Price, y es ésta versión la que estamos tomando en cuenta para el Autoconocimiento. Así, de acuerdo con la definición que defendemos, el autoconocimiento dispone de otros elementos además de las acciones, para rastrear la creencia que se posee. El mismo Villoro, sugiere que la inferencia de una creencia a partir de sus manifestaciones, puede ganar exactitud, entre más y más variados elementos estén a nuestra disposición. Aunque él se refiere sólo a las acciones, su observación nos es útil.

Cuanto mayor sea el número de acciones diferentes que consideremos en un sujeto, menor será el número de creencias posibles que podremos inferir de ellos; eventualmente podremos llegar a precisar con razonable exactitud la creencia de que se trate.¹⁷⁴

Entre más elementos tengamos a nuestra disposición para rastrear las creencias, mayor será la exactitud de nuestra inferencia. La definición de creencia que estamos defendiendo e incluyendo no es exactamente la definición que da Villoro, *ya que incluimos algunos*

¹⁷⁴*Ibid.*, p. 36-37.

factores que él deja de lado. Atenemos a las puras acciones externas, puede limitar el campo de búsqueda, como en el caso de la persona del ejemplo anterior que desea ocultar su miedo y su verdadera creencia, aparentando en su acción algo distinto a su verdadero sentir y creer. Ahora, como el presente estudio se enfoca en el conocimiento de sí y no en lograr esta transparencia objetiva, me pareció importante incluir en la definición otros elementos que nos ayudaran a precisar la inferencia que tenemos.

Así, en el ejemplo anterior, si bien no podíamos con toda seguridad, indicar *desde un punto de vista externo* la creencia que esa persona tenía (ya que podíamos estar siendo engañados); *desde un punto de vista interno* disponemos de otros elementos que van más allá de la información que nos ofrece la mera acción, a saber: *la emoción y el diálogo interno*. Estos elementos que pueden dar con la creencia buscada, si bien pueden pasar ocultos para los ojos de un tercero, no pueden pasar de este modo, para uno mismo.

La persona del ejemplo siente miedo, y además, su diálogo interno está lleno de opiniones que tratan acerca de su inseguridad; estos elementos *delatan su creencia*. Si la persona está en el proceso de autoconocimiento deberá poner atención en la manera en que se está sintiendo en un momento dado. Y la incomodidad o satisfacción sentidas, son mucho más difíciles de ignorar. Tal vez no sepamos darle el nombre preciso, tal vez no sepamos definir bien lo que sentimos, pero, si alguien se siente incómodo no hay manera de que no sienta esta incomodidad, este malestar y esta ansiedad de salir de este estado negativo. Estas sensaciones, pueden ocultarse a un tercero, (podemos aparentar estar tranquilos cuando en realidad estamos en un estado emotivo alterado). Pero la emoción no puede pasar desapercibida a uno mismo. Lo mismo sucede con el diálogo interno. Podemos olvidarlo, ignorarlo o no prestarle atención, pero no puede ser algo que se nos oculte. Si seguimos el método que proponemos, nos veremos obligados a poner atención a nuestras propias conversaciones internas, y a las opiniones que solemos estar diciéndonos a nosotros mismos.

Lo que pretendo decir con esto es que, si bien la inferencia que va de la sola acción a la ubicación de una creencia, está sujeta a errores, podemos ir acercándonos al acierto si tomamos en cuenta más y más *variados* elementos que delimiten mejor la conclusión de esta inferencia. Y, si bien uno mismo no se halla exento de error, disponemos de otros recursos que nos acercan al acierto. Entre más y más diversos elementos tengamos en juego a la hora de realizar la inferencia, más cerca estaremos de lo cierto. Los otros elementos que

vienen a nuestra ayuda son las emociones y la descripción con la que hablemos de cierta situación (ya sea una descripción silenciosa, ya sea una que se de abiertamente).

Este método sólo puede llevarse a cabo en la interacción que tengamos en el mundo y no de manera aislada. Es decir, no puede realizarse en un lugar especial, lejos del medio donde cotidianamente nos desenvolvemos, sino al contrario, pues es precisamente en nuestras prácticas más usuales y constantes donde mejor podemos conocernos. Así, el conocimiento de sí no es una práctica que se logre en un viaje especial, lejos del ruido de todas las cosas que nos puedan distraer de concentrarnos en nosotros mismos y lo que realmente pensamos y sentimos, *pues es precisamente en el ajetreo diario, en la relación con otras personas, con ciertas actividades (el trabajo, el paseo, etc.), con ciertos objetos, con los animales, es decir, en la relación con el mundo que nos rodea en nuestro ambiente cotidiano*, donde debemos practicarlo. Dice Villoro que no hay que “buscar la creencia en el interior de la conciencia, sino en las relaciones del hombre concreto con su mundo en torno.”¹⁷⁵ Por ello, una exigencia de la práctica del autoconocimiento es poner atención en lo que hacemos, con lo que sentimos, y en lo que expresamos a manera de diálogo interno *al estar en relación otra persona, otra actividad, o bien con uno mismo*.

Recordemos que Bacon nos ofrecías un método para librarnos de las alteraciones que “lo ídolos” producen en nosotros, pero que dicho método no podía ser aplicado en la vida cotidiana, se restringía al ámbito de las ciencias. Con ello, la posibilidad de librarnos de los “ídolos” en la cotidianidad, era algo que no teníamos claro cómo lograr. Con la metodología que estamos desarrollando, mostramos nuestro interés por proporcionar un método que sea de utilidad en la vida diaria, y o sólo en una actividad particular de algunos seres humanos.

Tenemos ahora, un método para “traer a la consciencia” las creencias que tenemos. Si antes esta frase era enunciada pero no se veía concretamente cómo lograrlo, ahora sabemos hacia dónde dirigirnos para lograr su cometido.

¹⁷⁵ *Ibid*, p. 31

III. 3 ;Cómo cambiar una creencia?

En el capítulo uno, veíamos que las creencias no parecían ser algo que pudiera cambiarse a voluntad. Si concibiéramos el creer como “afirmar o dejar de afirmar algo”, y concibiéramos que esta facultad afirmativa se encontrara *en nuestro poder*, podríamos pensar que para cambiar una creencia basta con dar o negar nuestro consentimiento a una proposición. Sin embargo, si bien nuestras creencias pueden formularse en proposiciones afirmativas o negativas, esto *no* quiere decir que *el mero afirmar o negar sea suficiente para creer o dejar de creer* en algo, al menos eso fue lo que intenté mostrar en el capítulo 2. Al creer que mi madre está en casa, yo puedo afirmar o negar, “mi mamá está en casa”; sin embargo, que pueda afirmar o negar un hecho no hace que cambie mi creencia con respecto a lo que considero que está sucediendo. Puedo, como *consecuencia* de alguna creencia, afirmar o negar ciertas cosas. Más no puedo negar o afirmar ciertas cosas, *para* creer o dejar de creer en ellas. En suma, para cambiar una creencia no basta que la voluntad ejerza su poder de negar o afirmar algo.

Hasta este punto seguimos el planteamiento de Spinoza de que una creencia no puede ser cambiada por medio de un acto de la voluntad que acepta o rechaza una afirmación. Hacía falta, sin embargo, completar esta crítica, con una propuesta alternativa que nos indicara cómo podemos cambiar una creencia, ya que ha quedado claro cómo *no* podemos hacerlo. Si el conocimiento de sí requiere, de ser necesario, una transformación de nuestro mapa de creencias, y lo que investigamos es la naturaleza del autoconocimiento, entonces debemos dar una explicación acerca de los medios para lograrlo. Para ello, necesitábamos tener una teoría más completa acerca de la naturaleza de la creencia y el modo en que ésta opera y se justifica, todo lo cual fue tratado en el segundo capítulo. Ahora pues, sí estamos en condiciones de responder a este requerimiento y es a lo que dedicaremos la sección presente.

Pues bien, ya hemos hablado de que no podemos cambiar las creencias por medio del mero afirmar o negar a voluntad. La voluntad no puede actuar de manera *directa* sobre ellas, es decir, no podemos obligarnos a creer por *puro deseo* o por mera *decisión*. Vimos

sin embargo, en el segundo capítulo, qué es lo que sí puede la voluntad con respecto a nuestras creencias. Limitamos su aportación a un campo de acción más estrecho. Lo que puede hacer el deseo y la voluntad, recordemos, es tan sólo lo siguiente.

Puede aducir o recusar razones. Puede incitar el entendimiento a buscar, escogitar, indagar: la invención de argumentos, el descubrimiento de pruebas puede ser puesto en marcha por el deseo de que una creencia sea verdadera. A la inversa, la crítica acerba, el aducir objeciones, buscar fallas, encontrar contraejemplos, rechazar evidencias, pueden estar inducidos por la voluntad de que una creencia sea falsa.¹⁷⁶

Como hemos visto, la voluntad puede detener o poner a trabajar la máquina de pensamiento y de recopilación de datos. O bien, puede intervenir en el proceso, moviendo la maquinaria para un lado o para otro según su querer, obligando al entendimiento a que volteé a ver éstas pruebas o que no vea éstas otras; a que continúe trabajando o a que se detenga. La voluntad pues, puede intervenir en el criterio por el que damos por válidas ciertas razones. Esta es la manera en que la voluntad interviene de manera *indirecta*. Si bien no podemos creer lo que queramos, el hecho de querer algo puede hacer que encontremos las razones *x* como válidas para creer en *p*. Necesitamos *convencernos*, no podemos creer sin más. Puede que las razones por las cuales creemos resulten sumamente absurdas o débiles para alguien más, pero nosotros debemos darlas por suficientes para poder creer. A lo mejor no tenemos en claro cuáles son esas razones por las cuales creemos, a lo mejor las hemos olvidado ya, pero siempre partimos de ciertas “evidencias” para creer en algo: algo que hemos visto, algo que nos han contado, algo que nos ha funcionado para lograr cierta retribución emocional, etc., La voluntad pues, participa *indirectamente* en el proceso de adquisición de una creencia, pero su proceder es menos notorio.

Así, si bien no decidimos que creencias tener, sí puede decirse que tenemos mayor influencia sobre qué razones aceptar, qué razones rechazar, en qué información poner atención y en cuál no. Aunque, propiamente hablando tampoco podemos decir que “decidimos”, pues no es una decisión deliberada y sopesada, sino un proceso automático, inmediato e inconsciente. No hay pues, estrictamente hablando, una elección.

Ya habíamos aclarado, también, que todas nuestras creencias deben tener razones que las sustentan, aunque estas razones no son siempre *explícitas*. Es decir, puede parecer que

¹⁷⁶ *Ibid*, p. 95-96.

hay creencias sin razones, pero tan sólo sin razones *explícitas*. Lo cual quiere decir que sí hay razones que las sustentan, pero que éstas aún no se explicitan sino que permanecen implícitas. “las razones implícitas son aquellas que pueden darse en el momento en que una creencia se vuelve reflexiva y que, por lo tanto explican la creencia, aunque no se hagan expresas mientras no reflexionemos en ellas.”¹⁷⁷ Aunque mantenga muchas creencias en las que no he reflexionado aún, en el momento en que las ponga en cuestión, tendré que justificarlas, esto es, dar razón de ellas. Podemos haber olvidado las razones que nos llevaron a creer en algo, pero, si ubicamos una creencia y reflexionamos en ella, tenemos que dar cuenta de las razones que las sustentan.

Por ejemplo, pude haber olvidado qué razones fueron las que me llevaron a creer en las proposiciones de Newton que estudié en la preparatoria y en la secundaria. Si me pregunto por las razones que me llevaron a creer en esas proposiciones, no las tendré a la mano, no las tendré de manera explícita. Sin embargo, si me pongo a reflexionar sobre el asunto, es posible que llegue a recordar alguno de los ejemplos que la maestra nos dio para comprender el tema. En tal caso, traeré haré explícita una de las razones que me llevaron a creer y que se encontraba tan sólo implícita. Sin embargo, también es posible que no recuerde ninguna de las razones que me llevaron a creer; puedo, en tal caso averiguar las razones por las que, ahora en el presente, sostendría una creencia como esa.

Ahora, si sucede que al reflexionar en nuestra creencia nos damos cuenta de que las razones que la sustentan son en realidad débiles, nos quedan dos opciones: dudar de nuestra creencia o buscar nuevas formas de justificarla.

En otras ocasiones podemos no coincidir ya con las razones que nos sirvieron para adoptar una creencia. Entonces nos quedan dos opciones: poner en duda nuestra creencia o descubrir otras razones para justificarla; **lo que no podemos hacer es quedarnos con la misma creencia una vez que hayamos descubierto que ya no tenemos razones para ella.**¹⁷⁸ [*Negritas mías*]

O dudamos o seguimos justificando nuestra creencia, pero, *sin razones, ya no podemos continuar creyendo en algo. Esto es lo que nos dará la clave para lograr cambiar una creencia.* Lo que buscábamos, para entender el autoconocimiento, era una forma de

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 82

¹⁷⁸ *Ibid*, p. 83

cambiar nuestras creencias y ahora vamos perfilando el camino por el que podemos lograrlo: necesitamos *atacar las razones por las que una creencia se sostiene*. Las razones se desmoronan en el momento en que empezamos a dudar de su validez, y, al dudar de su validez, la creencia a su vez, se desmorona.

¿Qué, pues, podemos hacer para dejar de creer en algo? Pues bien, si queremos dejar de creer, antes que nada, tendremos que hacernos visibles esta creencia, es decir, llevarla a la consciencia. Este primer paso ya ha sido saldado, con el método propuesto: Tomamos consciencia de nuestra creencia, por medio de la observación de nuestras acciones, emociones, etc.¹⁷⁹ Ahora, una vez que ya hemos reconocido en nosotros esta creencia, existía la posibilidad de querer cambiar esta creencia. ¿Cómo cambiarla? Pues bien, vemos que, si dejamos de estar convencidos de su verdad, si encontráramos débiles las razones que la sustentan, si nos dispusiéramos a hacer una investigación que investigara si aquello que dice es *efectivamente* verdad, es decir, si nos dispusiéramos a ponerla a prueba, y nos diéramos cuenta de que en realidad no es tan convincente como creíamos, dejaríamos de creer en ella. Para dejar de creer en algo, *debemos cuestionar o dudar de sus razones* y su supuesta verdad.

Al creer en algo damos por suficientes un cierto número de evidencias, que al ser tomadas por suficientes, nos conducen a establecer algo como verdadero. Dudar de nuestras creencias, y con ello, del criterio que las toma por válidas y suficientes, es dudar de aquello que asumimos como verdadero y real. Dudar de aquello que *a mis ojos* aparece como justificado y válido. ¿Cómo efectuar este cuestionamiento de las razones? Para profundizar en ello pasaremos a la siguiente sección.

III.3.1 El cuestionamiento de las razones.

Ahora nos detenemos a revisar de qué manera podemos efectuar este cuestionamiento de las propias creencias. Me parece que en este punto conviene emular la duda del método socrático. Sócrates cuestionaba continuamente a sus interlocutores con la finalidad de que se dieran cuenta de que aquello que creían saber bien, *en realidad*, no lo sabían. Reconocer que no se sabe lo que se cree saber, ocurre una vez que se ha penetrado conscientemente en

¹⁷⁹ V. Capítulo 3, III.2.

la pobreza del saber que antes pensábamos que era un saber válido, sólido, rico y fuertemente sustentado. Percatarnos de que ignoramos aquello que creíamos saber bien, nos brinda la oportunidad de estar atentos a la nueva información que antes pudimos pasar desapercibida.

Lo que sugiero que integremos del método socrático, es lo que Jonathan Lear¹⁸⁰ en *The Socratic Method and Psychoanalysis*, toma como algo fundamental del mismo: La ironía socrática. Más concretamente la ironía en la duda socrática. Lear explica que este tipo de ironía, no consiste en lo que usualmente entendemos por tal. Normalmente, cuando decimos que alguien está hablando irónicamente, lo que queremos decir es que se está utilizando una figura retórica que consiste en dar a entender lo contrario de lo que se dice. Sin embargo, Lear apunta que éste no es el sentido en que Sócrates aplica la ironía.

Lo que hace Sócrates en sus diálogos, apunta Lear, es preguntar a sus interlocutores acerca de la naturaleza de un cierto asunto que pareciera que es comprendido cabalmente por todos. Por esta razón, la pregunta parece fácil de responder, e incluso, pareciera que es superfluo hacer la pregunta.

Los mayores interlocutores de Sócrates tienen en común que ellos se proclamaban a sí mismos como conocedores de aquello de lo que hablaban. Eutifrón, por ejemplo, se proclama a sí mismo como un experto de la piedad. Laches, un exitoso general, se coloca a sí mismo como alguien que comprende lo que es el coraje. Protágoras se autodenomina como alguien que puede enseñar la virtud, y por ello, alguien que sabe que la virtud es enseñable. [*La traducción es mía*]¹⁸¹

Los interlocutores de Sócrates se asumen “expertos” de ciertos temas, en los cuales realmente creen saber sobre lo que predicán. No dudan de que puedan dar la respuesta correcta, ya que aseguran “dominar” el tema. Todos ellos están seguros de la verdad de lo que hablan, *tal como la persona que cree en algo, debe estar convencida de su verdad*. Sin embargo, Sócrates pregunta sobre aquellas cuestiones de las que los sofistas estaban tan seguros que sabían, y su preguntar no quiere significar algo distinto a lo que su pregunta refiere. Lear dice que, “al hacer esas preguntas uno puede significar exactamente lo que uno está diciendo, no lo opuesto.”¹⁸²

¹⁸⁰ Jonathan Lear, *The Socratic method and psychoanalysis*, p.458

¹⁸¹ *Ibid*, p. 457

¹⁸² *Ídem*.

Según Lear, la ironía de estas preguntas *no* consiste en significar algo distinto a lo que se pregunta, sino en significar *precisamente aquello que se está cuestionando*. Y, dice Lear, en esto radica la peculiaridad de la actitud socrática. Sócrates está realmente preguntando qué cosa es la virtud, qué es el conocimiento, qué el coraje, qué el hombre. No pregunta porque en realidad quiera dar él mismo su respuesta, sino porque “sabe que no sabe”. Su pregunta surge de que él sospecha que realmente no se sabe lo que se dice saber.

Éste es el tipo de duda que sugiero para lograr un cambio en nuestras creencias. Es decir, no es un dudar para responder con la creencia que ya teníamos, pues, de hacerlo así, estaríamos en la actitud, no de Sócrates, sino de los sofistas. ¿Qué hace el sofista? El sofista ante la pregunta de Sócrates, responde con aquello que *da por hecho que es verdad*. *No se cuestiona por la veracidad o la validez de aquello que dice saber*. Al autoproclamarse experto, no emprende una búsqueda o una investigación de aquello que se cuestiona. Así, si sugiero que dudemos de nuestras creencias, no es para que enumeremos inmediatamente la serie de razones que sustentan, a nuestros ojos, aquello en lo que creemos. Y con ello *reafirmemos* que aquello que creemos es realmente cierto, como hace el *sofista*. Este sería *un procedimiento circular*, en el que la duda me llevaría a afirmar de nuevo aquello sobre lo que estaba dudando. Ésta circularidad sucede porque no dudamos de la justificación que aducimos cuando nos proclamamos “expertos”. Llamaré a esta duda que nos conduce a una circularidad, la “*actitud sofista*”. Por el contrario, lo que pretendo con la *duda socrática* es que *cuestionemos la suficiencia y la validez misma de estas razones que se nos aparecen como incontrovertibles o sólidas*. Se trata, pues, de un cuestionamiento de segundo orden, y será propio de lo que llamaremos “*la actitud socrática*”. En un primer orden, cuestionamos y justificamos *para reafirmar* nuestra creencia; en un cuestionamiento de segundo orden, cuestionamos y justificamos, *y luego, cuestionamos también nuestra justificación para cambiar nuestra creencia*.

Evitar la *actitud sofista* es realmente importante para el proceder del autoconocimiento. Si no distinguimos que estamos dudando de manera sofista, es decir, de manera superficial y circular, no cambiaremos ninguna creencia, por el contrario reafirmaremos las que ya teníamos. El método para el autoconocimiento nos debe dar ciertos criterios para identificar esta actitud, y sugerirnos la manera de evitarla. Para hacer esto, debo profundizar en lo que constituye la “*actitud sofista*” y la “*actitud socrática*”. Como es un tema intrincado, me ayudaré de un ejemplo para facilitar la explicación.

