



## ARTÍCULO

Fermentario N. 7 (2013)  
ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,  
Universidad de la República. [www.fermentario.fhuce.edu.uy](http://www.fermentario.fhuce.edu.uy)

---

### **El conocimiento de nuestras propias creencias.**

Nadia Mariana Villegas López<sup>1</sup>

**Palabras clave:** Autoconocimiento/ Creencia / Transformación.

#### **Abstract.**

De acuerdo con Foucault, en la antigüedad se consideraba que el sujeto, tal cual es, no puede acceder a la verdad sino que necesita hacer una modificación de sí mismo para obtener este acceso. Señala, además, que esta idea central de la filosofía antigua se perdió con la modernidad. Mi propósito, entonces, es recuperarla. Para ello, explicaré esta misma idea pero interpretándola de acuerdo con los términos contemporáneos de la *creencia como disposición*, aunque la filosofía contemporánea no haya desarrollado esa interpretación de los mismos. Defenderé que lo que se interpone al acceso a la verdad son nuestras propias creencias

---

<sup>1</sup> Licenciada en Filosofía, graduada en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) con mención honorífica. Correo electrónico: [nadia.villegas.lopez@gmail.com](mailto:nadia.villegas.lopez@gmail.com)

inadvertidas, que entenderemos en analogía con los mapas antiguos que guiaban nuestro obrar a pesar de los huecos y fantasías que señalaban como reales. Argumentaré que el cuestionamiento, conocimiento, y puesta a prueba de nuestras creencia tiene igualmente un efecto transformador. Ofreceré nuevas posibilidades de cómo llevar esto a cabo.

**Key Words: Selfknowledge/ Belief/ transformation**

According to Foucault, in the antiquity it was considered that the subject, just the way it is, simply can't get access to truth. The truth is only possible to be obtained after a necessary process of modifying oneself. It also says, that this central idea of Antique philosophy was invariably lost with modernity. My aim, then, is to recover it. In order to that, I'll explain this same idea but interpreting it according to the contemporanean terms of *belief as a disposition*, even though the contemporanean philosophy hasn't developed that interpretation. I'll defend that what is opposing to the access of truth are our own inadvertized beliefs that we shall understad in analogy with Antique maps that guided accions although its many fantasies and empty spaces. I'll argue that the questioning, knowledge, and testing, of our beliefs has equally a modifying effect. I'll offer new possibilities to understand how to do this.

En el presente trabajo explicaré la idea central de la filosofía antigua según Foucault (2001), (que consistía en que el sujeto, tal cual es, no puede acceder a la verdad, pero que ésta puede desatar una transformación de su modo de vida), pero de acuerdo con los términos contemporáneos de la creencia como disposición. Defenderé que lo que se interpone el acceso a la verdad es lo que se conoce hoy bajo la definición de la creencia como una *disposición*, esto es, nuestras propias creencias inadvertidas, aquellas que no nos confesamos tener (Villoro, 1989) y que podemos entender en analogía con los mapas antiguos que guiaban el obrar de las personas a pesar de los huecos y fantasías que señalaban como parte de la realidad, (y que sólo posteriormente se reconocían en este carácter parcial e incluso imaginario), (Armstrong, 1973).

La idea de efectuar una explicación que empate los términos contemporáneos con el planteamiento antiguo se debe a que es la edad moderna la que ha caído en desuso de la idea antigua, por ello, mi estrategia será la de encontrar en la misma

terminología moderna, la necesidad de una filosofía que recupere el interés por superar el modo de vida inicial al que todos, necesariamente, nos vemos abocados. De la misma manera que hacemos cuando no esperamos que un joven, sordo a los consejos de los mayores, haga caso de las palabras del viejo y tenga cuidado de lo que éste le señala, sino que sabemos que al joven hay que hablarle en su propio dialecto y hay que hacerle ver desde su propio lenguaje y sus propios intereses que hay algo importante que debe tomar en cuenta, del mismo modo podemos hacer nosotros.