Recurriré al ejemplo que había dado Villoro al decir que no somos conscientes de las creencias que realmente poseemos, que ya se ha mencionado anteriormente.¹⁸³

Villoro hablaba de una mujer que *decía creer* en la igualdad de hombres y mujeres, pero que con sus actos, emociones, etc. demostraba creer en algo distinto a lo que decía. Según lo que hemos visto del autoconocimiento, esta mujer, al observar sus actos, sus emociones, sus evaluaciones y opiniones de un suceso, podría tomar consciencia de esta creencia que antes le pasaba desapercibida. La sospecha de que tenemos una creencia que no reconocíamos tener, nace de la observación de las manifestaciones de mi creencia. Una vez que empieza a reconocer como parte de su estructura mental una creencia de la que antes no se percataba que tenía, y que niega una que creía poseer firmemente, I.e., que la mujer no cree en la igualdad de hombres y mujeres, yo sugería que había que *dudar* de la veracidad de esta creencia. Hay que dudar de la creencia que teníamos de nosotros mismos, para después, si queremos continuar con el cuestionamiento, cuestionar la creencia que nos hemos percatado que en verdad poseemos. Como podemos ver, aquí comienza a complicarse la cuestión.

Hay que distinguir que en este cuestionamiento estamos en realidad dudando de dos cosas. Por un lado, estamos poniendo en duda la imagen relacionada con el supuesto conocimiento que teníamos de nosotros mismos; es decir, estamos dudando de que las creencias que nos atribuíamos tan confiadamente sean en realidad las creencias que en verdad creemos. La mujer del ejemplo, antes de iniciar la labor del autoconocimiento, tenía ciertas nociones, imágenes o creencias de sí misma: ella se atribuía creer en la igualdad de hombres y mujeres. Sin embargo, la observación de sus emociones, de sus acciones, etc., le lleva a dudar de aquello que se atribuía, es decir, ella duda de poseer la creencia de que “hombres y mujeres son iguales”. Esta es la *primera* cosa de la que dudamos, *dudamos de nuestra antigua visión* de nosotros mismos en relación a una cierta convicción, dudamos de esos que creíamos ser en relación a una creencia determinada.

La segunda duda, o mejor dicho, el segundo nivel de duda, viene a cuento una vez que empezamos a aceptar que estábamos equivocados con respecto a nosotros mismos. Este nivel de duda inicia cuando la mujer puede decir, “tal vez, contrariamente a lo que pensaba sobre mí misma, es cierto que creo que hombres y mujeres no son iguales.” Entonces,

¹⁸³ V. Capítulo2, secc. III.4.

cuando sucede esto, podemos dudar de la validez de la creencia recién descubierta. En el ejemplo, la creencia recién descubierta es la que consiste en que “hombres y mujeres no son iguales”. La duda de *segundo nivel*, nos llevaría a cuestionar la validez de las evidencias que sostienen a la creencia recientemente confesada y que implica la negación de una anterior. La *duda socrática*, es la que *se expande en este segundo nivel* de duda, mientras que la *duda sofista* se estanca en el *primer nivel*. Ahora veremos por qué.

Continuemos ayudándonos del ejemplo para explicar estos términos. La mujer está descubriendo que posee una creencia que no sabía que tenía y que implica la negación de otra creencia firmemente sostenida. Lo cual implica, a su vez, que está abandonando el supuesto saber que tenía de sí misma; ella no es como pensaba que era. Este es el primer nivel de la duda. Ella duda de la imagen que tenía de sí. *Sin embargo, esta duda no se completa, no se lleva a fondo*. El cuestionamiento es meramente superficial. ¿Por qué?, ¿qué ocurre?

Ocurre que la mujer cae en la *actitud sofista*, y antes de llevar el cuestionamiento a sus máximas consecuencias, se detiene y toma un camino tramposo. ¿Cuál es este camino? El camino de la *aparente* “justificación” del “experto”. La mujer que comienza a descubrir esta nueva creencia que implica la negación de una anterior, y a dudar de la imagen que tenía de sí misma, se niega a hacer el reconocimiento y acude a una *astucia intelectual* propia de la *actitud sofista*: recurre a un *supuesto* saber, que en realidad no tiene, pero que la deja tranquila y fuera de peligro. A la actitud sofista le basta este supuesto saber. No continúa el cuestionamiento, se detiene en el conocimiento que aduce el “experto” y lo da por cierto. La actitud sofista asume este supuesto conocimiento, como un conocimiento *legítimo*.

Podemos, para evitar caer en la *actitud sofista*, detallar en qué consiste esta astucia intelectual. Mirarla con una lupa y entender el mecanismo que le da cuerda. Mirando de cerca podemos comprender el recurso epistémico al que el *sofista* recurre, y dejar al descubierto la trampa que conlleva. ¿Qué es, pues, lo que ocurre en la actitud sofista, que impide el reconocimiento de la nueva creencia?

En la actitud sofista, nos *defendemos*. No queremos que se pierda la imagen que teníamos de nosotros mismos, así que defendemos la creencia que se está perdiendo. En el ejemplo, el proceso de autoconocimiento llevaba a la mujer a reconocer que no poseía la creencia que se atribuía. El proceso de autoconocimiento de la mujer le hacía ver que, en

realidad, no poseía la creencia en la igualdad de hombres y mujeres que ella se adjudicaba. Y, ante esta situación, la mujer, adoptando la *actitud sofista* se defiende diciendo que ella “sabe” que hombres y mujeres son iguales. Su primera reacción es afirmar su antiguo saber. Y entonces, para justificarlo, como un segundo momento, recurre a la “trampa”, nos enseña unas “credenciales falsas” que “comprueban” *supuestamente* su saber. Argumenta tener una demostración o justificación de un saber que en realidad no tiene; o, mejor dicho, se dice a sí misma cierta justificación, y la da por válida.

La mujer se niega a perder su creencia en la igualdad. Y, acudiendo a la “astucia intelectual” se dice a sí misma, “yo sé que hombres y mujeres son iguales, y lo sé por las razones *a, b, c*”. Con ello, la mujer quiere volver a la imagen que tenía de sí. Pero, resulta que estas razones *a, b, c* que se expone a sí misma como supuesta “demostración” de su saber, son *ilegítimas*. Por eso las llamé “credenciales falsas”. ¿Por qué son ilegítimas? Porque no son las razones que *verdaderamente* le convencen. No son las razones que la convencen *a ella, a su muy particular sistema cognitivo*. Y esto es claro porque a nivel práctico, su conducta o comportamiento indican que cree lo opuesto. Si esas razones la convencieran, sus acciones estarían en completa correspondencia con su creencia.

Esto significa que podemos *decir* que tenemos ciertas razones que en realidad *no poseemos*. La diferencia entre las razones que decimos tener y las que realmente poseemos consiste en que las primeras pueden no tener un impacto en nuestras acciones, aun cuando sean claras para nosotros, de tal manera que nuestras acciones pueden estar en completa discordancia con dichas razones, suelen ser las razones que decimos (a nosotros mismos o a otros) que justifican nuestra creencia; en cambio, las razones que realmente poseemos son aquellas que sí tienen un reflejo en nuestras acciones, aun cuando pueden no ser explícitas para nosotros, y son aquellas que de hecho justifican para nosotros las creencias. Nuevamente encontramos la distinción entre lo que *se dice*, y lo que *realmente* ocurre. Esta distinción pertenece a Villoro y se explica en la siguiente cita:

las razones que aducimos ante los demás pueden no ser las que realmente justifiquen la creencia ante nosotros[...] razones de las creencias no son pues solamente las que son conscientes en un momento dado, tampoco son forzosamente las que reconocemos ante los demás, son las que *de hecho* las justifican ante nosotros y que debemos admitir para mantenerlas.¹⁸⁴

¹⁸⁴ L. Villoro, *Creer, saber y conocer*, p. 85

¿Cuáles son las razones que *de hecho* justifican, a nuestros ojos, cierta creencia? Son las razones que mi sistema cognitivo dio por suficientes. Y digo “mi sistema cognitivo” para señalar que esta acción puede, en algunos casos, ser muy impersonal. Recordemos que en el capítulo 2¹⁸⁵ veíamos que para dar por suficientes ciertas razones las debíamos considerar *concluyentes, completas y coherentes* con el resto de las creencias que sostenemos. Este “dar por suficientes” ciertas razones, de acuerdo a los criterios mencionados, no siempre es un proceso *consciente*, y por ello, con frecuencia es un proceso impersonal.

Dijimos, en el capítulo 2, que nosotros tenemos ciertos *puntos ciegos*. Que nosotros *seleccionamos* de entre todas las evidencias que tenemos a nuestra disposición, aquellas que concuerdan, confirman o atestiguan nuestras creencias pasadas. Dijimos que la información que recopilamos viene previamente seleccionada, y también dijimos *que esta selección no es consciente*. No decimos “voy a elegir esta evidencia y voy a ignorar deliberadamente las anteriores”, o cosas parecidas. Lo que hacemos es dar por suficientes ciertas razones, a veces de manera consciente, a veces de manera inconsciente. De cualquier modo, suceda de un modo u otro, las creencias que damos por suficientes, son las que nos convencen internamente, las que a nuestro punto de vista *particular y subjetivo*, le bastan.

Para entender la diferencia entre las razones que *de hecho* justifican mi creencia y las razones que *digo* que la justifican, Villoro ofrece el siguiente ejemplo:

Puedo creer por ejemplo, que reprobaré un examen porque no he estudiado ni entendido la materia y, con tal de no confesar mi incapacidad, alegar como justificación que el maestro me tiene ojeriza. Puedo creer en el advenimiento futuro del socialismo por razones morales pero, en una época de prevención ante el romanticismo moralista, cuidarme de confesar con el gusto científico de la época, como tendencias históricas, luchas de clases y pretendidas leyes económicas.¹⁸⁶

Las razones *ilegítimas* que aducimos en la *actitud sofista*, son razones que *podrían* justificar la creencia que tengo, o que la *deberían* justificar; pero que en ningún caso son las razones que realmente me hacen sostener *a mí* una creencia. Es *posible* que un maestro le tenga ojeriza a un alumno, como dice el ejemplo de Villoro. O bien, de acuerdo con cierto

¹⁸⁵ V. de la tesis, cap. 2, secc. III. 5.1

¹⁸⁶ L. Villoro, *op.cit.*, p. 85

grupo y cierta época, *deberíamos* defender las teorías políticas debido a su justificación científica. Las razones *ilegítimas pueden ser*, como en este caso por ejemplo, razones que conocemos y que inclusive a veces pensamos que serían las razones “correctas” para defender cierta creencia. Ahora bien, ¿qué es lo que define a estas razones como *ilegítimas*? El hecho de que no son *mis* razones, no son las razones que *a mí*, sinceramente, me convencen. Esto último es lo que las define como razones ilegítimas, esto es, el hecho de que no son mías. Son razones de las que no me he apropiado¹⁸⁷, que no he hecho mías, razones que no he comprendido desde mi experiencia.

En la *actitud sofista*, para defenderse de la pérdida de la imagen que tenía de sí, la mujer puede argumentar, por ejemplo, que ella cree en la igualdad entre hombres y mujeres con base en ciertas razones: puede decirse, por ejemplo, que hombres y mujeres tienen las mismas capacidades, aun cuando en sus acciones ella continuamente demuestra que cree lo contrario. Ahora bien, no importa si esta razón es cierta o falsa, lo que importa es que esta razón que ella aduce en su defensa, no es *su* razón. Ella conoce que esta razón se encuentra frecuentemente presente en la argumentación de la igualdad. Pero, ¿es ésta la razón que a ella le ha hecho convencerse, la que la ha impactado y conducido a creer en la igualdad?, ¿qué le dice su experiencia?, en otros términos, ¿cuál es la información que su cerebro ha recibido de manera más reforzada? Puede ser que ella aduzca estas razones ilegítimas para salvarse de un cuestionamiento profundo que le haga cambiar su visión de sí misma, o su visión del mundo (de los hombres y las mujeres). Es pues importante, distinguir cuándo las razones que nos damos son las razones que *de hecho* nos convencen, y cuándo son las razones *ilegítimas* que quieren disfrazar como saber algo que no lo es. En la siguiente sección intentaré establecer un criterio para distinguir unas de otras, y así, evitar la actitud sofista.

Antes de eso, quiero aclarar que la *actitud socrática* no caería en la trampa de las razones *ilegítimas*, pues, conocería el criterio para distinguir las. De modo que, el que se dispone a un cuestionamiento profundo, al cuestionamiento propio de la *actitud socrática*, no aceptará las razones *ilegítimas* y por tanto, desechará el supuesto saber que ellas

¹⁸⁷ Esto recuerda fuertemente la descripción de Heidegger del “sé” que habita en el lenguaje y que se caracteriza por el anonimato con que se expresa. Es un saber que no es propiamente de nadie, pero del que todos hablamos sin saber a ciencia cierta qué es eso de lo que hablamos, puesto que no nos lo hemos apropiado. V. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp.179-200. ; Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo III. Pp. 499-592.

defienden. La mujer en el ejemplo diría algo como “no importa que me haya dado estas razones *a, b, c*, pues sé que esas no son las razones que *a mí* me convencen; por tanto, acepto que no creo en la igualdad de hombre y mujeres, más bien creo lo contrario”. Y, una vez que haya reconocido esta creencia no confesada anteriormente, podrá preguntarse por las razones *reales*, por las razones que *de hecho* le llevaron a creer en eso, o bien, por las razones que le hacen tener una creencia como esa. Sólo entonces podrá llevar el cuestionamiento a un nivel más profundo: pondrá en *duda la validez de sus razones reales (respecto de la no igualdad entre hombres y mujeres)*, las que *de hecho* posee, y sólo de esta manera, podrá también dudar de la creencia que en verdad posee (la referente a la desigualdad entre hombres y mujeres). De esta forma, terminaría dudando *sinceramente* que hombres y mujeres son desiguales, que es finalmente lo que buscamos, pues, probablemente la creencia que desearíamos cambiar es la que afirma la desigualdad entre hombres y mujeres.

Para finalizar esta sección diré, junto con Pierce, que un mero cuestionamiento sin método y sin la profundidad requerida, no puede lograr cambiar ninguna creencia.

Algunos filósofos se han imaginado que para empezar a investigar sólo es necesario hacerse una pregunta o ponerla sobre un papel, y nos han recomendado comenzar nuestros estudios cuestionándolo todo. Pero el mero hecho de poner en forma interrogativa una proposición no estimula a la mente a ninguna dificultad posterior a la creencia que hemos adquirido. Tiene que haber una duda viva, real, y verdadera, ya que sin ella toda discusión es ociosa.¹⁸⁸ [*la traducción es mía*]

Hemos tratado de hacer una distinción entre un cuestionamiento abierto y sin punto de partida, y un cuestionamiento atento y dirigido por un cierto camino. Con éste último evitaremos caer en una duda superficial que no logra remover ninguna de las edificaciones ya cimentadas. Para que haya una interrogación *sincera y real*, debemos de encontrar las creencias que verdaderamente poseemos, así como las razones que efectivamente nos convencen. Un cuestionamiento superficial es el que la mujer se haría al preguntarse -¿son hombres y mujeres iguales?, sólo para continuar respondiéndose inmediatamente con un respuesta pre-hecha y de fácil acceso, que responde mecanizada y automáticamente la cuestión. Esta respuesta no desea averiguar nada nuevo, sino quedarse con el mismo nivel de conocimiento superficial con el que se ha comenzado. Este tipo de cuestionamiento no es sincero porque no cuestiona las creencias que *en verdad poseemos*, ni cuestiona la

¹⁸⁸ Ch., Pierce. *The Fixation of Belief*, p. 5.

imagen que nosotros tenemos de nosotros mismos y que hemos adquirido sin ningún método, ni ninguna investigación rigurosa. ¿Cómo podemos superar un cuestionamiento insípido? Con la ayuda de un *método* que nos guíe. La duda sincera y verdadera, quiere indagar en cómo es que de hecho nos aparece el mundo a cada uno de nosotros.

Recordemos que el análisis de la creencia como disposición, hace hincapié en establecer una distinción entre “cómo *pensamos* que es el mundo” y cómo es *de hecho* el mundo para nosotros. Lo mismo sucede con la justificación de nuestras creencias, al preguntarnos las razones que justifican nuestras creencias, no nos preguntamos por lo que *pensamos* que las justifica sino lo que *de hecho* las justifica y si esto que de hecho las justifica resiste a ciertas pruebas. En la siguiente sección vamos a ver cómo podemos distinguir entre las razones que *efectivamente* sostienen nuestras creencias, de las que sólo *aparentan* hacerlo. Ya que dicha distinción es muy importante para lograr un cambio en nuestras creencia

III.3.2 ¿Cómo puedo distinguir entre las *razones* que *efectivamente* poseo, de las que sólo *digo* tener?

En la actitud *sofista*, veíamos, tomamos una actitud defensiva ante la posibilidad de perder nuestro *supuesto* “saber” de nosotros mismos. Investigarse a uno mismo es poner en entredicho lo que creemos de nosotros mismos. La palabra *saber* la introduzco entre comillas porque quiero resaltar que no es un saber real. Tal como el sofista dice tener un conocimiento que en realidad no tiene; o bien, tal como el sofista ignora algo sobre sí mismo, a saber, que no sabe lo que dice saber, en el asunto del creer sucede algo muy similar. Nosotros nos atribuimos ciertas creencias, y esas creencias sobre nosotros mismos pueden desmoronarse conforme avanza la investigación del autoconocimiento. Ante esta revisión de la arquitectura mental que tenemos, podemos sorprendernos de que los planos no sean como pensábamos que eran. En esta circunstancia, lo natural será que nos “defendamos” mediante la *actitud sofista*, es decir, que argumentemos saber algo que en realidad no sabemos. Esta es la estrategia epistémico que evita la pérdida de la imagen o supuesto conocimiento de nosotros mismos.

En dicha estrategia, nos volvemos audaces y desplegamos una serie de razones que pretenden justificar aquello que decimos creer. Así pues, se da el extraño caso de que alguien puede justificar una creencia que, como he argumentado, no posee. Estas razones que damos para justificarnos, argumenté en la sección pasada, no son las razones que *efectivamente* tenemos. Son las “credenciales falsas” que harán que pasemos por conocimiento algo que no lo es. Estas *razones ilegítimas* terminaban reafirmando la imagen que teníamos de nosotros mismos, y por ello, decíamos que nos conducían a una circularidad. Dicha circularidad no permitía ningún cambio en nuestras creencias, sino que nos regresaba al mismo punto de donde partimos: a creer que nos conocemos bien, a conformarnos con la imagen de nosotros mismos a la que ya estábamos habituados.

Era urgente, pues, si queríamos realizar en serio la práctica del Autoconocimiento, que distinguiéramos las razones *ilegítimas* de las razones que *efectivamente* sostienen nuestras creencias, ya que de no distinguirlas, nuestro cuestionamiento no podría profundizarse y no lograríamos ningún cambio en nuestras creencias. Así las cosas, la pregunta pertinente es la siguiente: ¿cómo podemos reconocer que éstas no son las razones que efectivamente tenemos, de las que sí lo son? La respuesta a esta pregunta, se tratará en la presente sección. Es importante responderla puesto que de no poder reconocer entre las razones que *efectivamente* tenemos, de las que no, fácilmente caeríamos en el engaño de la actitud sofista, y con ello, el autoconocimiento no podría llegar a realizarse.

Si yo me trato de defender adjudicando ciertas razones que no son las que en verdad sostienen mis creencias, *debo preguntarme si las razones a las que refiero concuerdan con lo que me he percatado que hago, siento y pienso ante determinadas situaciones*. No debe haber contradicción entre las manifestaciones de mi creencia y la defensa del saber que me adjudico. *El criterio o la pauta para distinguir entre las creencias que digo tener de las que efectivamente poseo, es el criterio de no contradicción*. ¿De no contradicción entre qué y qué? De no contradicción entre las razones que refiero y la conciencia de mis acciones emociones y pensamientos. En otras palabras, de la congruencia entre ambas cosas.

Para ello, necesitaré estar en estado de alerta constante de las manifestaciones de una creencia, ya que es la clave para distinguir cuándo estamos defendiendo una creencia mediante razones que *no* son la que *efectivamente* sustentan nuestra creencia real y cuando sí lo son. Será muy importante el “trabajo de campo,” el ir a recolectar información acerca

de nosotros mismos; recopilar y archivar lo que hacemos, lo que sentimos, así como los diálogos internos y silenciosos con los que reaccionamos a determinado evento.

Si al investigar nuestras creencias argüimos interesantes argumentos para explicar por qué creemos lo que decimos creer, y éstos no concuerdan con lo que sentimos, hacemos y opinamos sobre cierto asunto; por más interesantes, razonables y lógicos que nos parezcan, no podemos aceptarlos como la explicación efectiva de nuestro creer. ¿Por qué? porque simplemente no concuerda con la información recopilada.¹⁸⁹ Si las razones que menciono en mi defensa no son coherentes con mi manera de reaccionar, entonces, no son las razones que *efectivamente* justifican *para mí*, cierta creencia. Y esto será señal suficiente de que debemos seguir buscando. ¿Dónde buscar las razones que *efectivamente* sostienen mi creencia? La siguiente cita del libro de Villoro puede darnos una pista de lo que buscamos.

Al reflexionar sobre las creencias que mantenemos inconscientemente hacemos razones en que se sustentan, que antes no teníamos presentes. [...] Las razones implícitas de una creencia pueden ser de tres clases: *Primero*. Podemos aducir como razones implícitas de una creencia los procesos causales que la originaron [...] la percepción, el recuerdo y las asociaciones de impresiones sensibles que causan nuestras disposiciones [...] *Segundo*. Razones implícitas pueden ser también las que tuvimos presentes cuando adquirimos una creencia y que nos hicieron adoptarla.[...] Hemos olvidado cuándo y cómo las aprendimos, pero podemos, en cualquier momento, tratar de revivir los razonamientos que en un tiempo fundaron nuestra creencia [...] *Tercero* las razones implícitas pueden ser ciertos principios generales, supuestos en todo nuestro sistema de creencias, que aceptamos confusamente y que sólo tratamos de aclararnos cuando ponemos en duda esas creencias.¹⁹⁰

Las razones implícitas de una creencia, son las que “*pueden* darse en el momento que una creencia se vuelve reflexiva”, es decir, las razones que ahora nos ocupábamos de investigar. Tenemos, según la división anterior de Villoro, que éstas pueden ser de tres clases (1) las razones que *causaron* nuestra creencia, (2) *las que tuvimos presentes* al adquirir una creencia; o bien, (3) otras creencias o *principios generales*, que se encuentran *supuestos* por todo nuestro sistema de creencias. Así, si queremos averiguar cuáles son las razones que *efectivamente* sustentan nuestra creencia, podemos buscar entre estas tres clases de razones: causas, evidencias presentes y supuestos generales. Para comprender mejor esta cuestión, veamos el siguiente ejemplo:

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 82- 83.

Juan quiere poner en práctica el autoconocimiento, así que se ha dedicado a poner atención hacia algo a lo que antes no solía dedicar mucho tiempo: a sí mismo en su interacción con los demás. Juan ha observado varias de las formas en que una creencia se manifiesta, se ha dado cuenta de la recurrencia de ciertos comportamientos suyos. Todos ellos giran en torno a un tema específico: el amor. Juan dice creer en el amor libre y esto lo dice no sólo ante los demás, sino ante sí mismo. Ésta es la versión que él tiene de sí mismo. Se ha dado cuenta, sin embargo, al aplicar el autoconocimiento, que *siente celos*, y enojo ante ciertas situaciones en las que su pareja se ve involucrada. Se ha dado cuenta de que algunas de sus *acciones*: ha hecho muchos esfuerzos por no dejar a solas a su pareja. Y por último, ha *escuchado sus propios diálogos*. En ellos se ha escuchado decirse a sí mismo, cosas como “seguro ya no me quiere”, “qué poca cosa soy”, o bien “ella es mía, qué se cree”, etc.

Juan ha puesto atención en las manifestaciones de sus creencias: acciones, emociones, diálogos internos, etc. Empieza a sospechar que dichas reacciones llevan implícitas varias creencias que él no sabía que tenía: sospecha por ejemplo, que sus creencias acerca del amor, se encuentran fuertemente vinculadas con una idea de propiedad o posesión. También se ha dado cuenta de que tiene ciertas creencias con respecto a sí mismo que desatan una específica forma de valorarse cuando hay alguien a su lado. Por último, tiene ciertas sospechas de lo que él cree acerca del amor, o del querer a alguien. Esto es, que no se podría querer a dos personas sino sólo a una.

Ante esta situación, y ante las sospechas de tener ciertas creencias que antes no se atribuía a sí mismo tener, tratará de negarse a reconocer estas creencias, aludiendo a una *falsa justificación* que intenta conservar la imagen que tenía de sí. Adoptará, pues, la *actitud sofista*. Querrá defender que él “cree en el amor libre”, tal como pensaba antes de empezar el proceso de autoconocimiento. Sin embargo, si siguiera el método que proponemos, debería averiguar si las razones que aduce en su defensa, son las razones que efectivamente posee, esto es, las que sinceramente le convencen. Y, utilizando el criterio que acabamos de exponer, verá que las razones que aduce para defenderse *no concuerdan con toda la información que le proporciona el haber tomado conciencia de su manera de reaccionar*.

Podrá decirse, para defender la imagen que tenía de sí, que él “sabe” que nadie es propiedad de nadie. Sin embargo, verá que esta razón que él aduce saber es tramposa, ya

que no concuerda con las manifestaciones de su creencia; es decir, no concuerda con que los celos que siente, con lo que hace o con los diálogos que tiene. De esta forma, siguiendo el método, tendrá que aceptar que las razones que aduce, no son las que *efectivamente* sustentan sus creencias. Sabrá que son razones *ilegítimas*, que defienden una creencia que en realidad no tiene, y tendrá que aceptar que cree en algo que no se confesaba o que no sabía que creía.

Sólo entonces, cuando ya no se deje engañar por la apariencia de su justificación, podrá buscar *otro tipo de razones* que le hayan llevado a creer en lo que cree. Entre estas razones se encontrarán las que pudieron *causar* su creencia, los supuestos generales implícitos en ellas, etc. Tal como vimos en la cita anterior. Una vez descartadas las razones engañosas, emprenderá la búsqueda de las razones que *efectivamente posee* y que sostienen las creencias que en verdad posee.

Podrá acordarse, por ejemplo, que él ha *visto (causa de una creencia)* numerosas veces a diferentes amigos, familiares y conocidos, sufrir de celos, y valoraciones similares y decir que es lo que debe uno sentir. Puede ahora *recordar* numerosos artículos de revistas, películas que ha visto y anuncios publicitarios, que le han hecho *asociar* (causa de una creencia) ciertas ideas de amor con ideas de victoria y de satisfacción plena. Puede también encontrar los *supuestos* morales que subyacen a una tradición cultural en la que fue educado, (supuestos generales que subyacen a una parte importante de sus creencias). Estas razones que recién ha encontrado, a diferencia de las que en primera instancia quiso argüir, *sí concuerdan con la forma en al que él actúa, siente y evalúa ciertas situaciones*. Es, pues, más probable que sean éstas las razones que internamente le convencen, y por tanto, las que *efectivamente* sostienen sus creencias. En este ejemplo, las razones que realmente convencen a Juan son razones a favor de la creencia contraria a la que tenía originalmente. Es decir, razones a favor de que el amor, para él, implica posesión y libertad.

Concluiré finalmente esta sección, recalcando que para poder salir del círculo vicioso de la actitud sofista, y darnos cuenta de que en realidad ignoramos lo que decimos saber, debemos ejercer nuestra facultad de autoconciencia. Yo, en cada momento puedo tomar consciencia de mis acciones, sensaciones y pensamientos. En este momento, estoy consciente de estar escribiendo estas palabras en mi computadora, estoy consciente de que me encuentro cansada y también estoy consciente de que estoy pensando en la frase que

voy a escribir. Es verdad que no siempre soy consciente de lo que hago, pienso y siento, *más puedo estarlo*.

Es verdad que, con mucha frecuencia no ponemos atención en lo que estamos haciendo, en la manera en que nos estamos sintiendo, o en lo que estamos pensando: cuando regreso de la universidad a mi casa, rara vez pongo atención en lo que está sucediendo en el trayecto. Es un trayecto que he realizado tantas veces, que lo hago como en *automático*, esto es, sin plena conciencia de lo que me está pasando: puedo no recordar dónde di vuelta, etc. Sin embargo, si bien esto es verdad, también lo es que *puedo proponerme poner atención* en el camino si así lo deseo. *Esto sí está en nuestro poder*. Así, si bien podemos dejar que la atención se dirija de un lado a otro según le atraigan los objetos a dónde se dirige, *también es posible dirigirla a voluntad*. Puedo poner atención en cómo me siento, en qué digo, y en qué hago ahora mismo y en el momento en que lo deseo. De esta manera, puedo recopilar información sobre mí mismo que me ayudará a corroborar si lo que asumo acerca de mi propia persona es tan cierto como lo supongo.

En la siguiente sección, queda por tratar qué debemos hacer con las razones que ya hemos identificado, es decir, las razones que *efectivamente* sostienen nuestras creencias. ¿Qué queda por hacer para lograr un cambio en nuestro mapa de creencias? Queda aún que cuestionemos la validez y suficiencia de éstas razones, esto es, que cuestionemos la validez y suficiencia de las creencias que verdaderamente operan en nosotros, las que efectivamente poseemos. Porque, cuestionando las creencias y razones recién descubiertas, podremos lograr un cambio en nuestras creencias. Este es el tema de la siguiente sección.

III.3.3 Técnicas para contrarrestar los sesgos cognitivos.

En el capítulo 2, veíamos que una persona, al dar por suficientes ciertas razones, adquiere una nueva creencia que se añade a su anterior bagaje doxástico. Las razones que damos por suficientes son las razones que *de hecho* sostienen nuestras creencias, y son las que vamos a cuestionar.

Recordemos algunos de los factores que eran decisivos para dar por suficientes ciertas razones: 1) el sujeto considera la coherencia que la información reciente guarda con sus anteriores creencias, y 2) el sujeto considera las razones de que dispone *completas* para poder inferir a partir de ellas, con mayor o menor probabilidad, su creencia. En efecto, “el

sujeto puede decidir detener el proceso de razonamiento en un momento dado, considerando las razones de que ya dispone, o bien resolver proseguirlo, indagando nuevas razones y sometiendo a crítica las existentes.”¹⁹¹ Es decir, el sujeto puede decidir en qué momento parar la recopilación de evidencias, juzgando que las que tiene ya están “completas”, o puede seguir buscando más y más porque no le bastan las que ya tiene. De esta manera, puede tener pocas y muy débiles razones para apoyar cierta creencia, pero decidir que éstas bastan para concluir tal o cual creencia. Puede también, tener numerosas y fuertes razones y aun así continuar la búsqueda, por no darles suficiente peso a las que ya tiene.

Volvamos al punto número uno anteriormente mencionado para considerar ciertas razones como suficientes: La coherencia entre mis creencias previas y la información reciente. Para lograr esta coherencia, vimos también, que se inmiscuían algunos *sesgos* en la atención con que se recibían los datos recientes, los cuales íbamos a catalogar como coherentes o incoherentes de acuerdo con nuestro mapa de creencias. La coherencia entre mis creencias exige un cierto precio. El costo se traduce en que, con frecuencia, no tenemos más que una imagen parcial y sesgada de las cosas que percibimos. De toda la información que tenemos presente, captamos sólo ciertos datos e ignoramos otros muchos. Damos valor, peso y atención únicamente a aquellos elementos que nos aparecen como relevantes. Uno de los criterios para considerar los que son relevantes frente a los que no, es la coherencia con el mapa de creencia que tenemos, es decir, con la manera en que vemos el mundo, a través de nuestros “lentes” cognitivos.

Si la nueva información es consecuente con nuestras creencias, pensamos que está bien fundada y que es útil: ‘¡justo lo que siempre he dicho!’ pero si la nueva información es disonante, entonces la consideramos prejuiciada o irrelevante: ¡qué argumento tan tonto! Tan poderosa es la necesidad de congruencia que cuando la gente se ve forzada a ver evidencia contradictoria, encuentran la manera de criticarla, distorsionarla, u ignorarla para que puedan mantener o incluso reforzar su creencia existente.¹⁹² [*La traducción es mía*]

De este modo, que las razones que sustentan nuestras creencias son, muy frecuentemente, razones sesgadas y parciales. Es decir, razones que no contemplan la información tal cual es, sino que mezclan la información reciente con la información que ya

¹⁹¹L. Villoro, *Creer, saber y conocer*, p. 113

¹⁹²C. Travis., E. Aronson, *Mistakes were made (but not by me)*, p. 18

previamente habíamos aceptado. Este proceder, apuntábamos, es una *tendencia* usual que adoptamos sin que nos demos cuenta. Por supuesto, no seleccionamos la información que nos es coherente con toda la intención de hacerlo así, sino que lo hacemos sin percatarnos de ello.

Sin embargo, son estas razones parciales o sesgadas las que damos por suficientes para adoptar una creencia. Así, si queremos poner en duda la validez de nuestras creencias, o el criterio por el cual damos por suficientes las razones que nos conducen a ellas, una de nuestras opciones consiste en revertir el proceso sesgado y tendencioso anteriormente descrito. Lo que sugiero es que burlemos este sesgo tendencioso. Ahora veremos, con la ayuda de Kodish y Kodish, en qué consiste esta sugerencia: “Podemos usar la noción de falsabilidad de Popper en nuestra resolución de problemas diaria. En vez de buscar la manera de probar nuestras creencias adoptadas, podemos buscar evidencia que las refute. Podemos disponernos a buscar cisnes negros.”¹⁹³

En efecto, si la *tendencia usual* consiste en buscar lo que *confirma* nuestras creencias, cuando llevemos a cabo el proceso de autoconocimiento y estemos dudando de la validez o la suficiencia de las razones de cierta creencia, podemos hacer el proceso contrario a esta tendencia usual: *obligarnos* a buscar lo que refuta nuestras creencias. Esforzarnos por localizar, buscar o investigar los *contraejemplos*, *las excepciones*, o bien, *la información que difiere* con nuestra opinión reinante. Y digo “obligarnos” a buscar esta información porque no es algo que vayamos a hacer sin un cierto *esfuerzo*, pues no es lo que usual, automática e inmediatamente haríamos.

Lo que automáticamente haríamos es encontrar “lo que confirma” nuestras creencias previas. Este es el *sesgo cognitivo* que tenemos, y que se produce de manera más bien *inconsciente*. No nos disponemos a buscar *deliberadamente* lo que confirma nuestras expectativas, *pero es lo que fácilmente resaltara a nuestros ojos*, es lo que inconscientemente seleccionaremos o rescataremos de entre toda la información como relevante. Así, disponernos a buscar los “cisnes negros”, sería una estrategia que se sale del habitual e inmediato proceder, y que requiere cierto esfuerzo. El esfuerzo de buscar y poner atención en lo que usualmente no atenderíamos, o al menos, lo que usualmente no nos *detendremos* a atender; es un esfuerzo que consiste en volver a revisar la información

¹⁹³ S. Kodish y E. Kodish, *Drive yourself sane. Using the uncommon sense of general semantics*, p. 43

que desvalorizamos y consideramos irrelevante, para obligarnos a detallarla y no escapar de ella rápidamente.

Disponerse a buscar las razones contrarias a lo que sustenta lo que creemos, es disponerse a buscar un *contenido* diferente al que suelen rescatar nuestros razonamientos. Sugiero, pues, buscar si existen *razones* fuera del grupo de razones que tenemos usualmente, de manera que las razones recién encontradas puedan socavar las que damos por válidas y someterlas a prueba.

Tenemos pues que, una vez que este proceder automático ya nos ha empujado a creer ciertas cosas, y ante el cual no podemos hacer nada más que dejarnos llevar, lo que podemos hacer es que, ahora que hemos tomado consciencia de que creemos estas cosas a las cuales nos hemos visto empujados, podemos someter a un riguroso examen las razones que han dado fuerza a esta corriente que nos ha traído hasta aquí. Para ello, tendremos que “nadar” y no sólo “dejarnos llevar” por el curso al que esta corriente tiende, y así poder tomar un mínimo de dirección en nuestro andar por este río que nos transporta. Sólo así podremos encontrar no sólo las piedras con las que la fuerza de la corriente nos obligó a topar, sino las piedras sólidas que muy al fondo se encontraban *ocultas* y que sólo podemos descubrir cuando nos sumergimos en la *profundidad* del río. Pero, este sumergirse no es propio del mero nadar en la superficie de los cuerpos que tan sólo se dejan arrastrar por el curso natural de la corriente del río, sino que proviene del propio *esfuerzo* del individuo que *se obliga con sus propios medios* a ir hacia donde la corriente no le lleva.

Recordemos que el hecho de tener una manera de procesar la información de manera sesgada y con marcadas tendencias viene señalado desde la filosofía de Bacon¹⁹⁴, como una problemática a la cual se le busca una solución. La cuestión que ahora nos ocupa es la de cuestionar el criterio por el cual damos por suficientes ciertas razones, es decir, cuestionar la validez de las razones en las que nuestras creencias se sustentan. Este cuestionamiento puede lograrse, a mi parecer, en el hecho de que estas razones que ahora cuestionamos fueron seleccionadas y consideradas como suficientes mediante un proceso sesgado y con múltiples tendencias. Podemos cuestionar su validez, porque la información que damos por “válida” y “confiable”, y que hace que *a nuestros ojos* las cosas se vean de cierta manera, se encuentra llena de parcialidades y “puntos ciegos”.. Si sabemos que la información de la

¹⁹⁴ V. de la tesis capítulo I, II.1

cual partimos para elaborar nuestras creencias es, frecuentemente, información parcial y sesgada sobre los eventos que consideramos, es posible que encontremos motivos para hallar inválidas las razones que antes se nos aparecían como válidas. Si el proceso de conocimiento no tuviera estos sesgos y fuera procedimiento transparente y muy bien meditado, hallaríamos muchas dificultades en encontrar inválidas las razones que hemos tomado por suficientes.

La dificultad que se nos presenta es que es *uno mismo* el que debe revertir las faltas y sesgos de su propio sistema cognitivo. Por supuesto, resulta imposible, evitar estos puntos ciegos *en el momento mismo* en que están actuando, es decir, cuando estamos formando una creencia. La razón de la dificultad, radica en que esta “ceguera” es *inconsciente*. Pero, lo que sí es posible es que, una vez que la creencia ya se ha formado y que hemos tomado consciencia de ella, podemos regresar a ella, reflexionar en lo que la sustenta y buscar alternativas distintas y contrapuestas a las que se nos ofrecen de manera natural. Es decir, buscar distinto enfoques, distintos contenidos.

Claro que es mucho más fácil que un *tercero* se dé cuenta de que el “punto de vista desde el cual partes” no es absoluto, ni es impecable y, por ello mismo, es más fácil que pueda interpretar las cosas de otra forma. Por ello, siempre será importante tomar en cuenta la diversidad de opiniones y juicios con los cuales se interpreta un evento, puesto que otros sistemas cognitivos tienen un proceso de búsqueda y selección diferente al de uno mismo, que les permite enfocar las cosas de un modo que no es el usual al de uno y al que por tanto, nos es más difícil el acceso. Tomar en cuenta los enfoques diversos de otras personas, otras culturas u otros tiempos, ayudará al proceso de cuestionamiento. Repetimos, a este respecto, que el autoconocimiento tal como lo estamos desarrollando, no es una actividad que se realice en solitario.

Ahora bien, es importante recalcar que en este “nadar contra corriente”, en este ir contra nuestros procesos habituales o inconscientes de procesar la información, debemos además de buscar alternativas diferentes a las que solemos explorar, *tomarnos tiempo* en la consideración de estos puntos de vista alternativos. ¿Por qué es importante tomarse este tiempo? porque, como veíamos¹⁹⁵, la voluntad puede *acelerar* el proceso de deliberación y dar rápidamente por suficientes las razones de las que ya se disponemos, si veíamos que

¹⁹⁵ V. De la tesis, el Capítulo. 2, secc. III.5

estas razones rápidamente nos hacen saltar a una conclusión, debido a que no queremos considerar otras alternativas, podemos hacer lo siguiente:

Puesto que tendemos a dar con cierto patrón de manera apresurada en nuestras creencias, de Bono recomienda que nos tomemos cierto tiempo en explorar puntos de vista alternativos. Esto puede incluir fijar un cuota; por ejemplo, hacernos de 10 alternativas. O podemos usar un esquema para cambiar la atención de un aspecto de una situación a otro.¹⁹⁶ [*La traducción es mía*]

Me parece que la recomendación apuntada en la cita anterior es atinada, dado que lo que puede hacer la voluntad es “decidir acelerar, retardar o interrumpir el proceso de deliberación.” Lo que podemos hacer si de manera automática e inconsciente “aceleramos” el proceso de deliberación, es obligarnos a considerar un cierto número de alternativas tal, que rebase el número de las que en un principio consideraríamos y que de manera veloz estableceríamos como acertado. La idea de “fijar una cuota” es interesante puesto que, de no hacerlo, podremos fácilmente volver a caer en considerar tan sólo una o dos alternativas de manera veloz. Si nos determinamos en cambio, a considerar cierto número de alternativas y dedicarle a cada una un tiempo determinado, de manera que podamos revisar los detalles de cada oferta, estaremos buscando algo distinto a lo usual. La *cantidad* de tiempo y de alternativas son relevantes para revertir las tendencias usuales de nuestros procesos cognoscitivos.

Ahora bien, otras veces, sucederá que nuestras creencias se sustenten en hechos ciertos, y sea sólo *su lectura o su interpretación* la que puede resultar discutible. Por ello conviene probar *distintas maneras de ordenar un mismo hecho o evento*.