La finalidad de todo esto es recuperar el objetivo esencial de la filosofía antigua argumentando que un conocimiento y un cuestionamiento de nuestras creencias, podría lograr una transformación del sujeto. Creo que la *explicación* que quiero exponer puede beneficiarnos porque nos ayuda a entender *cómo* lograr este conocimiento y cuestionamiento. Podemos conocer nuestras creencias poniendo atención en los diversos modos de manifestarse de las mismas: nuestras acciones, emociones y opiniones (Price, 1969). Y podemos llevar un cuestionamiento serio y profundo de ellas distinguiendo la duda *superficial* de la actitud sofista y el *sincero* cuestionarse de la actitud socrática que se distingue por saber que no se sabe. Ofreceré un criterio para distinguir, en lo que atañe al conocimiento de sí, cuándo realmente se sabe y cuándo no, que será esencial para un cuestionamiento real.

Ahora bien, antes de entrar en los detalles acerca de cómo y por qué conocer nuestras creencias debemos saber que el tratamiento particular de dedicarles nuestra atención y estudio, en el sentido de una forma de autoconocimiento, no viene señalado por la filosofía contemporánea de la cual estamos bebiendo. A pesar de que la idea de que las creencias son disposiciones a actuar como si algo fuera verdadero (Braithwaite, 1974) ya existe desde hace tiempo y ha sido seguida por varios autores, ninguno de ellos nos propone la idea de conocerlas con el propósito de conocerse a sí mismo, ni señala por supuesto, la transformación en nuestra forma de vida que se derivaría de su conocimiento. La filosofía contemporánea que aquí revisaremos describe con detalle la naturaleza del creer y su relación con

nuestro obrar y sentir, sin por ello ubicar lo urgente que es lograr un conocimiento de nuestro mapa de creencias. Y es que la filosofía contemporánea que estamos retomando es heredera de una forma particular de entender el conocimiento y su relación con el sujeto que se ha separado de una perspectiva antigua que entendía la filosofía como una actividad que intervenía directamente en nuestra vida.

Es por ello que problematizar los conceptos que ella misma utiliza, así como sus consecuencias, es dar continuidad al hilo interrumpido de las prácticas filosóficas antiguas que se entretrejan en un mismo objetivo y que fueron estudiadas minuciosamente por la filosofía de Foucault. Comenzaré por revisar este estudio para dejar en claro cómo se entendía antiguamente el conocimiento y cómo se entendió a partir de la modernidad, señalando la consecuente ruptura que hubo entre una perspectiva y otra de la filosofía. Con esto claro, podré explicar el punto de vista antiguo de acuerdo con los términos contemporáneos (no problematizados por los propios autores) de la creencia como disposición. Después señalaré de qué manera estos nuevos términos, interpretados bajo el abandonado enfoque de la antigüedad, pueden contribuir a definir cómo conocer nuestras creencias y cómo ponerlas en cuestión, esto es, a nutrir el método para el autoconocimiento. En la recuperación de este enfoque antiguo trataré de resaltar los motivos que tenemos para conocer nuestras creencias, y que pueden resumirse en el modo limitado de vivir al que nos orillan cuando nos pasan desapercibidas.

### **1. La explicación de la idea central de la antigüedad en los términos de la creencia como disposición.**

Michel Foucault en *La hermenéutica del sujeto* (curso del Collège de France 1981-1982), señala una línea que divide dos periodos distintos, a saber, la edad antigua y la edad moderna, de acuerdo a sus respectivos modos de comprender la filosofía y las condiciones para acceder a la verdad. La idea central es que en la edad antigua se pensaba que el sujeto, tal cual es, esto es, en su condición inicial previa a cualquier proceso, técnica, o actividad filosófica, no podía acceder al conocimiento, y con éste, a la verdad. Para poder tener acceso a la verdad era condición necesaria que el sujeto hiciera un trabajo consigo mismo, una

modificación de su ser o de su modo de vida. “La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste.”(Foucault, 2001: 33) Como resultado de esta modificación, el sujeto, además de acceder a la esperada verdad, lograría una transformación de su modo de sentir, actuar y pensar, es decir, de su forma de vivir. La finalidad de la actividad filosófica consistía en conseguir otra forma de vida que, de acuerdo con el periodo en cuestión, podía llamarse autonomía, libertad, beatitud o felicidad, entre otros nombres inspiradores, que convergían en la transformación del modo de vida del sujeto en cuestión.