La forma en la que ordenamos un evento, depende de toda una concepción del mundo, o bien, de todo un entramado de creencias. Recordemos que las creencias nunca se nos presentan de manera aislada sino que cada creencia viene conectada, de alguna u otra forma con todas las demás. “Una creencia puede parecerse bien fundada, aislada de otras, pero dudosa vista a la luz de toda una concepción del mundo establecida.”¹⁹⁷ Una creencia siempre implica la suposición de otras creencias. Así, una creencia puede referirnos a sus supuestos, al estar implícitos en una de ellas.

¹⁹⁶ S. Presby y E. Kodish, *Drive yourself sane. Using the uncommon sense of general semantics*, p.39

¹⁹⁷ L. Villoro, *Creer, saber y conocer*, p. 113

Por ejemplo, en el caso de la mujer y su postura con respecto a la igualdad de los hombres con las mujeres, dicha creencia tiene a su vez otras creencias implicadas. Implica por ejemplo, un cierto sentido de “igualdad” (biológica, social, económica, etc). Dichos supuestos, deben ser sacados a la luz, para ser primero que nada definidos e identificados, y luego, cuestionados. Lo que pretendo decir con esto, es que, al examinar una creencia, nuestro examen puede extenderse a un segundo orden. Podemos indagar por medio de ella, en los supuestos que subyacen ocultos entre su planteamiento. Así, al examinar una, examinamos varias de ellas. A veces, para desbancar una creencia, habremos de atacar, no a ella misma, sino al séquito que la rodea. Es decir, habremos de cuestionar, lo que esa creencia implica o supone de manera indirecta. El cuestionamiento de una creencia involucra en buena medida el cuestionamiento de todo el sistema de creencias, o de toda una visión global del mundo.

Con esto, hemos finalizado el desarrollo de una metodología para el autoconocimiento que, partiendo de la definición revisada en el capítulo 1, pueda decirnos con mayor claridad y viabilidad, cómo lograr traer a nuestra consciencia las creencias que poseemos pero que no reconocemos, y también, que pueda decirnos cómo lograr un cambio en el contenido de nuestras creencias. Espero que las aclaraciones conceptuales que revisamos en el capítulo 2, hayan servido para darnos una idea más completa del conocimiento de sí y de la forma de llevarlo a cabo.

Ahora que ya hemos desarrollado la propuesta metodológica para el autoconocimiento, podemos ver cómo se inserta esta propuesta en el contexto filosófico reciente. Podemos detallar cómo se relaciona la propuesta aquí desarrollada con los trabajos que han escrito acerca del conocimiento de sí en nuestros días. Los modelos recientes que tratan el conocimiento de sí, hacen directa referencia a lo que siglos más atrás trataron Descartes y Locke. Son modelos que comparten algunas de sus nociones básicas, o bien, que se contraponen a las mismas de manera radical, elaborando una contrapropuesta. De esta forma, Descartes y Locke serán incluidos en la sección siguiente, pero la intención es ubicar el panorama *actual* y la manera en que nos insertamos en él.

III.4 El autoconocimiento en nuestros días.

No podríamos terminar este capítulo, sin antes haber ubicado cómo es que nuestra propuesta se inserta en el contexto filosófico contemporáneo que refiere al autoconocimiento. Había mencionado¹⁹⁸ que los trabajos más recientes acerca del conocimiento de sí, tienen un objetivo y enfoque distintos a los que queremos rescatar en este trabajo. Sin embargo, esto no significa que la investigación reciente acerca del tema sea nula, y que no haya habido aportaciones o desarrollos sobre el asunto. Es menester aclarar, pues, en qué punto nos ubicamos con respecto a los demás trabajos. Es decir, qué diferencias o qué similitudes encontramos con respecto a otras versiones más recientes del conocimiento de sí.

De acuerdo con el panorama general que nos brinda el artículo titulado *Self-Knowledge* de Brie Gertler publicado en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*¹⁹⁹, podemos decir que el conocimiento de sí comúnmente se refiere a una de dos cosas: Al conocimiento de los propios estados mentales (creencias, deseos, etc.); o bien, al conocimiento de aquel “sí mismo” que perdura a lo largo del tiempo. Con respecto a estas dos perspectivas, aclaro que sólo abordaremos la primera, ya que no es el enfoque de este trabajo tratar el aspecto *ontológico* que pueda derivarse de la misma temática. Las preguntas ontológicas a este respecto son por ejemplo: ¿qué es el sí mismo?, ¿qué es el yo?, ¿qué la mente?; etc., que van más dirigidas a la filosofía de la mente o a la ontología. Como vemos, nuestro enfoque concuerda mejor con la primera opción ya que trata la cuestión desde una óptica epistémica. O, al menos, desde preguntas similares tales como: ¿cómo podemos conocer nuestros estados mentales?, ¿qué hacer con ellos?, entre otras. El artículo mencionado nos servirá para guiarnos entre las versiones más destacadas del conocimiento de sí, desde Descartes hasta la fecha.

Tenemos, además, que esta primera rama que hemos elegido, se subdivide a su vez en varias vertientes. Son 5 las corrientes principales que tratan el tema del conocimiento de sí,

¹⁹⁸ V. De esta tesis, Introducción

¹⁹⁹ Brie Gertler, *Selfknowledge*. [en línea] En Stanford Encyclopedia of Philosophy [<http://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge/>]

en el sentido del conocimiento de las propias creencias, deseos, actitudes, etc. A continuación mencionaré brevemente cada una de ellas, y aclararé cómo nos posicionamos con respecto a estos cinco principales exponentes. Antes, diré que estas distintas corrientes filosóficas del autoconocimiento, difieren una de la otra con respecto a lo que cada una asume como el distintivo del conocimiento de sí.

Desde Descartes, muchos filósofos han creído que el conocimiento de sí es especialmente diferente del conocimiento del mundo externo a uno mismo, incluyendo los pensamientos de otros [...] Pero hay muy poca coincidencia en qué es precisamente lo que distingue al conocimiento de sí de otras esferas del conocimiento. Parcialmente debido a este desacuerdo, los filósofos han abogado por explicaciones rivales acerca de cómo adquirimos conocimiento de uno mismo.²⁰⁰

Así pues, un modelo y otro del conocimiento de sí, difieren en lo que asumen como lo característico de esta forma de conocimiento frente a otras formas del mismo. Comencemos, pues, a señalar la manera en la que nuestra propuesta se relaciona con cada una de ellas.

III.4.1 El Modelo de Observación sin Mediación

Iniciaré este recorrido, con lo que el artículo que viene guiándonos ha llamado “*El Modelo de la Observación sin Mediación*”²⁰¹, o *UOM* (por sus siglas en inglés). Este modelo se le atribuye a Descartes²⁰²; resalta que el rasgo característico de la mente es que cada quien tiene un acceso privilegiado a ella. Señala que observamos nuestros pensamientos y que estas observaciones son diferentes de las observaciones usuales, en tanto que no hay nada que medie epistémica o metafísicamente entre el estado observado y la observación misma. De manera que su aplicación se ve, en la mayoría de los casos, limitada a los estados *presenciales* de un determinado momento. El carácter “*directo*” de este conocimiento, aleja a éste del error; se trata pues, de un conocimiento infalible y que ofrece plena certeza.

²⁰⁰ *Ídem.*

²⁰¹ La clasificación y nombre de cada modelo han sido tomados del artículo anteriormente citado.

²⁰² *Ídem.*

La propuesta que nosotros elaboramos difiere en cuanto al carácter *directo* con que podemos acceder a nuestras propias creencias. Nosotros pretendemos acceder al conocimiento de nuestras creencias como disposiciones que con mucha frecuencia, nos pasan desapercibidas. Estas creencias que me disponen a actuar y sentir de ciertos modos y que se escapan a mi consciencia, se pueden conocer únicamente de manera *indirecta*, es decir, a partir de las acciones que realizo en determinadas situaciones, o de las emociones que me despierta cierto tema o cierta situación, así como a través de los diálogos internos con los que opino sobre un cierto asunto. Todo ello me ofrece ciertas pistas a partir de las cuales puedo descubrir las creencias que operan en mi estructura y que operan de manera silenciosa e imperceptible para un conocimiento *inmediato*. Una vez reunida esta información reportada por mi consciencia podré, mediante *inferencias*, ubicar cuál es el punto que liga a toda esta diversidad de información recolectada.

De esta forma, nuestra propuesta dice justamente lo contrario a lo que este modelo postula, el autoconocimiento no goza de ningún acceso directo e inmediato; y por ello mismo, no es un método exento de conducirnos al error. El UOM, en cambio, no sólo establece el conocimiento de sí como directo e inmediato, sino que estas propiedades le hacen ser además infalible, alejado de toda posibilidad de error. El error se escapa en este modelo, porque el acceso es inmediato, no hay inferencia que nos conduzca a él. Nosotros, en cambio, en tanto incluimos a la inferencia en el proceso de autoconocimiento, no podemos establecer el autoconocimiento como infalible.

Una versión más contemporánea de este modelo representado por Descartes, es la de Chisholm,²⁰³ que pretende conservar este carácter directo e infalible. Para seguir combatiendo esta idea que ya he venido discutiendo, recordaré²⁰⁴ la distinción entre “pensamientos” y “creencias”. Según lo que defiende, lo que se nos presenta con un carácter inmediato e “infalible”, son los *pensamientos* que tenemos, *no las creencias* que en verdad poseemos. Efectivamente, resulta absurdo que alguien que está pensando en *x*, al atribuirse dicho pensamiento, se equivoque. Pero esta infalibilidad que podemos suponer en lo que nos atribuimos pensar, no es propia de las creencias que averiguamos por el proceso de autoconocimiento.

²⁰³ V. Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge, Chapter I.*

²⁰⁴ V. De ésta tesis, Capítulo 3, secc.III.1

Los pensamientos *no* son exactamente lo mismo que las creencias. *Los pensamientos, son meras consideraciones*, que si bien podemos considerar como verdaderas, también nos es posible mantenernos al margen, o hasta considerarlas falsas. Las creencias, en cambio, *siempre* vienen asumidas por el creyente como si fuesen verdaderas, o al menos probables. La esfera de los pensamientos es más grande que la de las creencias ya que no todo lo que estamos pensando pertenece a nuestro bagaje de creencias. Así, si hablamos de un conocimiento *infalible y directo*, estamos hablando del reconocimiento de nuestros *pensamientos*, pero no del conocimiento de nuestras *creencias*.

Para terminar de relacionar este modelo con el nuestro, diré que la propuesta de autoconocimiento que aquí se defiende aboga que el conocimiento de sí no es una actividad que se hace en solitario. Pretendemos que el conocimiento de sí no se puede lograr apartándose de todo lo demás, con la finalidad de poder “escuchar” sin distorsión esta cualidad peculiar con la que se nos aparecen nuestras creencias.

El autoconocimiento, según nuestra propuesta, sólo se puede lograr cuando se toma consciencia de lo que le sucede a uno cuando está en relación con los demás, con cierta situación, con ciertas actividades, etc. Y además, tomando en cuenta el reporte que hacen los otros sobre las manifestaciones de nuestras creencias, o bien, tomando en cuenta los mapas de creencias y las acciones de las demás personas, o de las demás culturas. *La atención no se dirige a la forma o cualidad con la que ciertas proposiciones se me presentan* sino a las acciones que realizo, las emociones que siento, las opiniones con las que evalúo una circunstancia, etc; o bien, a los reportes que los demás hacen acerca de lo mismo. Podemos ver cuánto difiere esta postura de una versión del autoconocimiento que se lleva a cabo en bata y al calor de una fogata, es decir, fuera de toda posible distracción.

III.4.2 El Modelo del Sentido Interno

Otro modelo importante para destacar es el conocido como “El Modelo del Sentido Interno”, o ISM por sus siglas en inglés. Este modelo es en varios aspectos, bastante similar al anterior. Su representante más original, es John Locke. Según este modelo, el autoconocimiento se logra mediante la introspección, y la introspección es un tipo de percepción muy similar a la percepción de los objetos externos. LA introspección es el conocimiento que obtenemos por medio de nuestro “sentido interno.” Veamos, de la fuente

directa, qué es entendido por introspección y por el conocimiento de nuestros estados mentales:

la otra fuente de donde la experiencia proporciona ideas al entendimiento es la percepción de las operaciones que realiza nuestra mente interiormente [...] Tales operaciones, cuando el alma llega a considerarlas y a reflexionar sobre ellas, suministran al entendimiento otro conjunto de ideas que no pueden alcanzarse de las cosas externas. Tales son las ideas de *percepción, pensamiento, duda, creencia, razonamiento, voliciones* y todas las funciones que, cuando estamos conscientes de ellas y las observamos en nosotros, proporcionan al entendimiento ideas tan precisas como la que obtenemos de los cuerpos que afectan a nuestros sentidos.²⁰⁵

Tenemos pues, los sentidos que nos reportan ideas acerca de los objetos externos, y tenemos el “sentido interno” por medio del cual podemos dar cuenta de ciertas ideas que no nos vienen dadas de lo externo, tales como las mencionadas (razonamiento, duda, creencia, etc.), y que reportan la actividad que estamos teniendo de manera interna.

Para lograr el conocimiento de nuestras propias creencias, según la postura de Locke, habremos de lograrlo haciendo uso de este sentido interno. Ahora bien, el uso de nuestro sentido interno nos reporta *todas* las actividades internas que tenemos (razonamiento, dudas, creencias, etc.). Para poder distinguir a las creencias de otro tipo de actividades tales como las mencionadas, habremos de ubicar el distintivo de la creencia. La manera que propone Locke para distinguir a las creencias de otro tipo de operaciones internas, es la de percibir mediante este sentido interno, *qué grado de asentimiento* le otorgamos a cierta proposición. Esto, debido a que las proposiciones a las que *asentimos*, son las proposiciones que creemos. “El tratamiento que la mente da a esta clase de proposiciones se llama creencia, asentimiento, u opinión, que es admitir o recibir cualquier proposición como verdadera, a partir de los argumentos o pruebas encontradas.”²⁰⁶ Dichas pruebas son falibles, lo que las inserta en una escala de probabilidad, y a su vez, en una escala gradual de asentimiento. La creencia, pues, se puede reconocer por el grado de asentimiento que le otorguemos.

²⁰⁵ J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II, cap. I.

²⁰⁶ *Ibid*, Libro IV, cap. XVI

En Hume²⁰⁷, el asunto sucede de manera muy similar. Las creencias no se distinguen por que las constituye, sino por *el modo* en que *se nos presentan*, por la manera con la que las concebimos:

La creencia no hace más que variar la manera que concebimos algún objeto, puede solamente conceder a nuestras ideas una fuerza y vivacidad adicionales. Por consiguiente, una opinión o creencia puede ser más exactamente definida como una idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente.²⁰⁸

Las creencias son reconocidas por *la sensación de viveza o fuerza* con la que se nos presenta una idea. En ambos casos, las creencias son identificadas mediante el cómo se nos aparecen, es decir, mediante una *cualidad* especial que las distingue como proposiciones creídas, frente a, por ejemplo, proposiciones en duda, etc.

Como vimos en el capítulo 2²⁰⁹, esta forma de conocer nuestras creencias tiene algunas limitantes. La primera y más importante, es que mediante este método, sólo podemos reconocer las creencias que tenemos *conscientemente asentidas*, aprobadas, o acompañadas con una sensación fuerte. Sin embargo, existen muchas creencias a las que no le hemos dado nuestro consciente asentimiento y estas quedarían fuera del conocimiento. También quedarían fuera todas las creencias que no se nos presentan con algún sentimiento peculiar de fuerza, viveza o algo parecido. Y, se da el caso de que creo muchas cosas de las que no parece haber un sentimiento que las acompañe; por ejemplo, mi creencia de que 2 más 2 son 4, etc. Por último, este método de identificarlas por su grado de asentimiento, tiene el inconveniente de que esta identificación se da mediante un signo bastante vago, del que no puedo obtener mucha seguridad.

Una versión contemporánea de este modelo es la versión de Armstrong y la de Lycan²¹⁰. En dicha versión, la introspección consiste en *el cerebro haciendo examen de sí mismo*; el cerebro se escudriña a sí mismo y busca ciertos estados mentales tales como las creencias. A diferencia del Modelo de Observación sin Mediación, esta versión no asume el autoconocimiento como infalible sino como *contingente*. Esto, en tanto la conexión entre la

²⁰⁷ Hume, Tratado de la Naturaleza humana. Tomo 1, secc.VII.

²⁰⁸ *Ídem*.

²⁰⁹ V. De ésta tesis Capítulo 2, secc. III. 1. 2

²¹⁰ D.. Armstrong , *Is introspective knowledge incorrigible?*; W.G. Lycan , *Consciousness and Experience*.

búsqueda o examen y lo buscado, es una conexión causal; y por tanto susceptible de error. Esto quiere decir que, tal como sucede con los sentidos externos al percibir un árbol o una casa, en donde dicho árbol o casa son independientes de ser percibidos; el *sentido interno* se comporta de manera similar. Los objetos que éste sentido percibe, son independientes, esto es, tienen una existencia separada, y por ello, necesitan que uno los perciba para poder dar cuenta de ellos, lo cual hace que el conocimiento así entendido sea contingente y dependa de la percepción lograda. “La existencia de una creencia, un deseo o una sensación es lógicamente independiente de ser actualizada o incluso potencializada por el autoconocimiento”²¹¹

Además, la versión de Armstrong guarda similitud con la del UOM, en que *para ambos la introspección no requiere de inferencias. Nuestra versión a este respecto, sí requiere de inferencias*. Nosotros decimos que lo que la percepción interna puede mostrarnos, no son las creencias mismas, sino ciertas de sus manifestaciones que deben ser reunidas y ligadas unas con otras para *inferir* la unidad que les da sentido; esto es, la creencia.

Es por ello que el autoconocimiento no puede estar completo con la mera revisión de lo que a mi “sentido interno” se le presenta, pues, si acaso, lo que este sentido me reporta son ciertas manifestaciones, que no son las creencias mismas, sino sus consecuencias. Por tanto, la revisión de lo que a mi sentido interno se le presente, no nos presentará un conocimiento ya terminado; sino el *efecto* de donde podemos partir para conocernos, esto por supuesto, al haber reunido una cantidad sistemática del mismo en diversas situaciones. El ISM, por el contrario, asume la revisión de lo que el sentido interno ofrece, como el conocimiento de uno mismo ya terminado y completo.

III.4.3 El Modelo de Transparencia

Otro modelo importante, es conocido como *El Modelo de Transparencia*. Este modelo surge en contraposición al del Sentido Interno, ya que niega que exista algo parecido a la percepción que se dirige en dirección “interna”. Esta es una de las posiciones más novedosas con respecto al conocimiento de uno mismo. Esta nueva versión de

²¹¹ B. Gertler, *Privileged access Philosophical accounts of self-knowledge*, p.111

conocimiento de sí, postula que se necesita una observación *externa* más que una interna. La razón de volcarnos hacia lo externo es quitar el carácter *privado* del que gozaba el autoconocimiento en los modelos anteriores. Drestke,²¹²unos de sus mayores representantes, opina que el autoconocimiento *sólo* puede ser percibido por la toma de consciencia de los objetos *no mentales*. El autoconocimiento en esta versión, *sí* se da de manera inferencial. “Por ejemplo, uno puede inferir que está en cierto estado mental que representa ‘coche en la avenida’, por medio de la advertencia de un objeto no mental, a saber, el auto estacionado en la avenida.”²¹³

Si bien, tanto este modelo como el que hemos desarrollado en este trabajo, incluyen la inferencia y la búsqueda indirecta de las creencias que poseemos, diferimos en algunos aspectos. La inferencia que nosotros proponemos no parte de los objetos externos, hacia las representaciones internas. Parte, por el contrario, de las manifestaciones de la creencia en las propias acciones, en las emociones que experimentamos y en las opiniones que damos expresamente, o bien, que nos decimos interna y silenciosamente. Estos datos, de los cuales partimos para hacer la inferencia no son *ni absolutamente privados, ni tampoco absolutamente externos*. Son datos de los que pueden dar cuenta los terceros, (alguien puede saber, con cierto margen de error, el estado emotivo en el que otro se encuentra; las opiniones que suele expresar y las acciones que suele hacer). Pero, estos datos ofrecidos a todo público, también son susceptibles de manipulación en tanto que, el que hace, siente y piensa, puede expresar acciones, sensaciones y pensamientos diferentes a los que verdaderamente tiene.

Para salvarnos de esta situación, nuestra propuesta considera que es muy importante tomar consciencia de las emociones que tenemos en diversas situaciones, de las opiniones o diálogos internos que nos callamos, pero que transcurren en nuestro “interior” y del modo en que nos comportamos. *Estos datos, no siempre son visibles al ojo externo*. Si bien una emoción puede expresarse en el gesto, también puede ser disimulada en el mismo. Lo que no puede hacerse, es dejar de sentir el agrado o desagrado que algo nos provoca. Pero, este desagrado o agrado ocultos a las demás personas y que podrían ser la clave para identificar una creencia; no son algo que pueda percibirse como se perciben los objetos externos, ni

²¹² F. Dretske, *How do you know you are not a zombie?* Tomado de B. Gertler (editor) *Privileged access Philosophical accounts of self-knowledge*, pp. 3-12

²¹³ Drestke, *Introspection*. Tomado de B. Gertler, *Selfknowledge*. [en línea]
<http://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge/>

podemos decir propiamente, que *son* objetos externos. Nosotros no partimos de objetos externos tales como un coche, para ubicar las creencias que tenemos, partimos en cambio, de objetos que *están en nosotros* (emociones, acciones, etc), que pueden ser percibidos por un tercero, pero que no están *fuera de nosotros*.

Podemos ver que para nuestra propuesta, a diferencia del Modelo de Transparencia, la toma de consciencia de nosotros mismos es realmente importante para el método que proponemos. Sin embargo, a diferencia de los modelos anteriores (como el UOM o el ISM) y coincidiendo con este modelo de Transparencia, la percepción de mis estados internos no es algo de lo que *yo solamente* tenga el privilegio de conocer, y esto de manera *privada*. Mis creencias también pueden ser inferidas por algún otro, mediante las mismas manifestaciones que se me presentan a mí. Sólo que yo cuento con *más* de estas manifestaciones (puedo saber que me siento triste, aunque demuestre lo contrario, o bien, saber que suelo opinar ciertas cosas que me callo, etc.).

Por otro lado, otra de las sugerencias de Drestke es que para saber si creemos en *p*, debemos determinar si es el caso que *p*. Así, si el objeto de conocimiento es la creencia, en la versión de Drestke uno debe desviar la atención del objeto de estudio, para dirigirse a la búsqueda que determine si es el caso que *p*. Al respecto de esta cuestión, estoy de acuerdo con la objeción que Martin²¹⁴ hace al lanzar la siguiente pregunta: “¿Por qué la evidencia que tiene un sujeto acerca de cómo es el mundo tiene algo que ver con las creencias que una persona tiene?”²¹⁵ Para matizar esta cuestión, Fernandez²¹⁶ defiende que *generalmente* la evidencia de que *p*, nos conducirá a la creencia en *p*. Ahora, con todo y este matiz, me parece delicado identificar las creencias mediante esta forma, ya que muchas veces podemos tener fuertes y numerosas evidencias a favor de cierta creencia, y, al no darles el peso o la importancia suficientes, simplemente no las creemos.²¹⁷

Finalmente, diré que Drestke en su artículo *How do you know you are not a zombie?* nos brinda la principal razón por la cual diferimos con este modelo. El enfoque del que partimos es realmente distinto. La pregunta que le interesa responder es la que nos cuestiona *¿cómo* sabemos que sabemos algo? “Nuestra pregunta, en cambio, no es una

²¹⁴ V. Martin, *An Eye Directed Outward*, p. 99–121.

²¹⁵ Tomado de B. Gertler, Selfknowledge. [en línea] En Stanford Encyclopedia of philosophy [<http://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge/>]

²¹⁶ V. Jordi. Fernandez, *Privileged Access Naturalized*. pp. 352–72.

²¹⁷ V. De esta tesis: Cap. 2, III. 5.1

cuestión acerca del contenido [...] es una cuestión acerca de cómo es que uno pasa de pensar algo –hay una cerveza en el refrigerador- al hecho que refiere a uno mismo-que uno sabe que piensa que hay cerveza en el refrigerador.”²¹⁸

A Drestke no le interesa saber *qué* es lo que se piensa o lo que se cree, sino *cómo* llegamos a saber, a distinguir, nuestros propios pensamientos. Pienso algo, y a la vez, sé que pienso algo, ¿cómo lo sé, cómo sé que sé? Esa no es nuestra pregunta, no es ese el enfoque que ha nosotros nos interesa. A nosotros nos interesa saber *qué* creemos, qué tan pegado a lo real es eso que creemos y cómo es que eso que creemos influye en nuestro modo de ser.

III.4.4 El Modelo de Racionalidad.

El Modelo de Racionalidad, tiene una vertiente epistémica que, más que proponer un método, nos dice que, puesto que somos seres racionales, es un requisito que sepamos atribuirnos correctamente los estados mentales (creencias) que tenemos. En la versión de Gallois²¹⁹, esto se refiere al siguiente argumento: Alguien que falle en atribuirse las creencias que tiene, se enfrentará necesariamente con una imagen del mundo bastante extraña, ya que un cambio en las creencias de un individuo aparecerá como un cambio inexplicable en el mundo mismo. Y dado que, según Gallois, una persona racional sabe *a priori* que el mundo no es extraño; entonces, la habilidad de atribuirse creencias es una requisito para todo ser racional.

Shoemaker²²⁰, otro exponente de este modelo, dice que ninguna persona racional que entienda los conceptos de deseo, creencia, etc. puede ser incapaz de conocimiento de sí; no puede estar *ciega* con respecto a sí misma. La razón de este argumento es que una persona así, caería invariablemente en ciertos errores conceptuales tales como “está lloviendo pero creo que no está lloviendo”²²¹. Esto debido a que, de manera similar al modelo de Transparencia, si tengo la evidencia de que está lloviendo, debo creer, que está lloviendo.

²¹⁸ Drestke, *How do you know you are not a zombie*. Tomado de B. Gertler, *Privileged access Philosophical accounts of self-knowledge* (editor) pp. 2-12. [la traducción es mía]

²¹⁹ V. A. Gallois, *The Mind Within, The World Without*.

²²⁰ V. Sydney Shoemaker, *Self-Reference and Self-Awareness*, pp. 555-567.

²²¹ Sydney Shoemaker *On knowing one's own mind*. Tomado de B. Gertler, *Privileged access Philosophical accounts of self-knowledge* (editor) pp. 2-12. [la traducción es mía]

Hemos señalado ya que tener evidencia de algo, no es garantía de tener la creencia de ese algo.

El Modelo de Racionalidad en la versión de Shoemaker, presenta un argumento similar al del Modelo de Transparencia. Parecen decir ambos que si tienes la evidencia de que x, entonces, es necesario que te atribuyas creer x; y, el acento especial en el caso del Modelo de Racionalidad, es que de otro modo, si no te atribuyeras dichas creencias, no serías un ser racional. Este Modelo, tanto en la versión de Gallois como en la de Shoemaker, resalta la idea de que es imposible que un ser racional no sepa qué creencias tiene, o cuáles atribuirse. Si se es racional, se debe saber qué creencias se tiene.²²²

Me parece que esto puede ser cierto de las creencias como ocurrencias²²³ pero no de las creencias como disposiciones. Las creencias como ocurrencias en tanto que son presenciales y se limitan a lo que tengo conscientemente en un determinado momento; estas creencias en verdad sería raro no reconocer que se tienen. Pero, no sucede lo mismo con las creencias como *disposiciones*, que se encuentran no tan en la superficie y tan cercanas a la consciencia. Y que son a las que nosotros dedicamos el trabajo del autoconocimiento.

III.4.El Modelo del Compromiso.

En cuanto al Modelo del Compromiso, este no es ya un modelo epistémico. Los representantes²²⁴ de este Modelo señalan que desviándonos hacia el lado epistémico, nos olvidamos de lo más importante del autoconocimiento: de *comprometernos* o hacernos *responsables* de las creencias que tenemos. El modelo trata de que, al reconocer una actitud o creencia, uno implícitamente se compromete con ella, es decir, uno se compromete con su verdad.

Esta idea, me parece que salta un paso importante. Es decir, antes de comprometernos con la verdad de nuestras creencias, habremos de revisar si es adecuado sostenerlas, defenderlas, y dejar que intervengan en nuestra forma de ser. Pues, si no es éste el caso, ¿qué sentido tiene comprometernos con ellas?

²²³ V. De ésta tesis, cap.2, III. 1; III.2

²²⁴ V. R. Moran, *Self-Knowledge: Discovery, Resolution, and Undoing*, pp.141–161.

Con esto he terminado esta breve revisión que ubica nuestra propuesta dentro del contexto filosófico actual. Quiero resaltar, por último, que estas versiones del autoconocimiento se detienen a discutir si es o no oportuno hablar de un conocimiento interno y privado, o si es posible la infalibilidad que se adjudican; o si es acaso racional que un sujeto dude de sus propias atribuciones. Sin embargo, ninguna de estas versiones aborda la *necesidad* del conocimiento de sí *para salvaguardarnos de una problemática e indeseada condición inicial que nos conduce a un modo de vida pobre, menguado o limitado*. Así, estas versiones actuales del conocimiento de sí, pierden la visión general del autoconocimiento que existía en la Antigüedad y en los comienzos de la Modernidad, que es lo que nosotros pretendemos rescatar. Me parece que estas versiones recientes, se detienen en discusiones teóricas que pierden de vista lo fundamental del conocimiento de sí: que *la finalidad de todo autoconocimiento* es hacer el llamado urgente hacia la realización de un autoexamen que evite un modo de vida que puede ser superado, si es que queremos un modo de vida que vaya más allá de lo automático e inconsciente. Un modo de vida que se caracteriza por el autodomínio, o autonomía a la que nos remite. Es precisamente de esto de lo que hablaremos en el siguiente capítulo.

V. Capítulo 4.

La finalidad el autoconocimiento.

Es posible que todo aquel que haya estado leyendo esta tesis, se pregunte qué es lo que se quiere lograr con el conocimiento de sí, ya que parece ser una empresa ardua y desgastante en la cual uno no se embargaría a menos que tuviera una fuerte motivación para iniciarla. Así pues, la pregunta por la finalidad del conocimiento de sí se vuelve urgente.

En realidad, dicha finalidad ya ha sido mencionada.²²⁵ Consiste en solucionar el modo de vida que se sigue de un modo específico de percibir en el que mezclamos “nuestra propia naturaleza” con la “naturaleza de las cosas”, y que hemos llamado “la condición inicial”. Este modo de vida es el modo del *padecer* al que necesariamente nos conduce el modo de percibir de la *condición inicial*. El conocimiento de sí ofrecía una solución a una manera de vivir que no era deseable. Nosotros pretendemos recuperar la comprensión del autoconocimiento que tenía por finalidad una transformación del sujeto, es decir, una superación de su desdichada condición.

El sujeto no podía continuar siendo como era, no sólo porque su modo de percibir lo alejara de la verdad; sino porque su modo de percibir implicaba serias consecuencias en su manera de vivir, es decir, en su manera de actuar, de sentir, de relacionarse con los otros o de apreciar las cosas. El autoconocimiento prometía otra forma de vivir, y entonces, se volvía atractivo. Y, sólo se encontraba esta atracción *porque se ubicaban las carencias y limitantes del modo de vida propio del percibir habitual*.

Nos parece que dicha finalidad ha sido olvidada por la filosofía contemporánea *debido a que ha dejado de ubicar el problema* al que daba solución: el modo de percibir de la condición inicial. Si no se identifica el problema, no se valora el feliz estado en que dicho problema está ausente; no se valora ni la solución al problema, ni el lugar al que dicha solución nos dirige. Es por ello que nosotros queremos exhibir que, la problemática que tratamos en el capítulo 1 con referencia a la condición inicial, es un asunto que aparece de alguna manera entre los conceptos y teorías sobre el comportamiento de la creencia como disposición, *pero con la salvedad de que aparece de una manera no problemática*.

²²⁵ V. De esta tesis, cap.1, secc. II.1

Los autores que revisamos en el capítulo 2 para tratar el tema de la creencia como disposición no tratan el problema de lo que llamamos la *condición inicial*, ni tratan, por ello mismo, el tema del autoconocimiento.²²⁶ Sin embargo, podemos decir que sus conceptos y planteamientos hubieran podido hacerlo. Esto se debe a que describieron asuntos muy similares a los revisados en el capítulo 1 pero lo hicieron sin problematizar dicha exposición.

Lo que haré en este capítulo será equiparar la problemática, que en la filosofía de Bacon y Spinoza se describía por medio de la llamada condición inicial, a una situación similar descrita cuando estudiamos las creencias como disposición y su comportamiento. Demostraré que el planteamiento de las creencias como disposición y la manera en que éstas influyen en nuestro percibir, estudiados en el capítulo 2, guardan importantes semejanzas con el planteamiento visto en el capítulo 1 con respecto a la situación inicial en la que “los ídolos del entendimiento”, o bien, nuestra “naturaleza particular” se mezclan en la percepción que tenemos de las cosas. Equiparando dichos planteamientos podemos recuperar la finalidad que nos interesa.

Muy probablemente ya se ha anticipado la similitud entre ambos planteamientos, pero es importante hacerla *explícita* ya que así podremos ver, no únicamente cómo es que la filosofía reciente puede aportar a la filosofía Antigua y Moderna, sino cómo la actualidad puede verse beneficiada, y re-elaborada desde una perspectiva olvidada. La filosofía contemporánea describe cosas similares a la condición inicial y, sin embargo, no las ve más como algo que deba superarse, algo que nos conduzca a una versión empobrecida y reducida de nosotros mismos. Con ello, nos parece, la filosofía ha perdido la posibilidad de procurar seres humanos que superen esta condición inicial, logrando con ello, ser autónomos, libres, o de cualquier otro modo que les llamemos. Recordemos que el objetivo de este trabajo es recuperar la importancia de las prácticas del autoconocimiento de la Antigüedad y la Modernidad temprana, las cuales servían para lograr una transformación en el sujeto. A dicha transformación, o a algo parecido a ella, puede conducirnos el método que aquí hemos desarrollado, sin embargo, debemos comprender antes que esto, por qué

²²⁶ Por su parte, tal como vimos en la sección última del capítulo 3, los autores que tratan hoy en día el tema del Autoconocimiento tampoco parecen darle lugar a la finalidad que tenía el Autoconocimiento en la época Antigua y en la Modernidad temprana. Como dijimos en dicha sección, la discusión contemporánea se enfoca en determinar si el Autoconocimiento es una actividad privada o no; o bien si se trata de un conocimiento infalible o uno falible, etc.

motivo es deseada tal transformación del sujeto. Vayamos pues a exhibir la equiparación anunciada.

V.1 La problemática epistémica.

En esta sección, recuperaré lo que mencionamos en el capítulo uno al decir que “conocemos mal el mundo”, para comenzar a ver las similitudes que había señalado. Veremos cómo podemos comprender ésta misma situación, pero desde los términos y conceptos tratados en el capítulo 2 acerca de las creencias y la manera en que éstas se comportan.

El problema con esta forma básica del percibir era que nosotros *no* somos “espejos fieles de las cosas” sino que *mezclamos nuestra propia naturaleza con la de ellas*. Guardemos por un momento las intuiciones plasmadas entre estas líneas. Digo las intuiciones, porque me parece que el argumento tiene cierta vaguedad en sus términos: habla sin distinción entre percibir y conocer, y, por otro lado, no explica claramente a qué refiere aquello de “nuestra naturaleza”. Me parece que podemos quedarnos con la idea básica que se plantea, para tratar de profundizar con la ayuda de conceptos más claros y definidos, en aquello que quiere decirnos.

Podemos interpretar la noción de que *mezclamos nuestra propia naturaleza* en nuestro percibir como el darse cuenta de que nuestra percepción se ve alterada por nuestras creencias. Las creencias que tenemos influyen en nuestra percepción. De manera que aquí, “nuestra naturaleza” puede entenderse como “nuestro complejo de creencias adquiridas”.

Una primera manera en la que podría plantearse que nuestro complejo de creencias influye en nuestra percepción es, como veíamos en el capítulo 2, dándonos cuenta de que la consciencia que tenemos sobre lo que percibimos es siempre selectiva. Y con ello, que no abarca el contenido completo y fiel de lo real, sino que la atención consciente se ve restringida a aquellos puntos que son relevantes para nosotros.

Recordemos que el criterio para juzgar relevantes ciertos puntos frente a otros, o al menos, uno de los criterios para esta discriminación, es la coherencia con el resto de nuestras creencias -tendemos a ver, a dar importancia, a dar sentido, a aquello que *confirma* nuestras creencias. El modo en que percibimos, no es un modo fiel de la realidad, sino un modo que selecciona y discrimina los datos que van a ser incorporados.

Las creencias no son algo que tenga lugar *después* de haber recopilado la información, como una especie de interpretación de todo lo que fue percibido. Las creencias, no sólo participan *después* de la percepción, sino que también participan *antes* de ella. Me refiero a que nosotros ya tenemos ciertas creencias, y éstas, al encontrarse presentes en nosotros a manera de disposiciones, nos marcan ciertas pautas sobre lo que vamos a percibir. De esta forma, las creencias no sólo aparecen posteriormente a la recopilación de datos, sino que, intervienen durante la percepción misma.

En segundo lugar, nuestras creencias se proyectan hacia la percepción de eventos futuros y resaltan las marcas que son similares con las de nuestro anterior bagaje. *Nos movemos encontrando patrones similares, que inmediatamente dan sentido y orden a nuestra percepción.* Al respecto de esta situación, podemos ver la siguiente cita de Quine, en su libro *The Web of Belief*: Esencialmente es sólo una cuestión de aprender de la experiencia qué esperar. Todo este aprendizaje procede por similitud, o proyección de rasgos característicos. Todo depende de una tendencia primordial a notar ciertos rasgos, y resaltarlos frente a otros.²²⁷

Este hábito de resaltar los rasgos o patrones que hemos aprendido en experiencias pasadas tiene, desde cierta perspectiva, la ventaja de que no necesitamos revisar cada vez la información disponible para poder encontrar un cierto sentido u orden en ella. Por ello, Quine le llama a esta característica de las creencias, “la virtud del conservadurismo.”²²⁸ Tenemos esta habilidad o hábito de reconocer rasgos pasados, reconocer las similitudes con nuestras formas pasadas de ordenar un evento, y así, ubicar de manera más veloz, aquello que sucede. Esto nos resulta útil, porque nos dispone más rápidamente a actuar o a elaborar un cierto plan de acción. Podemos hacer algo si sabemos ya con qué asunto estamos tratando. Entre más rápido lo sepamos, más rápido entraremos en acción.

Sin embargo, esta característica llega a ser demasiado explotada, como en efecto Quine hace notar: “La pregunta acerca de qué rasgos son proyectables, puede ser también elaborada simplemente como: ¿Qué es lo que cuenta como ‘similar’? Ya que, en cierto respecto, todo es similar a todo.”²²⁹ De esta manera, podemos imaginar cómo es que a pesar de las ventajas del *conservadurismo*, esta habilidad también provoca que dejemos de lado

²²⁷ W.O. Quine, *The Web of Belief*, p55. [La traducción es mía]

²²⁸ *Ibid.*, p.44

²²⁹ *Ibid.*, p.57

otras formas de ordenar o interpretar un evento. De manera que, puede llegar el momento en que no podamos ver las cosas de otro modo distinto del que usualmente disponemos. Proyectamos el contenido de nuestras experiencias pasadas, aquello que podemos ubicar fácilmente. “Nuestro ojo para la proyección es nuestro ojo de la similitud.”²³⁰

Esta es la forma en que “mezclamos nuestra -propia naturaleza-” en la percepción que tenemos de las cosas: mezclando -el entramado de creencias que previamente hemos aceptado- con la información reciente. Las creencias que tenemos, provocan ciertas expectativas y proyecciones en lo que nos espera ver. Estas proyecciones, nacen de nuestras experiencias pasadas. Agregaré, de nuestras experiencias pasadas *fortuitas*.

Estas experiencias pasadas, pueden también entenderse como lo que Spinoza llamó “experiencias vagas”, es decir, experiencias que todavía no se han ordenado de ningún modo *deliberado*, sino que, se han enlazado unas con otras de una forma más bien *azarosa*. La idea de que es el azar el que domina nuestras confusas experiencias, base de todas nuestras creencias y por ello de nuestra percepción de las cosas, se encuentra tanto en Bacon como en Spinoza, como pudimos ver en el primer capítulo.

¿Qué quiero decir con que son experiencias gobernadas por el azar? Algo muy sencillo. Que *A* nació en México, y *B* nació en Azerbaiyán. Este hecho es un hecho totalmente fortuito y azaroso, en el que ni uno ni otro pudo intervenir para decidir. Este hecho fortuito, ha determinado en gran medida el contenido de sus experiencias, igualmente azarasas: *A* nació en cuna de religión católica, *B* en cuna del Islam. Estas experiencias son totalmente fortuitas o azarasas, pero toda su percepción se verá influida por sus creencias y experiencias primarias nacidas de este modo azaroso.²³¹ De manera que, en este sentido, uno no elige del todo qué creencias tuvo originalmente y que fueron determinantes en su percepción de las cosas siguientes.

Sin embargo, alguien más podría apresurarse a decir que “*después* uno cambia”, que no permanece necesariamente con las mismas creencias que cuando se fue niño; y que más tarde, de *adulto*, uno sí decide qué cosas creer y cuáles más bien dejar a un lado. Ante ésta replica, diré que es cierto que uno cambia sus creencias, pero dudaré de que el proceso de este cambio haya sido tan razonado y consciente como quisiéramos pensar que fue, incluso en la gente adulta.