En cambio, con la edad moderna, esta perspectiva se vuelca justo hacia el lado opuesto: para acceder a la verdad, el ser del sujeto está fuera de juego, ya no necesita de ningún trabajo sobre sí mismo. El sujeto no necesita ponerse en cuestión. Las condiciones que se requieren para el conocimiento no ponen en duda la estructura misma del sujeto. La consecuencia de esto es que la verdad es estéril en lo que atañe al campo específico de la forma en que vivimos. El sujeto “no encontrará en el conocimiento, como recompensa y como cumplimiento, otra cosa que el camino indefinido del mismo”, (Foucault, 2001: 37). Esto significa que la acumulación progresiva del conocimiento no producirá una alteración deliberada en la vida de quien se introduce en el camino del saber.

Ahora bien, ¿a qué puede referirse el hecho que hemos señalado de que el sujeto debe hacer una modificación en su estructura para acceder al conocimiento? Es decir, ¿por qué podemos decir que, en general, un sujeto tal cual es no puede acceder a la verdad? A grandes rasgos y de manera veloz, hemos dicho que lo que se interpone a este acceso a la verdad consiste en las creencias que poseemos pero que *desconocemos* tener. Ahora, de acuerdo con la breve información que hasta ahora he descrito acerca del creer, lo primero que salta a la vista es un deseo de confrontarse con la sugerencia de que *desconocemos* las *propias* creencias.

Es decir, si alguien se acerca a mí en este momento y me pregunta: -“¿tú crees que llueva el día de hoy?”-, yo, rápidamente echaré un vistazo al cielo, recordaré cuál

fue el clima de ayer, haré una breve introspección para determinar el balance final de mis conjeturas, y trataré de sentir o percibir el lado al que me inclino para responder: -“sí, creo que lloverá”-. Este simplón ejemplo por medio del cual se muestra la confianza que tengo para afirmar que conozco mis propias creencias, es el mismo caso que se expresa en cuestiones algo más complejas como la situación en donde se me pregunta, -“¿tú crees que ese hombre hizo algo malo?”-, o bien, -“¿crees que algunas personas son superiores a otras?.” De este modo, podríamos pensar que lo que estas preguntas y mi rápido atrevimiento a responder parecen mostrar es que estamos en completo dominio y conocimiento acerca de nuestras propias creencias. Quiero argumentar en contra de este pensamiento diciendo que no es más que una ilusión. Esta ilusión se empieza a notar cuando comprendemos la diferencia entre las creencias *como ocurrencias* y la reciente definición de las creencias *como disposiciones*. (Villoro, 1989: 25-42 ).

La creencia *como ocurrencia* se remonta en sus orígenes hasta la filosofía de Descartes (1997), Locke (2005), y Hume (2001). Cuando tratamos a la creencia como una *ocurrencia* estamos suponiendo tres factores principales en ella: 1) la *cualidad* con la que es aprehendida por un sujeto, 2) el hecho de poder identificarla de manera *privada y subjetiva*, 3) que tiene un comienzo y un final definidos, es decir que *ocurre* en un momento específico. El primer punto se refiere a que cuando asumimos que creemos algo, esto se nos hace patente por una cualidad específica que puede ser un cierto sentimiento de *viveza* como en el caso de Hume, o un cierto grado de *asentimiento* como en el caso de Locke, entre otras formas. Asumimos, pues, que “algo debe pasar en el interior de un sujeto cuando cree, y por ende cuando sabe. La creencia sería el componente ‘subjetivo’ de saber. La mejor manera de analizarla no sería entonces examinar lo creído sino el acto de creer.”(Villoro, 1989: 25)

De acuerdo con la teoría de la creencia *como ocurrencia*, este sentimiento o asentimiento que podemos tener frente a alguna proposición puede darnos señal de que creemos algo y ésta señal se reconoce de manera inmediata, privada, interna, y subjetiva, mediante una revisión introspectiva de lo que me ocurre.

Hablamos de un dato “visible” o perceptible de manera inmediata por la conciencia. Como tenemos conciencia de estas cualidades subjetivas, sabemos qué cosas creemos. De este modo se conectan el primero y el segundo puntos arriba señalados: identificamos nuestras creencias porque aquello que creemos se nos aparece a la conciencia con algún distintivo particular como el de un sentimiento, un asentimiento, un grado de confianza o fuerza que acompaña a una representación dada.

En cuanto al tercer punto en la descripción de la creencia *como ocurrencia*, éste quiere decir que, puesto que se tiene un acceso directo *por medio de la conciencia* a éstas cualidades subjetivas, decimos que suceden en un momento preciso. Podemos detectar el momento justo en que me percato de una sensación determinada por medio de la conciencia. Podemos decir, por ejemplo, que ahora mismo asiento a esto o a lo otro. Así, puedo adjudicarme una creencia en el momento mismo en que la estoy sosteniendo.