²³⁰ *Ídem.*

En el capítulo 2, traté de mostrar que nosotros no “decidimos” qué cosas creer. *Simplemente creemos aquellas cosas que se nos aparecen como las más probables.* Nadie puede creer en lo que se le aparece como falso. Si algo se me aparece como verdadero, en eso creo y no puedo hacer otra cosa más que creer en eso que se me figura probable. Digo que las cosas se nos “aparecen” probables, porque el que se nos aparezcan así depende de muchos factores que se salen de nuestro control y en los que no tuvimos gran influencia.

Una razón de por qué se nos aparecen probables es el asunto de cómo intervienen nuestros deseos y propósitos en la elaboración de nuestras creencias. Como vimos con Villoro, “porque deseo que la creencia en *q* esté justificada, encuentro las premisas *p* de las que puede inferirse *q*. Mi deseo explica por qué adopto las razones *p* como suficientes.”²³² “Es obvio que lo que *S* desea no es propiamente creer en una proposición sino que esa proposición sea verdadera.”²³³ Así, como quiero que mi proposición sea verdadera, busco la manera de que esté justificada mi creencia y encuentro las premisas y las evidencias necesarias para lograrlo. Una vez que las tengo, la cuestión me parece altamente probable y no puedo más que creer en ello. Sin embargo, esta situación, ya lo he repetido, no es la de una actividad *consciente*. Yo misma, no me doy cuenta de que estoy siendo selectiva, o de que quiero que tal proposición sea verdadera y por ello estoy buscando la información que estoy buscando. Nada de esto es propiamente decisión mía. Es algo que sucede más bien en automático. A mis espaldas.

Por otro lado, una proposición se nos aparece como probable (de manera que la creeremos), porque la información que estoy tomando en cuenta se puede organizar de tal manera que una cierta creencia me aparezca probable. *Si tuviera otra información, tal vez no me aparecería como probable. Pero, con aquella información de la cual dispongo, puedo terminar creyendo en *p*.* Sin embargo, esa información, como hemos visto, está previamente seleccionada y discriminada, y esto, de manera también inconsciente. De este modo *puedo ignorar o desvalorizar la información que, de incluirla, cambiaría mi perspectiva sobre lo que es probable.*²³⁴ Así pues, el proceso que nos conduce a creer algo

²³² L. Villoro, *Creer, saber y conocer*, p. 111.

²³³ *Ibid.*, p. 114

²³⁴ Sobre este asunto de la consciencia selectiva, o de nuestra percepción selectiva, los neuropsicólogos Simons Daniels y Christopher Chabris diseñaron lo que más tarde se conoció como “El experimento del Gorila invisible”, sobre el cual escribieron un libro publicando sus resultados e interpretaciones. El experimento pretende probar que la atención con la que vemos las cosas, es siempre selectiva, y que la

no es un proceso limpio, transparente y sobre todo, no es un proceso del cual tengamos mucho control.

¿No encontramos acaso que un gran número de hombres (por no decir la mayoría) que creen haberse formado juicios correctos acerca de diversos asuntos, y ello por ninguna otra razón sino por no haber pensado jamás de otra manera, y que suponen que juzgaron bien sólo porque nunca cuestionaron ni examinaron sus propias opiniones? Esto es, tanto como pensar que juzgaron correctamente porque en realidad nunca juzgaron. Y sin embargo, entre todos los demás son estos quienes sostienen sus opiniones con mayor obstinación, pues generalmente defienden sus doctrinas más fieras y firmemente quienes menos las examinamos.²³⁵

Creemos pues que nuestros juicios, opiniones creencias, son correctos, sin sospechar la carencia de sustento que puede rodearles. Tenemos pues que, en nuestra percepción, mezclamos el sistema de creencias al cual estamos suscritos, de manera que nuestro entramado de creencias se inmiscuye en el proceso de selección de aquello que vamos a percibir y aquello que vamos a ignorar, así como en la manera en que vamos a ordenar y dar sentido a eso que percibimos. De esta forma, una vez que un cierto sistema de creencias se ha formado en nosotros, vamos buscando patrones similares a los pasados que nos permiten reconocer y dar sentido a las nuevas experiencias.

Ahora bien, ¿qué ocurre al mezclar nuestro entramado de creencias con aquello que percibimos? *Ocurre que no nos damos cuenta de esta mezcla, pues, lo que hacemos es proyectar el contenido de nuestra creencia como parte de la realidad. Asumimos el contenido de nuestras creencias como verdadero. De manera que no distinguimos que esta manera de ver las cosas, tiene que ver, en parte, con nuestras propias creencias.* Esta manera en la que ignoramos de qué forma estamos nosotros afectando lo que vemos o apreciamos, es lo que provoca el modo de vida del padecer, el cual será explicado en la siguiente sección. Nosotros no reconocemos esta participación, **no** reconocemos que el

discriminación se efectúa de acuerdo con lo que andamos buscando. En el experimento, se presenta ante un número de personas, un video que contiene un partido de basquetbol. Se les pide a los espectadores que cuenten, cuantas veces se pasan la pelota los del equipo rojo. Lo importante del video es que, mientras ellos están ocupados, buscando cuántos pases han dado, una persona vestida con un enorme disfraz de gorila, pasa y bailotea entre el partido de basquetbol que los espectadores miran. La mayoría de la gente, no nota el gorila que atraviesa, razón por la cuál, el experimento se llama, “el Gorila invisible”. La idea central es que tus creencias te marcan la tendencia a buscar ciertos rasgos específicos, y que al buscarlos, olvidas o ignoras otros datos que se hallaban ahí mismo presentes, pero a los cuales ignoraste o no diste importancia. (V. Ch. Chabris y D.Simons *El Gorila Invisible, Cap.1 y 2.*)

²³⁵ J.Locke, Ensayo sobre el Entendimiento humano, Libro IV, XVI, 2 y3.

mundo tal como se nos aparece, en cierta medida, no es el mundo nada más, sino el mundo a través de nuestros ojos, los cuales llevan impresa la coloración que pinta nuestra compleja red de creencias.

Ahora bien, esta situación no sería necesariamente un problema si nuestras creencias fueran siempre verdaderas o la mayoría de las veces. Sin embargo, las creencias que sostenemos, con mucha frecuencia son en realidad falsas, o bien, con mucha frecuencia son el resultado de un proceso azaroso, del que no tuvimos parte en su elección. ¿Cuál es el problema en que no hayamos tenido cierto control, que nuestras creencias se hayan formado a partir de un proceso guiado por el azar de las circunstancias y por procesos o sesgos cognitivos que se escapan a mi control? El problema es que nuestras creencias nos disponen a actuar, a sentir y a pensar de ciertas maneras. Y, si aunamos a esto la idea que he defendido de que nosotros no siempre somos conscientes de nuestras creencias, podemos llegar a la misma conclusión que Spinoza defendió en su tiempo: “los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran.”²³⁶

En efecto, si no somos conscientes de nuestras creencias, si nuestras creencias no dependen del todo de nosotros, pero ellas determinan en buena medida lo que sentimos y hacemos, entonces, podemos decir que somos conscientes de nuestras acciones pero no de las disposiciones que nos conducen a ellas.

En cierto sentido, actuamos creyendo que actuamos *libremente*, es decir, simplemente porque así queremos; cuando en realidad, actuamos porque nuestro entramado de creencias nos dispone a ello. *Y tendemos a pensar que somos conscientes de cuáles son nuestras creencias y de que éstas están bien afianzadas en nosotros porque expresan cosas reales.* No sospechamos que nuestra visión del mundo, pueda ser diferente a como es de hecho el mundo, ni sospechamos que las creencias que nos atribuimos tener no sean necesariamente las que efectivamente tenemos.

Por todo lo cual, tomar consciencia de mis creencias, y hacerlas lo menos confusas posible, es decir, lo menos dependientes del azar y de la parcialidad de mi propio sistema, logrará que la acción consecuente a mis creencias sea lo más “mía” posible, es decir, que dependa lo más que se pueda de mí. Aunque, por supuesto, nunca tendremos de ellas un

²³⁶ B. Spinoza, *Ética*, Libro I, apéndice.

completo control. Es importante aclarar que no estamos defendiendo que, con el conocimiento de nuestras creencias, logremos conocer la Realidad tal cual es, sin sesgo alguno y de manera absoluta. Esto nos parece imposible. Sin embargo, lo que defendemos es que con el conocimiento de nuestras creencias podemos lograr un conocimiento más ajustado a lo real, algo más cercano a los eventos que suceden.

En la sección siguiente, detallaré cuál es el modo de vida que se sigue de este modo de percibir que vengo recordando porque, como indiqué más arriba, de esta manera comprenderemos la motivación que nos impulsará a desear la incómoda práctica del autoconocimiento.

V.2 El modo de vida del padecer.

Es muy importante comprender que toda esta cuestión de las creencias y la manera en que se entremezclan con nuestra percepción de las cosas, o bien, la cuestión de que no elegimos propiamente qué creencias sostener, sino que adoptamos las creencias cuyo contenido se nos aparece como más probable, tiene una importante repercusión en la manera en que vivimos. Esta repercusión, como señalé en la introducción de este capítulo, no fue tomada en cuenta por la epistemología contemporánea. Sin embargo, sólo comprendiendo de qué manera nos afecta en nuestra vida diaria esta forma de percibir, puede movernos la idea de conocernos a nosotros mismos a pesar de las incomodidades que a primera vista nos resulten. Es por ello que en esta sección trataré lo que he venido expresando acerca de la naturaleza de nuestras creencias, pero, desde el punto de vista de sus consecuencias en nuestros modos de vida. Es decir, en nuestros modos de actuar, de relacionarnos con otras personas y en la forma en que nos sentimos en nuestra vida diaria. Para ello, nuevamente recuperaré algunas nociones de Spinoza, que pueden ayudarnos a desarrollar lo que andamos buscando.

Según Deleuze, Spinoza propuso que a cada modo de percibir, le corresponde una forma específica de vivir la vida²³⁷. Al modo de percibir “natural” o irreflexivo anteriormente descrito, le corresponde el modo de vida del “esclavo”, esto es, el modo de vida opuesto a la libertad conseguida por medio de la razón. Deleuze describe el tipo de

²³⁷ V. G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p.293;467-480.

esclavitud de la propuesta de Spinoza, del siguiente modo: “Hay personas que no son para nada esclavos socialmente, pero que viven como esclavos. La esclavitud como modo de vida y no como status social.”²³⁸

Esta idea de que uno puede ser esclavo aunque no lo sea socialmente, es decir aunque no se le considere socialmente como un ser vivo que es valorado por la fuerza de su trabajo y el aporte que éste pueda reportarle a la riqueza material de un particular, no es una idea nueva en Spinoza. La forma más próxima a la que Spinoza detalla estaba ya presente en los estoicos. La idea básica es que, tal como el esclavo no es amo de sus acciones, uno mismo puede encontrarse no siendo “amo” de sus propias acciones a pesar de que nadie esté obligándole a restringir sus posibilidades de acuerdo con sus particulares intereses. La idea que subyace a esta cuestión de “esclavitud” es que uno no nace siendo dueño de sí mismo. Para ser dueño de uno mismo se requiere un largo trabajo de sí sobre sí.

Sin embargo, antes de continuar por este camino, aclararé que no me parece lo más afortunado continuar con la pareja de palabras “esclavo/libre” puesto que me parecen demasiado ambiciosas. Al menos, no podemos continuar con este par de palabras sin haber introducido un matiz en su significado. Lo que quiero decir con ello, es que un ser humano puede ganar *cierta* libertad en su manera de actuar, pensar y sentir, por medio del autoconocimiento, pero no logrará nunca con ello una *completa* libertad, ni un completo control. La razón de esto es que, a un ser humano no sólo lo determina su sistema de creencias, sino que también se ve determinado por una serie de factores políticos, económicos e históricos que, de no ser resueltos, provoca que no tengamos derecho a hablar de libertad como si se tratara de una meta alcanzada.

Me parece importante aclarar, pues, que los objetivos del autoconocimiento no son ni mucho menos tan extensos. Sería un error decir que sólo necesitamos del conocimiento de sí para lograr desafanarnos de *cualquier* cadena. Si defendiera la idea de que el autoconocimiento nos conduce a “La Libertad” (con mayúsculas señalada), pretendería que

²³⁸ *Ibid*, p. 131. Yo, a diferencia de Deleuze, no diría que “hay personas” como si el problema sólo fuera de un grupo aislado y extraño de individuos, sino que *todos* tendemos a tener las fallas de ese modo de percibir. Por ello, es llamado el modo de percibir “natural” porque es del cual partimos todos, y en el cual podemos mantenernos toda la vida si no emprendemos una toma de consciencia muy particular. Esto último si se trata en el libro de Deleuze, pero, lo aclaro porque en la cita, parecería que éste se refiere a “un” sólo grupo particular.

se logra una libertad (¿qué clase de libertad sería?) que, sin embargo, mantiene las relaciones sociales de sujeción totalmente intactas. Tal cosa sería sin duda, una grave ilusión que pretendería conseguir más de lo que realmente se gana. Sin embargo, me parece que esta situación no descarta la propuesta de Spinoza con respecto a la libertad conseguida por medio del conocimiento de uno mismo. Su idea, a mi juicio es muy interesante y válida, pero para que la tomemos en cuenta de manera seria, debemos reajustar las dimensiones y pretensiones a unas menos ambiciosas.

Así, si bien nosotros nos vemos encauzados hacia ciertos esquemas de acción, reacción y hacia ciertos sentimientos, debido a la forma en que nuestra sociedad se ve organizada, también es cierto que somos determinados por un sistema de creencias que llevamos “dentro”, que nos es invisible, y que nos restringe nuestros movimientos de maneras que no sospechamos. Y este es un problema. Nuestras formas de actuar, sentir y pensar, se ven encauzadas a ser de la manera que son debido, *al menos en parte*, a una serie de creencias entrelazadas unas con otras de maneras complejas. Y si bien es sumamente importante que una clase social determinada, se dé cuenta de la manera en que está siendo domeñada por los intereses particulares de un grupo, o bien, por un sistema político y económico; ¿no parecería también de capital importancia darse cuenta cómo es que podemos ser igualmente domeñados por nuestro propio sistema de creencias, el cual tiene por principal ventaja en contra nuestra, ser aquello en lo que más confiamos?

En efecto, ¿quién desconfiaría realmente de su propia visión del mundo? Parece que tenemos una enorme confianza en que las cosas son tal como nos parece que son, puesto que argüimos tener “bien” justificadas y “sólidamente sostenidas” las creencias que conforman nuestra visión del mundo. Traté de mostrar, sin embargo, que esto no es del todo así. Las evidencias que justifican nuestras creencias, frecuentemente, son evidencias recogidas de manera parcial y discriminada. A pesar de ello, no dejaremos de considerarlas como parte de lo real ya que es ésta es la principal característica de la naturaleza de la creencia: proyectar su contenido como parte de lo real²³⁹. Son estas creencias que no expresan de manera fiel lo real las que, en un cierto nivel, son dueñas de nuestro obrar y sentir. Y, cuando no tenemos consciencia de cuáles son las creencias que nos conducen,

²³⁹ V. De esta tesis, Cap.2, secc. III.4

podemos decir que somos algo inconscientes de las causas, o mejor dicho, *disposiciones* de nuestro obrar.

Es justamente éste desconocimiento de las “causas”, en términos de Spinoza, o bien, “disposiciones” como apunta nuestra propuesta y que es algo más suave y menos determinante, lo que hace que nuestras acciones y emociones, sean más bien un *padecer* que un *actuar* en sentido propio. Nosotros no percibimos más que *efectos* no causas, desconocemos las causas. Sólo sabemos del efecto que ellas ocasionan. El “efecto” al que me refiero es aquel que surge cuando mi estructura epistémica, es decir, el entramado de creencias que llevo conmigo a cada momento a manera de disposiciones, al enfrentarse con un cierto evento e interpretarlo de acuerdo con ella, provoca una cierta emoción, una opinión o una gama de posibilidades de acción; esto es, un cierto efecto.

Esto significa que, por ejemplo, en lo que se refiere a las acciones, si bien uno elige hasta cierto punto de qué manera actuar, no elige entre *todas* las posibilidades de actuar que existen en el mundo, sino que elige entre las posibilidades que son viables desde mi perspectiva. Esta perspectiva tiene que ver con ciertas condiciones materiales y externas, pero también tiene que ver con mi sistema de creencias. Esta limitación de mis posibilidades de actuar de acuerdo con el sistema de creencias que tengo, es el efecto del cual hablaba. Lo principal, es que este efecto, no es tanto una “decisión” sino una *consecuencia*, un *resultado*, una *manifestación* o un *derivado* de cierto sistema de creencias.

Podemos ver este mismo efecto y su carácter involuntario en relación con nuestras emociones. Si yo me enojo, este estado no es precisamente el estado que yo quiero, deseo y elijo tener. Más bien *me ocurre* que me enojo, aunque no quiera estar en el enojo. Cabe decir que no todos nos enojamos, ni nos entristecemos, ni nos alegramos por las mismas cosas. Un mismo evento puede ser interpretado de maneras muy diversas de acuerdo a como varíen nuestros sistemas de creencias. De manera que nos sentimos enojados, tristes, o contentos, en gran medida (recordemos, nunca en su totalidad), porque interpretamos la situación como la interpretamos, es decir como un efecto que se sigue de nuestra estructura de creencias.

Cualquier individuo irreflexivo opina que sólo la voluntad actúa; que el hecho de la volición es algo simple, absolutamente dado no derivado de nada, comprensible por sí mismo. El

mismo individuo está convencido de que cuando hace algo, como, por ejemplo, dar un golpe, *él* es quien golpea y ha golpeado porque *quería* golpear [...] le basta con la sensación de la voluntad, no sólo para admitir la causa y el efecto, sino también para comprender que comprende su relación. De esta forma desconoce el mecanismo de ese suceso y de los cientos de trabajos sutiles que han de tener lugar para que surja ese golpe, así como no repara en la incapacidad de la voluntad como tal para realizar la parte más insignificante de ese trabajo. La voluntad es para él una fuerza mágica que actúa: la creencia en la voluntad como causa de efectos, no es otra cosa que la creencia en fuerzas que actúan mágicamente.²⁴⁰

Interpretamos las cosas como lo hacemos, según hayamos tenido ésta experiencia u ésta otra, y hayamos resaltado de entre ellas, éstos rasgos o éstos otros, para ordenarlos de una u otra forma. De manera que las bases desde las cuales partimos para creer lo que creemos, son altamente azarosas e inconscientes. Así, el proceso entero por el cual tenemos tristeza o alegría en un cierto momento, depende muy poco de nosotros puesto que depende de nuestras creencias y éstas, en buena medida, se escapan a nuestro control. La forma en que sentimos y actuamos, depende de toda una forma de ver el mundo, a la cual estamos acostumbrados y que fue formándose de la manera en que lo hizo por una serie de causas y efectos que se nos escapan.

El ejemplo que utilicé en el capítulo 3, tomado del libro *Creer, Saber y Conocer* de Luis Villoro, trataba el caso de la mujer que dice creer en la igualdad de hombres y mujeres, pero que con sus acciones demuestra creer lo contrario. Éste es un perfecto ejemplo para dar cuenta del padecer. Podemos decir ahora, que la mujer *padece* en tanto que su acción es manifestación o efecto de una disposición que ella desconoce tener; disposición, además, que no “decidió” tener en un sentido propio. Incluso, dado que ella no se confiesa a sí misma tener esta creencia, es probable que ella no desearía o no querría sostener esta creencia. Esa creencia que la dispone a actuar de cierta forma, se formó en ella a través de una serie de experiencias fortuitas, de las que no fue muy consciente en la forma en que se fueron enlazando.

Otro ejemplo que puede ilustrarnos la naturaleza del *padecer*, es la cuestión del racismo en México:²⁴¹La sociedad puede condenar el racismo como una conducta inapropiada, inmoral, y totalmente inaceptable para formar una comunidad armónica. Es

²⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 221

²⁴¹ Tomado del trabajo de investigación que elaboraron los psicólogos cognitivos Mamie Phipps Clark y Kenneth B. Clark, y que se expone en el libro *Prejudice and Your Child*.

por ello que muchas familias suelen educar a sus hijos diciéndoles que no deberían ser así porque es una actitud dañina, etc.

Sin embargo, se ha visto que en las mismas familias que pretenden impartir éste entendimiento de las relaciones humanas, a pesar de esta educación y del querer inculcar un cierto tipo de conductas, los niños llegan a tener numerosas actitudes, opiniones y acciones que delatan que son racistas. Esto se debe a que, a pesar de la educación que se les da, sucede que los niños al verse involucrados en ciertas experiencias o en ciertas prácticas sociales, adquieren ciertas creencias y actitudes contrarias al propósito de educación. Los niños adquieren las creencias no deseadas, de manera *indirecta*: mediante juegos, películas, conversaciones, relaciones sociales, etc.