“Si toda creencia -y todo saber, por ende- fueran sólo datos de la conciencia, durarían un tiempo preciso; serían fechables; podrían localizarse en la corriente del tiempo, antes o después de otros actos; serían ocurrencias, esto es acontecimientos con un inicio y un fin determinados.” (Villoro, 1989: 29)

En cambio, las creencias *como disposiciones*, como podrá anticiparse, difieren de los tres puntos señalados. La razón de esta divergencia es que la creencia *como ocurrencia* no da cuenta de todos los comportamientos que constituyen el hecho de creer algo, ni de todos los tipos de creencias que existen. Es un concepto insuficiente e incompatible con algunas intuiciones. Es incompatible con el hecho de que no todas nuestras creencias se identifican o ocurren en un momento preciso:

“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.’ [...] ‘¿Qué estás haciendo?’ ‘Estoy creyendo en la teoría de la gravitación’ [...] Estas frases no tienen sentido porque creer y saber no son actividades que se ejecuten en un lapso determinado, para luego desaparecer. Saber y creer son ‘potencias’ en sentido aristotélico, que pueden o no actualizarse en la conciencia, en ciertos momentos.” (Villoro, 1989: 28)

Para creer algo *no* necesito que siempre *me esté sucediendo algo* mientras creo. Ahora mismo hay muchas cosas en las que creo (creo, por ejemplo, que los dinosaurios se extinguieron hace millones de años, aunque esto no había aparecido a mi conciencia hasta ahora), pero en las que no había reparado de manera específica por medio de la conciencia y de la cualidad que a ella se presente. Así, de acuerdo con esta nueva versión, creer “no quiere decir que algo me esté pasando mientras creo, sino que, puesto ante determinadas circunstancias, reaccionaré de ciertas maneras.” (Villoro, 1989: 28)

En palabras de Braithwaite, creer que *p* es “tener una disposición a actuar como si *p* fuera verdadera.” (Braithwaite, 1974: 49). Cuando creemos algo, más que tenerlo presente en la conciencia, lo que sucede es que estamos dispuestos a actuar de un modo determinado que delata mi aceptación del contenido de la creencia. “Pero entonces esas creencias no son actos, ni ocurrencias en la conciencia, sino estados de disposición que pueden o no ser conscientes,” (Villoro, 1989: 29). Las creencias *como disposición* permanecen guardadas silenciosamente de manera latente hasta que en varios comportamientos se desatan. De este modo, la creencia como disposición puede dar cuenta de algo que no podía resaltarse con la versión anterior: de las creencias no confesadas por el sujeto que las posee. La versión anterior de la creencia resulta por ello insuficiente, y la nueva versión, en cambio, resulta más completa ya que:

“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 más cosas que no se confiesa a sí misma ni a los demás.” (Villoro, 1989: 34)

De esta forma, las creencias que de hecho poseemos no se reducen al círculo accesible de creencias que *admitimos* tener y que rápidamente, mediante una revisión introspectiva, afirmamos que tenemos por medio de una autoridad que no se ha puesto en duda. Con la interpretación de la creencia como una disposición

puede haber creencias que operan en nosotros *sin* que nos percatemos de ello, pero que se translucen por la serie sistemática de formas de responder ante diversas circunstancias. Formas que no se reducen a acciones sino que se manifiestan también a través de *emociones e inferencias* que hacemos al estar en relación con otras personas, o ciertas circunstancias. (Price, 1969: 294).

En cambio, las creencias *como disposiciones* delimitan la gama de nuestras acciones y respuestas emocionales debido a que su principal característica consiste en *asumir su contenido como parte de lo real*, como un hecho verdadero en el mundo. Si, al escuchar un ruido en la noche, creo que alguien se metió en mi casa para asaltarme, entonces iré a buscar algo con qué defenderme y mi corazón se acelerará por el miedo que sentiré. Puede ser que no exista ladrón alguno, de todos modos, eso no impedirá que yo actué *como si mi creencia fuese verdadera*. Esta idea de que las creencias establecen puntos de referencia es una particular característica con base en la cual podemos hacer una analogía entre las creencias y los mapas que cartografían un territorio, (Armstrong, 1973). Las creencias son como un mapa, esto es, son guías de mi comportamiento porque me dicen *qué es lo que voy a encontrar en el mundo*. Delimitan la serie de expectativas que me hago sobre el mismo. Ahora bien, en esta analogía cabe señalar algunos aspectos que marcó el mismo Armstrong en su libro *Knowledge and Truth*, que nos llevarán a una mejor comprensión del asunto que a nosotros nos compete:

“No debemos pensar del gran mapa [el mapa que contiene la totalidad de nuestras creencias] como aquel que realiza un cartógrafo 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, 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].” (Armstrong, 1973: 82) [La traducción es mía]

La analogía con estos mapas antiguos se debe a tres puntos: (1) a que nuestras creencias funcionan como guías (mapas) que delimitan nuestras acciones y emociones; (2) al entendido de que nuestras creencias también se han formado a través de un proceso sesgado que nos conduce a puntos ciegos (o huecos), que puede devenir en (3) interpretaciones de la realidad que, aunque no hablen de cosas realmente existentes (fantasías), las trataremos *como si* realmente existieran. Todo esto se circunscribe dentro de la definición contemporánea de la creencia como disposición a la que esta versión que hace analogía con los mapas, pertenece. Ahora me dedicaré a ahondar en el hecho de que nuestros mapas-creencia están llenos de huecos, fantasías y espacios en blanco, *para que comprendamos que el sujeto, tal cual es, no puede acceder a la verdad.*

Nuestros mapas-creencias tienen huecos que no nos permiten apreciar ciertas porciones de la realidad que serían importantes para captar el mundo con verdad o de manera más completa. Estos huecos se deben a que las creencias *sesgan los hechos que percibimos y el modo de ordenarlos y darles coherencia.* Esto significa que no todo lo que nos muestra la realidad será percibido. Por el contrario, algunas cosas quedarán olvidadas, ignoradas o desapercibidas, *debido a que no concuerdan con nuestro sistema de creencias previo.* Esto se debe a que sostener información contraria a nuestro sistema de creencias, produce una tensión o malestar que se desea reducir lo más prontamente posible. A esto se le conoce como la *teoría de la disonancia cognitiva*, (Festinger, 1957 ). Esta situación produce que, literalmente, tengamos puntos ciegos, como se explicará en la siguiente cita:

“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 cognitiva es una teoría de los puntos ciegos –acerca de cómo la gente inintencionadamente se ciega a sí misma de tal manera que falla en notar información primordial que debiera hacerles cuestionar sus conducta o sus convicciones.” (Tavris, 2008:42) [*la traducción es mía*]

Ahora bien, ante la afirmación de que nuestras creencias están hechas de una estructura porosa y un tanto endeble, nosotros solemos reaccionar pensando que si bien esto es cierto *en ciertos momentos aislados*, no es la norma usual en la constitución de nuestras creencias. Pensamos que, la mayoría de las veces, las creencias que tenemos se corresponden bien con la realidad y están sólidamente sustentadas en ella. Además, pensamos que estamos muy bien equipados ante cualquier posibilidad de error: imaginamos que si creyéramos en algo que no existe o que resultara finalmente falso, nosotros nos percataríamos de ello en el momento en que viéramos las pruebas que la desmienten o en el momento en que nos encontráramos con que nuestra creencia no se confirma con la realidad. Esto significa que nosotros pensamos que, si estuviéramos errados en lo que atañe a nuestras creencias, la realidad nos mostraría en su debido momento nuestro error, de manera que cambiaríamos nuestra creencia. Expondré que esta forma de pensar no es más que una ilusión, como se comprenderá en la siguiente cita:

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 [a la que accedemos en un tiempo nuevo] 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 obligada a ver la evidencia que contradice nuestras opiniones, buscará la manera de criticarla, distorsionarla o descartarla para poder mantener o incluso reforzar la creencia existente. Esta contorsión mental es llamada 'la tendencia a la confirmación'. (Tavris, 2008: 18) [*la traducción es mía*]

Esta "tendencia a la confirmación" nos lleva a darle atención, validez, y peso, a las evidencias que confirman nuestras creencias previas, así como a desprestigiar, ignorar, pasar por alto, o no darle la suficiente importancia, a la información que se contrapone con nuestras creencias. De manera que la realidad puede, de hecho, estarnos mostrando que hay errores en nuestras creencias y, nosotros, sin embargo, *no percatarnos de ello*. Así, lo que mencionábamos como defensa no nos es necesariamente útil.