El resultado es que estos niños tienen la completa negación y rechazo *verbal* a las conductas racistas (si se les pregunta de manera directa), pero por otro lado, presentan conductas, opiniones y actitudes que delatan que tienen ciertas creencias racistas. Yo he defendido en esta tesis que si tu comportamiento y tus emociones delatan ciertas creencias, es porque esas son las creencias que *de hecho* posees y *no que no posees necesariamente, las que dices tener*.

Ahora, la información que estos niños absorbieron, *no fue absorbida con la plena consciencia de que sería estructurada de una manera racista*. Los padres, por supuesto, tampoco permitieron esta situación de una manera consciente y directa, como diciendo “yo quiero que a mi hijo le quede claro que hay una raza superior”. Sin embargo, el hecho es que *estas creencias fueron adquiridas de manera un tanto oculta a la consciencia tanto de niños como de padres, y estas creencias intervienen en el comportamiento de unos y otros*. Así, lo que sucede es que ambos, niños y padres, “padecen”. *Es decir, sufren el efecto de una estructura cognitiva de la que no supieron bien cómo fue que se formó y cómo, una vez formada, les imprime ciertas conductas, emociones y opiniones, que les hacen vivir de cierta manera*. Esa manera de sentir, de pensar o de actuar, *no es propia, ni libre, ni es decidida y optada porque ellos así lo quisieron, sólo fueron dándose una serie de causas y efectos que les condujeron a ello; esto significa padecer*.

El padecer es un modo de vida que se sigue, como hemos visto, de 1) la inconsciencia de nuestras creencias (las que poseemos realmente); 2) la percepción que tenemos de las cosas, la cual viene teñida por nuestras creencias; 3) la forma azarosa, indirecta e inconsciente en que éstas se forman, o bien, los sesgos cognitivos desde los cuales se

procesa la información que forma el contenido de nuestras creencias, y; 4) la manera en que estas creencias nos conducen a actuar, sentir y opinar del modo en que lo hacemos.

Así, yo desconozco por qué me siento como me siento, o por qué actúo como actúo, en tanto desconozco las creencias que tengo y en tanto no decido cuáles creencias voy a sostener y cuáles dejaré a un lado. Desconocer las causas (o disposiciones) de mi obrar, ser inconsciente de ellas, es la forma del *padecer*. Mi forma de ser (actuar, pensar y sentir) es padecida, es decir, es simplemente recibida como uno puede recibir la lluvia del día en la cual uno no tuvo la decisión de que cayera de la forma específica en que cayó: como una suave llovizna o como un doloroso granizo. No puedo decidir el modo; el modo en que me voy a sentir ante esta situación, *simplemente me sucede*. Y cuando me sucede, reacciono a esa forma no elegida en que mi estado de ánimo se ha puesto. *Reacciono*, no acciono. Esto significa que sólo me queda recibir esta forma y ver qué hacer con ella. Pero, ¿yo elegí que ese evento determinado se interprete como un evento triste? No. sólo me queda padecer.

Lo mismo sucede con la alegría. El padecer no se limita a las cuestiones tristes, ni a las acciones negativas. Sucede también con las cosas que nos causan alegría. El que se envanece, (que es una forma de alegría, una manera de encontrar placer), de que le digan que es un hombre de poder, siente alegría cuando escucha esto. *Y esta alegría está relacionada con la forma en la que esa persona concibe el mundo*: la forma en que concibe lo que él es, lo que son las otras personas, lo que hay que valorar, etc.

Esa persona, no *decide* sentirse así o comportarse de la manera en que lo hace cuando le hacen ese comentario. Esa persona, sin embargo, *reaccionará* a ese evento: hará cosas para que otras personas le digan lo mismo, se sentirá confiado de sí mismo, y una serie de posibilidades similares. Sin embargo, esta forma de comportarse es una reacción en cadena, que no fue en sus orígenes, una forma decidida, sopesada y con plena consciencia. Esta persona de la que hablábamos, ignora la complejidad de creencias que hay detrás de su envanecimiento y las consideraciones y acciones que éste ha desatado. Las vive *padeciéndolas*, siendo receptivo/a. Sólo le queda recibirlas y hacer algo con ellas.

Hay filósofos, por ejemplo Spinoza o los Estoicos, que pensaron que esto no tenía porqué ser siempre así. Pensaron que uno podía hacer algo para dejar de simplemente *recibir*, y así, tomar un papel participativo y activo. Esto es lo que revisaremos en la siguiente sección.

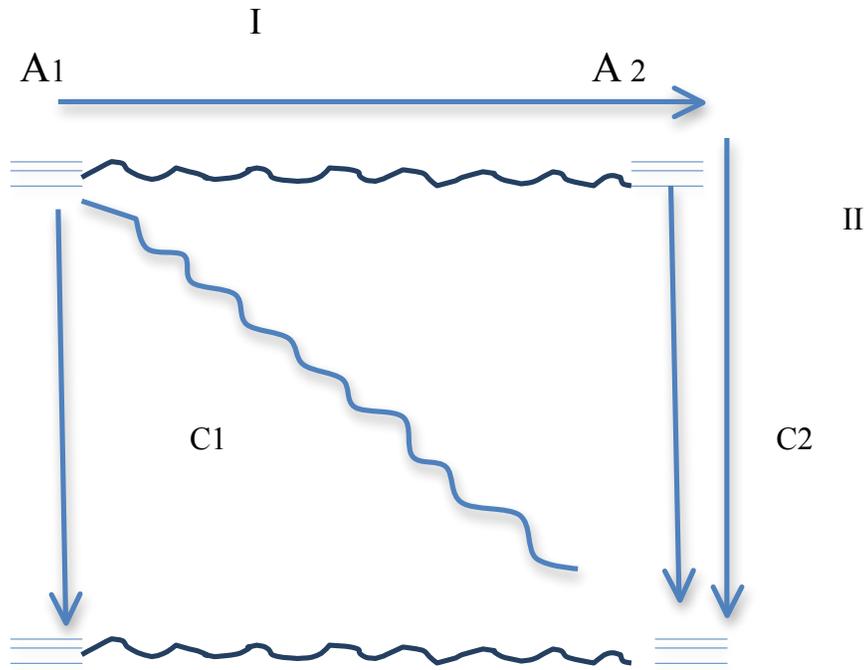
V.3 El modo de vida *activo*

La finalidad del autoconocimiento es buscar otra forma de vida, otra manera de vivir que no sea la de “recibir un efecto” del cual se desconoce cómo o por qué ha ocurrido. Una forma de vivir, de la cual nos hayamos apropiado, que sea más consciente, más controlada (menos azarosa) y menos marcada por las tendencias y patrones de nuestro sistema de creencias. La finalidad del autoconocimiento que queremos rescatar, es la que tiene por objetivo la transformación del individuo, es decir, la superación de la *condición inicial*. Entenderemos por tal transformación, la modificación de nuestros modos de actuar, sentir y pensar. El método que hemos desarrollado en este trabajo, pretende cumplir con tal objetivo. ¿Cómo puede este método producir tal transformación en nuestro modo de ser?

Esto puede suceder debido a que, como hemos visto, las creencias que el método examina, se manifiestan a manera de acciones, emociones y opiniones. El cambio en el contenido de nuestras creencias, producido mediante el método ofrecido, tiene por consecuencia lograr una transformación de nuestro modo de ser. El siguiente diagrama de S. Kodish y B. Kodish puede ayudarnos a comprender cómo es que esto puede suceder.

A1 representa nuestras actuales, quizá inadecuadas, asunciones o premisas. C1 representa las consecuencias, o conclusiones, actitudes, comportamientos, etc. que resultan de A1. A2 representa un diferente, tal vez más adecuado, grupo de asunciones, con c2 como sus consecuencias resultantes. Las líneas onduladas representan la inconsistencia y subsecuente dificultad y frustración al tratar de obtener resultados más apropiados de C2, sin revisar las anteriores premisas o asunciones. Podemos tener nuevas, más adecuadas conclusiones, actitudes, comportamientos, revisando primero las viejas creencias y contenidos asumidos. (flecha 1) y después, de seguirán, las nuevas conclusiones. (flecha 2).²⁴²

²⁴²S. Kodish y B.Kodish, *Drive yourselvesane. Using the uncommon sense of general semantics.* p.34



Transmito este esquema porque transfiere perfectamente la idea que quiero comunicar. Si tenemos ciertas actitudes, comportamientos, emociones, conclusiones o valores que deseamos cambiar, debemos examinar y modificar las premisas de las cuales partimos, las creencias que nos disponen a todas estas consecuencias. Es muy frecuente que cuando uno desea cambiar algo de sí mismo, quiera pasar (de acuerdo con el esquema) de C1 a C2, sin haber realizado ningún cambio en A1. Uno fácilmente se dice a sí mismo, “no debo enojarme, la próxima vez que ocurra algo similar, no lo haré”. O bien, “no debo hacer esto, la próxima vez actuaré más bien de esta otra forma”. Con lo cual, pretendería cambiar la acción sin haber revisado lo que la motiva. Con frecuencia, esta estrategia no dura mucho tiempo, ya que al no cambiar lo que da origen a los comportamientos, éstos, en un momento posterior, vuelven a aparecer.

Esto se debe a que, según la perspectiva que aquí hemos defendido, las creencias son disposiciones que permanecen en nuestra estructura cognitiva *hasta que dejemos de estar*

convencidos de su verdad. Esto significa que si cambiamos los consecuentes sin antes haber cambiado los antecedentes, estaremos *reprimiendo* los efectos que naturalmente se desprenden de nuestra visión de las cosas, obligamos a ello siendo *coercitivos* con nosotros mismos. Sin haber comprendido nada, nos obligamos a obedecer una nueva forma de acción propuesta. “¿Cómo entienden ustedes una ley cuando no comprenden nada? Como una orden.”²⁴³ Usualmente, nos ordenamos hacer esto o lo otro, para cambiar una forma de ser.

Mi parecer es que esta estrategia es errónea ya que *reprime e inhibe, sin haber resuelto la situación*. Misma que persiste por debajo de una gran disciplina. Hay que cambiar los hábitos, por supuesto, pero no hay que olvidar cambiar las concepciones que les dan origen.

Creo que esta estrategia que ahora critico, se asemeja en algunos aspectos a la *autonomía kantiana*. Kant había planteado que la *autonomía* podía lograrse cuando el principio que guía nuestros actos es un principio universal y necesario dictado por la Razón Práctica, y no cuando nos vemos a obligados a actuar por la influencia de un tercero o por la influencia de nuestras propias inclinaciones. De esta manera, el ser humano autónomo debía actuar conforme al deber (un enunciado formal universal, que cualquier ser racional pudiera cumplir sin contradicción).

Para actuar conforme al deber había que *obligarnos* a seguir los principios de la razón universal, y esto implicaba frecuentemente ir en contra de las inclinaciones particulares que nos quisieran desviar de este cometido. Así, afirmaba Kant, entre más difícil nos sea cumplir la ley moral, más podemos estar seguros de ir por buen camino, acercándonos a la libertad (que es autonomía). De esta forma, para Kant, el camino de la felicidad se aleja del de la moral al ser éste último un camino represivo con respecto a mis inclinaciones y determinaciones empíricas, (en una visión de la felicidad como el cumplimiento o satisfacción de mis inclinaciones naturales.) La felicidad y la moral, son aspectos que no congenian muy bien en la filosofía de Kant.

La razón de Kant de separar el deber de nuestras inclinaciones y sentimientos de placer, es que si se encontraran unidos diríamos que al efectuar el deber obtenemos un cierto sentimiento de placer, o bien, que cierta inclinación bondadosa nos conduce al deber.

²⁴³ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 196

En uno y otro caso, parece que la acción del deber está ligada causalmente a un sentimiento o inclinación innatas que nos conducen a ciertas acciones bondadosas, con lo cual, no podríamos hablar propiamente de autonomía puesto que lo que determina nuestra acción es la causalidad natural. Sucede pues, que actuar conforme al deber puede llegar a ser, incluso, doloroso.

“Podemos comprender *a priori* que la ley moral, como fundamento determinante de la voluntad, por dañar a todas nuestras inclinaciones, debe producir un sentimiento que puede llamarse dolor”.²⁴⁴ De esta manera, la estrategia de cambiar nuestro comportamiento ajustándonos al deber, tiene el inconveniente de que algunas veces nos producirá dolor o inconveniencia por ir en contra de nuestras inclinaciones egoístas. Lo cual puede devenir en lo que decía anteriormente, que a la larga resulte cansado y desistamos de la empresa.

La propuesta de Kant, además de que supone que nosotros somos por un lado *fenómenos* (seres sometidos a las leyes empíricas); y por otro somos *noúmenos* (seres independientes a las leyes empíricas, asunto que me parece bastante discutible) determinados, por tanto, por nuestra sola Razón y sus dictados; la propuesta de Kant, decía, además de los supuestos cuestionables que conlleva, resulta una propuesta que *no logra una transformación en el sujeto. El sujeto continúa con su misma visión del mundo, y por tanto con las emociones, acciones y evaluaciones que manifiestan esa visión del mundo.* Los cambios que se han producido, son meramente externos, consisten en cambiar de las consecuencias “naturales” a las consecuencias “debidas” mediante una imposición por parte de nuestra sola voluntad, sin contaminación de ningún móvil empírico (según Kant). Y esto mediante un choque entre lo que mi estructura anterior naturalmente derivaba, y lo que esa misma estructura anterior considera que debo efectuar.

Considero que la estrategia puede ser distinta. Podemos por un lado, evitarnos este choque. Y por otro, buscar una estrategia que *sí* implique una *transformación* real del modo de ser del sujeto y no un mero acoplamiento a lo que los patrones generales dictan, sin haber cambiado nada de nuestra forma de ser. Pienso, de acuerdo con los términos mencionados más arriba de Deleuze, que podemos *comprender* en vez de *obedecer*, y que el cambio producido por ésta vía, en comparación con la vía del deber, es un cambio más duradero, que transforma al sujeto.

²⁴⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 86.

Para ilustrar esta diferencia entre una estrategia y otra, recuperaré el ejemplo mencionado en secciones anteriores, acerca del racismo. La estrategia de la moral y el deber, consideraría que para cambiar una serie de comportamientos racistas, necesita que un individuo se obligue a cumplir con un principio universal aplicable para todo ser racional, sin importar cuánto se resista. Su acción sería el producto de una obligación moral dictada por su propio razonamiento acerca de lo que sucedería si todo ser racional llevara a cabo una acción como la que él pretende. Su acción tendría lugar porque la conclusión racional a la que se ha llegado, dice que sería contradictorio que todos nos comportáramos de esa manera.

El individuo en cuestión, *no tuvo que haber modificado sus creencias* acerca de las diferencias entre los seres humanos, la estructura jerárquica que coloca a cada uno en una distancia con respecto a otro, o bien, sus creencias acerca de los criterios para distinguir lo superior de lo inferior, lo bueno de lo malo, etc. El individuo se constriñe a sí mismo a obedecer, *sin necesidad de haber comprendido o transformado nada*. La estrategia del cambio de visión, o bien del cambio de nuestro complejo de creencias, no necesita de esta *obligación moral*.

Una persona puede cambiar las creencias anteriormente mencionadas de tal modo que las conductas y sentimientos racistas que se derivaban de ellas, se vuelvan algo caduco y sin sentido de ser efectuado. *No hay necesidad de obligarse a nada, porque a uno mismo ya no le interesa actuar de esa forma*. La visión del mundo de ese sujeto ha cambiado radicalmente, las diferencias y criterio que antes le hacían establecer tajantes diferencias, hoy en día, simplemente no existen. Y al no existir la estructura de creencias anterior, la conducta tampoco marca ninguna diferencia. En el método que proponemos, no se necesita de un esfuerzo por reprimir ninguna inclinación a actuar de cierta forma, ya que ésta sencillamente no tiene lugar.

Esto se debe a que, cuando cambiamos nuestro mapa de creencias no sólo cambian nuestras acciones, emociones y formas de evaluar una situación, sino que también cambia nuestra forma de *valorar*, y con ello nuestras actitudes hacia las personas y los objetos. Luis Villoro, en su libro *El Poder y el Valor*, dice lo siguiente al respecto de las relaciones entre la creencia y la forma en que valoramos algo.

Podemos entender por ‘valor’ las características por las que un objeto o situación es término de una actitud favorable. ‘Actitud’ [...] se refiere a una disposición adquirida que se distingue de otras disposiciones por su ‘dirección’ favorable o desfavorable hacia un objeto o situación objetiva. Lo que la caracteriza es pues su carga afectiva hacia algo. [...]En toda actitud podemos distinguir el aspecto cognitivo (creencia) del afectivo y valorativo. El primero puede darse sin el segundo, éste, en cambio, no existe sin el primero.²⁴⁵

Así, la transformación de un mapa de creencias o de una buena parte de él, tiene por consecuencia un cambio en la carga afectiva (favorable o desfavorable) con la que nos vemos inclinados hacia una cierta situación. No tenemos el mismo afecto hacia una misma cosa una vez que lo comprendemos de una forma distinta. Con ello, cuando logramos un cambio en nuestras creencias, no provocamos el choque constante que había entre una disciplina que pretendemos mantener y ciertas actitudes desfavorables hacia la situación en la que el deber nos compromete.

El comportamiento cambia en concordancia con el cambio en la forma de “ordenar” el mundo, o mejor dicho, nuestra visión del mundo. “Siento una atracción hacia algo porque es hermoso o placentero, pero, en verdad, sólo me atrae porque creo que posee ciertas propiedades a las que dirijo mi inclinación positiva; la actitud favorable hacia el objeto no se daría sin esa creencia.”²⁴⁶ La atracción que siento hacia algo, atracción con la que puede estar luchando mi sentido del deber moral, no necesita embarcarse en una guerra contra mis principios de Razón, puesto que no recurriré a una táctica de enfrentamiento directo. Más bien, lograré la victoria por medio de una guerra menos ruidosa. Se parecerá, más bien, a una táctica de silenciosos infiltrados en el sistema que se quiere transformar, de manera que vayan debilitándolo, introduciendo confusión y descrédito dentro del mismo funcionamiento del sistema al que se dirige el ataque.

Es así como el conocimiento de sí, logra transformar al sujeto. El sujeto modifica su manera de actuar, de sentir, de apreciar, de concluir, o de evaluar, porque su visión del mundo, su complejo mapas de creencias ha sido reconocido y apropiado por la consciencia. Y ha podido, de esta manera, ser un tanto más controlado por el sujeto. El sujeto deja ya de padecer puesto que no se ve conducido de un lado a otro sin ningún tipo de dirección. Esto

²⁴⁵L. Villoro, *El Poder y el Valor*, p. 13-14

²⁴⁶*Ibid*, p. 14

ya no sucede porque ha reconocido en sí mismo una serie de creencias que antes no aceptaba que tenía, o bien, que simplemente ignoraba tener.

Ahora que el sujeto ya tiene consciencia de sus creencias, ya sabe qué es lo que éstas “andan buscando”, es decir, ya sabe cuáles son las preguntas que ellas lanzan para poder rastrear los elementos que a ellas convienen, esto es, los elementos que las confirman. Ahora que ya sabe esto, puede evitar el sesgo y dominio que esta selección le impone, y hacer de su selección un proceso más consciente. De manera que el proceso que antes sucedía a sus espaldas, dirigiendo sus actos y sus estados de ánimo, puede ahora ser revertido y conducido de manera *deliberada*. La transformación del mapa de creencias, transforma a su vez las relaciones del sujeto con su mundo. Esto sucede porque el sujeto simplemente ya no es el mismo.

V. 4 Conclusiones Finales.

El objetivo de este trabajo era recuperar la comprensión y valoración que la filosofía le dio al Autoconocimiento en la época Antigua y en la Modernidad Temprana. El Autoconocimiento, en aquellos tiempos, fue entendido y practicado desde distintas perspectivas y escuelas. Sin embargo, según el estudio de Foucault que revisamos en la introducción, podíamos englobar a todas esas variaciones filosóficas en una misma noción común a todas ellas. Esta noción común que permeaba a través de todas las divergencias y particularidades, consistía en un mismo entendimiento de las relaciones entre el sujeto, la verdad y el conocimiento. Dichas relaciones se comprendían de la siguiente manera.

El sujeto, tal como es, es decir, en un primer momento ajeno a toda reflexión, o sea, en su modo inmediato y primario de ser, esto es, en su *condición inicial*, no es capaz de verdad. No puede adquirir verdad, su condición no le permite acceder a ella. Sin embargo, si bien este sujeto *tal cual es*, no puede acceder a la verdad, *sí puede en cambio ocuparse de sí de cierto modo que logre adquirir conocimiento* de la verdad. Pero, entonces, *el sujeto debe hacer algo con respecto así*, no puede quedarse en la misma condición inicial, algo debe cambiar en él para poder acceder al conocimiento. Y, una vez que ha adquirido éste, una vez que se ha ocupado de sí mismo y ha logrado obtener *un conocimiento*, *el sujeto se*

transforma, ya no es el mismo. El conocimiento o la verdad tienen un cierto poder en el individuo que le transfigura por completo; simplemente, ya no es el que era.

Cada escuela tenía una propuesta diferente al respecto de cómo ocuparse de sí; cada una proponía técnicas distintas, a veces similares, con respecto a la manera en que un sujeto podía hacer algo con respecto a sí que le permitiera acceder al conocimiento, y con ello a la transformación de su ser. Esta intención de transformar el ser de un sujeto, se debía a que se ubicaban las consecuencias negativas, tanto para el saber como para el modo de vivir cotidiano, propias de esa condición inicial. Las formas de ocuparse de sí, o conocerse a sí mismo, variaban de acuerdo con cada escuela pero conservaban, sin embargo, la idea fundamental de superar una condición inicial que no permitía el acceso a la verdad y que tenía ciertas consecuencias en el modo de vida que se querían superar, todas ellas apuntaban pues, hacia una transformación del individuo a través de la ocupación de sí. El corazón de la filosofía se encontraba en dirigir al individuo hacia dicha transformación. Con dicha transformación el individuo lograba la libertad, la felicidad, la realización plena de sus potencialidades, o alguna otra forma de entender la superación del individuo con respeto a su condición inicial.

Tal comprensión del conocimiento de sí, o en términos de Foucault de ocupación de sí, pasó a ser justamente su opuesta, aproximadamente a partir del desarrollo pleno de la Modernidad. En esta nueva perspectiva, el sujeto, tal como es, en su condición inicial, sin haber realizado nada en su estructura interna, puede acceder a la verdad; pero, en cambio, la verdad, ya no tiene poder sobre él, ya no lo transforma. Mi intención era recuperar la idea anterior a este cambio. Recuperar la idea fundamental que enlazaba a las distintas escuelas y periodos en una misma comprensión de las relaciones entre la verdad, el sujeto y el conocimiento, y en una finalidad común: la transformación del sujeto a través de la filosofía. La filosofía tenía un impacto directo en el individuo que se introducía en sus prácticas.

Hoy en día, nosotros pensamos, dicho impacto se haya en buena medida perdido. Las teorías filosóficas que se dedican a especular acerca del conocimiento de sí, como vimos en el capítulo tercero, no se ocupan más del autoconocimiento en esta dirección. No logramos ver cómo es que la filosofía, en el modo en que se lleva a cabo actualmente, puede provocar un cambio, una mejoría, o bien, un engrandecimiento en el individuo que la practica. La filosofía, anteriormente, provocaba una distinta manera de apreciar, actuar y considerar las

cosas a las que el individuo estaba acostumbrado antes de la actividad filosófica. Dicho cambio, no era un cambio casual sino totalmente intencional y guiado a través de ciertas técnicas, ejercicios, o prácticas para ocuparse y conocerse a sí.

Nos pareció que la filosofía, al haber perdido este enfoque, perdía una de sus dimensiones y sentidos más importantes, y por ello, deseamos recuperar dicha comprensión del autoconocimiento.

Para ello, nuestra estrategia no fue la de revisar históricamente lo que había dicho cada escuela en el pasado. Pensamos que la táctica de volver a releer los textos y hacer interpretaciones nuevas sobre los autores pasados, no era la única vía posible de lograr nuestro objetivo. Nos pareció que podíamos acercar dos periodos y perspectivas filosóficas muy distintas en tiempo y lugar, mostrando la ayuda mutua que dichos periodos se pudieran otorgar al nutrirse uno al otro; podíamos

No hay ninguna fuente en el documento actual. desarrollar una nueva propuesta que conservara los rasgos esenciales del Autoconocimiento tal como se comprendía en el periodo de la Antigüedad y la Modernidad Temprana, pero que se nutriera de la claridad conceptual que podía otorgar la filosofía contemporánea. Y también, a este respecto, quisimos mostrar cómo es que la filosofía contemporánea podía integrar a sus mismos planteamientos, la comprensión de la condición inicial que deba origen a las prácticas del conocimiento de sí y a su finalidad fundamental.

Lo que hicimos entonces, fue tomar una de las versiones del autoconocimiento o de la ocupación de sí, que conservaran los rasgos esenciales que queríamos recuperar, para partir de su interpretación y lograr el acercamiento deseado entre ambos periodos distintos. Elegimos pues, un ejemplar de entre todas las versiones y variantes del conocimiento de sí, que pudiera permitirnos hacer el desarrollo de una nueva propuesta. Tomamos la interpretación de Bacon y Spinoza con respecto a la condición inicial debido a que ellos enfatizaron el aspecto epistémico que se involucra en el tema, y nosotros encontramos que la filosofía contemporánea puede aportar a la perspectiva anterior, precisamente en el área de la epistemología. Concretamente en el desarrollo de una teoría de la creencia como disposición defendido principalmente por Braithwaite, Ramsey, Price y Villoro.

Teníamos que explicar, antes que hacer cualquier desarrollo, en qué consistía la llamada *condición inicial*, ya que es en ella donde radica el problema al que el autoconocimiento quiere superar y dar solución. Fue a esto a lo que dedicamos el capítulo

primero. Ubicando primero, esta condición inicial en su aspecto epistémico y después en su aspecto existencial.

Como veíamos más arriba, ésta condición inicial consistía en que el sujeto, tal cual es, en modo inmediato de ser, no era capaz de verdad. Esto significaba para Bacon, que el sujeto no podía acceder a la verdad porque el entendimiento de los seres humanos no transmitía de manera fiel lo real ya que siempre alteraba la imagen de las cosas debido a los “ídolos” que nublan su entendimiento. Revisamos entonces, las distintas maneras en que los ídolos se entremezclan en nuestra interpretación de las cosas, y resaltamos que esta mezcla sucede si que nos demos cuenta. Nosotros pensamos estar tratando con las cosas tal cual son, sin ubicar que estamos tratando con las cosas tal como son de acuerdo con nuestro entendimiento y los ídolos que en él deforman la imagen que tenemos de las cosas.

De manera similar, vimos que en Spinoza uno siempre mezclaba su propia naturaleza o su propia constitución en la imagen que tenía de las cosas. De manera que la imagen que tenemos de una cosa dice más de nuestra propia naturaleza que de la naturaleza del objeto. Sin embargo, en la *condición inicial* del hombre que no es otra cosa que el *primer género de conocimiento*, no podemos dar cuenta de esta mezcla, y por ello, al igual que en la filosofía de Bacon, creemos estar tratando con las cosas mismas. En ambos autores, dicha imagen tergiversada de las cosas, se producida por medio de un proceso gobernado por nuestras experiencias azarosas.

También vimos, con Spinoza, que este *primer género de conocimiento* tenía la consecuencia necesaria de conducirnos a un modo de vida específico, que Spinoza llamó el modo de la *esclavitud*. Dicho modo se caracterizaba por el hecho de que nosotros *padecemos* los encuentros con las otras cosas. Ese padecer significaba que nosotros percibimos las cosas a través de el efecto que éstas ocasionan al estar en contacto con nuestra estructura. Dicho efecto, según Spinoza, dice más de nuestra propia naturaleza que de la naturaleza de las cosas, pero nosotros al desconocer las causas de dicho efecto, imaginamos que tratamos con las cosas mismas, y en esto consiste nuestro padecer. En el hecho de que nosotros no nos percatamos de que somos partícipes de la forma en que los objetos nos afectan, y, al no darnos cuenta de esto, las cosas nos afectan de una manera que se escapa a nuestro control. En este modo de vida del *padecer*, nosotros nos limitamos a *recibir* el efecto que una cosa nos ocasiona, sin saber que podemos ser *activos* y no sólo pasivos en dicha interacción. Somos esclavos de la forma en que dicho efecto nos afecta.

Este efecto nos pone alegres o desdichados, sin que nosotros sepamos por qué o podamos hacer algo al respecto, por ello, somos esclavos.

Para solucionar la condición inicial y sus nefastas consecuencias en nuestra existencia, dichos autores, viendo lo problemático del caso, propusieron dos vías, cada uno, desde las cuales el asunto podía ser superado. La primera vía de respuesta, fue la del conocimiento del objeto mediante un cierto método. Tal vía quedó descartada en ambos autores, por motivos distintos que ya no corresponde desarrollar. La segunda vía de respuesta a la problemática condición inicial, consistió en el desarrollo de una propuesta para el Autoconocimiento. De esta segunda vía, destacamos que la versión de Bacon se limitó a hacer una serie de recomendaciones carentes de una metodología que nos dijera cómo llevarlas a cabo. Fue por ello que nos abocamos al estudio de Spinoza con respecto al autoconocimiento.

Recurrimos a la interpretación de Hampshire y Bennett sobre el autoconocimiento en Spinoza, y conservamos su interpretación a lo largo del trabajo, en sus rasgos generales. Dicha interpretación, presentaba numerosas limitantes conceptuales y metodológicas que necesitaban de un estudio más completo de la naturaleza de las creencias y de la forma en que estas podían, por un lado, traerse a la consciencia, y por otro, verse afectadas por un cambio.

Encontramos que dichas limitantes podían beneficiarse de la claridad conceptual que desarrollaron los trabajos más recientes acerca de la naturaleza de la creencia. Así, en el capítulo 2, recurrimos a la definición de la creencia como disposición elaborada primeramente por Braithwaite y posteriormente por Ramsey, Price. Profundizamos en lo que esta versión de la creencia podía ofrecernos y en las ventajas que ella presentaba con respecto a la anterior concepción de la creencia como ocurrencia. Es importante destacar que a cada una de estas dos versiones distintas de la creencia, le sigue una específica forma de entender el conocimiento de sí. Nosotros nos quedamos con una versión que mezclaba los puntos principales de la versión de Price con los de la versión de Villoro. Fue así como nos posicionamos en una versión de las creencias que entendía éstas como una disposición interna al sujeto que se veía determinada por el contenido de las mismas, el cual era asumido como parte de lo real, y que se manifestaba a través de las emociones, las acciones y las opiniones de un individuo.

Vimos también, en el capítulo 2, cómo es que las creencias se relacionan con la Voluntad y con las razones que las sustentan. Todo ello nos permitió en el capítulo 3, elaborar una metodología para el conocimiento de nuestras creencias, entendidas como disposiciones, así como para lograr un cambio en el contenido de las mismas. De esta forma, los rasgos esenciales indicados por el autoconocimiento en la interpretación de Spinoza, podían desarrollar una propuesta metodológica que fuera mejorada en eficacia y viabilidad después de haberse complementado con los conceptos de Villoro y Price.

Nos detuvimos una buena parte del capítulo en señalar las dificultades que se le presentan al método propuesto y la idea que defiende de cuestionar nuestras creencias a través del cuestionamiento de las razones que las sustentan. Fue así como describimos el peligro de hacer este cuestionamiento de manera superficial, y bajo la influencia de lo que llamamos “la actitud sofista”. Nos esforzamos en describir la forma en que dicha actitud nos engaña y nos hace creer que sabemos algo que en realidad no sabemos, así como en señalar que dicha actitud surge con la finalidad de escapar del cuestionamiento que derrumbaría la imagen de nosotros mismos a la que estamos habituados. A este respecto, quisimos brindar alguna solución que nos permitiera evitar dicha actitud y llevar nuestro cuestionamiento a una profundidad tal que permitiera un cambio en el contenido de nuestras creencias. Fue importante para ello, distinguir entre las razones que *de hecho* sostienen nuestras creencias, y las razones *ilegítimas* que sólo pretenden sostenerlas sin ser las que verdaderamente nos convencen.

Además, la propuesta metodológica que elaboramos en el capítulo 3, nos permitió ver una manera en la que podemos contrarrestar la injerencia y el dominio de los sesgos cognitivos que trastornan nuestra visión de las cosas. Con la ayuda de las aportaciones de Kodish y Kodish, sugerimos que podríamos revertir las tendencias naturales que nos marcan los sesgos cognitivos descritos por Travis y Aronson, esforzándonos en buscar las excepciones y contraejemplos que contradicen nuestras creencias, en vez de dejarnos llevar por la inercia de aprehender solamente aquello que confirma nuestras creencias.

Finalizamos el capítulo dando una breve revisión de la manera en que el Autoconocimiento se ha entendido en nuestros días y de la forma en que nuestra propuesta se inserta en dicho contexto. Destacamos las similitudes y diferencias con los modelos principales del conocimiento de sí que tienen más injerencia en el presente. Y

mencionamos que ninguno de estos modelos recupera los rasgos esenciales de la comprensión del Autoconocimiento que queremos rescatar. Sobre todo, estas versiones del conocimiento de sí, no se ocupan de la finalidad que antiguamente tenía el autoconocimiento.

Para recuperar dicha finalidad, nosotros dedicamos el último capítulo. En éste, analizamos que dicha finalidad es valorada cuando se entiende el problema del cual escapa y que le da sentido. Comprendimos dicho planteamiento del problema estaba ausente en la filosofía reciente, pero ubicamos que el desarrollo de la creencia como disposición podría conducirnos a versiones similares de este problema. Quisimos entonces, exhibir dicha similitud recalcando que la filosofía contemporánea no había problematizado sus conceptos y con ello había dejado de ver como nocivo un modo de vida que, de tan familiar, nos pasa ahora desapercibido, así como el empobrecimiento al que éste modo nos reduce.

Señalamos que la finalidad del Autoconocimiento que nosotros queremos recuperar, es decir, la transformación del sujeto que se somete al autoconocimiento, puede ser lograda mediante el método que proponemos. Nos dedicamos, en este capítulo 4, a describir cómo podía lograrse dicha transformación mediante el método que desarrollamos.

Matizamos que la autonomía o libertad lograda mediante este método no eran unas que se dieran en términos absolutos, pero que sí podían ofrecernos una transformación *real* del sujeto. Esto lo señalamos para distinguir nuestra postura de la transformación lograda por medio de una obediencia al deber o alguna otra norma coercitiva. Resaltamos que, en realidad, en la obediencia no hay una transformación real como tal. Esto es, no hay una transformación de la estructura interna del individuo, sólo hay una disciplina que se obliga y se esfuerza por realizar ciertas acciones sin haber comprendido las creencias que le dan lugar y la imparcialidad con que éstas juzgan y conocen lo real. Dijimos que en la obediencia del deber, no es necesario que uno cambie su perspectiva del mundo, y por ello, no es necesario que uno se transforme para adquirir los efectos deseados, esto es, los efectos de una transformación en nuestro modo de ser.

Finalmente podemos decir que, según nuestro parecer, el objetivo de recuperar la visión del Autoconocimiento y su finalidad desarrollados en la Antigüedad y la Modernidad temprana, puede ser recuperado al darnos cuenta de qué manera congenia dicho planteamiento con las perspectivas y desarrollos recientes de la filosofía, concretamente, en materias epistemológicas. Y, no sólo de qué manera congenia, sino de qué manera su

recuperación permite el desarrollo de una nueva propuesta, complementaria para ambos periodos de a filosofía.

Bibliografía:

AMSTRONG, D.M. *Belief, Truth and knowledge*, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1973.

BACON, Francis. *Novum Organum*, 1a ed., Trad. Clemente Fernando Almorí, etud. Y notas Risieri Frondizi. Buenos Aires, Losada, 2003 (Biblioteca de Obras maestras del pensamiento).

BAIN, Alexander. *The emotions and the will*, 2a ed., Gran Bretaña, Longsman Green and co., 1865.

BENNETT, Jonathan. *Un estudio de la ética de Spinoza*, 1ª. ed., trad. Antonio Robles García, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

BRAITHWAITE, R.B. *La naturaleza del creer*, Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 33 (1032-1933), pp.229-259. Reeditado en A.P.Griffiths (comp.), 1974.

CHABRIS, Christopher y Daniel Simons. *El gorila invisible*, 1ª ed., México, Siglo XXI, 2010.

CHISHOLM, Roderick, Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2nd ed., Gran Bretaña, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1977.

COLOMER, Eusebi. *El pensamiento además de Kant a Heidegger*, tomo III, 2a ed., Herder, Barcelona, 2002.

DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. 2a ed., trad. E. López, Madrid, Gredos, 1997.

DESCARTES, René. *Tratado de las pasiones*, trad. y notas de Eugenio Frutos, intr.. Miguel Ángel Granada, Barcelona, RBA editores, 1994.

DRESTKE, FRED, *How do you know you are not a zombie?* En Gertler, Brie (editor) Privileged access Philosophical accounts of self-knowledge, Gran Betaña, Ashgate publishers, 2003.

FESTINGER, Leon. *A theory of cognitive dissonance*, 2a ed., Stanford Univestity Press, 1957.

FOUCAULT, Michael, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el college the France (1981-1982)*. 1ª ed., 3ª reimp.,ed. De Frédéric Gross. Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2001, (Selección de obras de Sociología).

GILLES, Deleuze, *En medio de Spinoza*, 2ª ed. Trad. equipo editorial Cactus. Buenos Aires, Argentina, ed. Cactus, 2003, (serie clases,vol.1).

GERTLER, Brie. (comp.) *Privileged access Philosophical accounts of self-knowledge*, Gran Betaña, Ashgate publishers, 2003.

GERTLER, Brie. Selfknowledge, 2003 [*documento electrónico*] Tomado de Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge/> , última rev. 2008.

GOODMAN, Nelson. *Hecho ficción y pronóstico*.

GRIFFITHS, Phillips. *Conocer y creer*, 2ª.ed., trad. Francisco Cavacheo, España, Fondo de Cultura Económica, 1974.

HAMPSHIRE, Stuart. *Spinoza*, 1ª ed. Londres, Pelikan Books, 1962.

HEIDDEGER, Martin. *El ser y tiempo*, 2ª ed. rev., trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, tomo I 2ª ed.,México, Ed. Guernika, 2001.

HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*. 2ª ed., trad. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Ediciones Castilla, (Biblioteca Revista de Occidente).

JAMES, William. *La voluntad de creer*, 1ªed., trad. Ramón Vilà Vernis, Barcelona, Marbot ediciones, 2009.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. estudio y notas Dulce María Granja Castro, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2ª ed. Trad. y notas W.R. Sorley. México, Porrúa, 2005. (sepan cuantos...703).

LEAR, Jonathan, *The socratic method and Psychoanalysis*. En Blackwell, Susan. “A companion to Socrates”, 1ª ed., UK, Blackwell publishing, 2006.

NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 1ª ed. trad. y notas Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1997, (Biblioteca Nueva).

NIETZSCHE, Friedrich, *La Ciencia Jovial. (La Gaya Scienza)*. 2ª ed., trad. y notas Germán Cano. España, Biblioteca Nueva, 2001.

PRESBY, Susan y Bruce Kodish, *Drive yourself sane. Using the uncommon sense of General Semantics*. 2a ed. rev., prol. Albert Ellis. Pasadena, CA, Extensional Publishing, 2001.

PEIRCE, Charles. "How to make our Ideas clear?", en *Popular Science Monthly*, vol.12, Enero de 1878, pp.286-302

PEIRCE, Charles. "The Fixation of Belief", en *Popular Science Monthly*, vol.12, noviembre de 1877, pp. 1-15.

PRICE, H.H., *Belief*, 2a ed., Nueva York, Allen and unwin, 1969.

QUINE, Willard. *The web of belief*, New York, Random House, 1970.

QUINE, Wilard. *Desde un punto de vista lógico*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1985., (Colección Zetein 7).

RAMSEY, FRANK. *The foundations of mathematics*, 2a ed., Londres, Kegan Paul, 1931.

RUSSELL, Bertrand. *Mysticism and logic. Knowledge by acquaintance and knowledge by description*. 1a ed., Londres, Allen and unwin, 1921.

SHERMER, Michael, *The believing Brain, How we construct beliefs and reinforce them as truths*, 1a ed. Meryl Sussman. EUA, Times Books, 2011.

SHOEMAKER, Sydney, *On knowing one's own mind*. En Gertler, Brie (editor) *Privileged access Philosophical accounts of self-knowledge*, Gran Betaña, Ashgate publishers, 2003.

SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. 1ª ed. trad. y notas Vidal Peña. Madrid, Alianza ed., 1987, (Humanidades, filosofía).

SPINOZA, Baruch, *Tratado Breve*, 1ª ed., prol. trad. y notas. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990, (clásicos).

SPINOZA, Baruch. *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. 1ª ed. rev., trad. e intr. Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 2006, (Humanidades, filosofía).

SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-político*. 1ª ed. rev., trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2008.

TRAVIS, Carol y Elliot Aronson, *Mistakes were made (but not by me). Why we justify foolish beliefs, bad decisions and hurtful acts*. 1a ed., EUA, Harvest, 2008.

VILLORO, Luis. *Creer, saber y conocer*, 1ª ed., México, Ed. Siglo XXI, 1989.

VILLORO, Luis. *El Poder y el valor. Fundamentos de una ética Política*, 1ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1997.