De este modo, nuestras creencias están llenas de huecos porque nuestra percepción es siempre selectiva, Además ellas tienden a afirmar “fantasías” porque, antes que buscar refutar nuestras creencias dudosas, buscaremos confirmarlas y, de este modo, confiaremos cada vez más en que llevan verdad. Recordemos que el rasgo característico de la creencia como disposición es actuar como si su contenido fuese verdadero. Efectivamente, creer algo que, al mismo tiempo, asumimos que es falso, es un contrasentido. Decir: -“creo que mamá se quedó en casa, pero sé que no porque ahora mismo la estoy viendo aquí”- es una completa locura por su enorme contradicción. Si creo, lo asumo como verdadero, esto va implícito en mi creencia. Estas creencias sesgadas que, sin embargo, admitimos como reales, explican por qué un sujeto, tal cual es, no puede acceder a la verdad.

Queda aún por mencionar otro factor importante en lo que atañe a la naturaleza del creer. El hecho de que la creencia no se encuentra bajo el poder de la voluntad. Nosotros *no* podemos, sin más, decidir qué creer.

“[...] 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.” (Villoro, 1989: 112)

El puro deseo no basta. Yo desearía creer, por ejemplo, que después de esta vida hay algo más, pero, por más que quiera, no puedo creerlo. Creemos solamente en aquello que nos convence. Ahora, esto no significa que nos veamos convencidos de maneras meramente racionales y lógicas. Siempre nos convencemos de acuerdo con la información que tenemos disponible y, como hemos visto, ésta nos viene dada de manera sesgada. Además, este sesgo no proviene únicamente de nuestras creencias previas, sino de los deseos y metas que en ese momento nos apremian, ya que también éstos pueden enfocarnos a percibir ciertos datos y a ignorar otros.

Sin embargo, no hay que olvidar que por más que podamos manipular nuestra atención para sesgar los datos, la información, las razones y las evidencias, no podemos pasar por alto que debemos tener razones para creer. “Sin razones, no podemos creer.” (Villoro, 1989: ) Tengamos presente que una *condición necesaria* de que exista una creencia, es que tengamos razones a nuestra disposición. Esto nos dará la clave de cómo hacer para desbancar una creencia, esto es, poniendo en cuestión las razones que sostienen dicha creencia.

## **2. El modo de vida que queremos evitar.**

Ahora bien, estas creencias parciales y sesgadas se vinculan, sin embargo, con nuestra forma de vivir dado que, tal como vimos, nuestras creencias-mapa nos disponen a actuar y a sentir de un modo específico *que viene determinado por el contenido de la creencia*. Es por ello que me parece que el conocimiento de nuestras creencias debe enfocarse en las creencias *como disposición* y no en las creencias *como ocurrencia*..

Como vimos, nuestro comportamiento surge de disposiciones que con frecuencia desconocemos, disposiciones que se forman a través de procesos y mecanismos que se nos escapan de las manos. Estas disposiciones limitan nuestro obrar y nuestras emociones orillándonos a vivirlas sin que podamos decidir al respecto de ellas. Detrás de toda acción y emoción hay una compleja red de mapas-creencia que guían nuestros pasos sin que tengamos noticia de cómo lo hacen.

Ahora, desconocer los mecanismos internos que operan en nosotros, y que ejercen su coerción para que se dé un acto que parece gratuito, delata la falta de control que tenemos sobre nosotros mismos. Esta situación es similar a un modo de vida que en la edad antigua se quería evitar, y que, para lograr esquivarlo o superarlo, se necesitaba del conocimiento de uno mismo.

“La sabiduría consistía, al contrario, en no dejarse inducir jamás a un movimiento involuntario por la sollicitación o impulso de un evento exterior. Al contrario habrá que buscar en el centro de sí mismo el punto en el cual

uno se fijará y con respecto al cual se mantendrá inmóvil.” (Foucault, 2001 :205).

En el trabajo presente, tenemos que un evento exterior se presenta y es inmediatamente interpretado o percibido a la luz del sistema de creencias adquirido que nos conduce a determinado movimiento, sistema del cual no tenemos un claro conocimiento de sus partes, ni de las razones para adquirirlo, o de su verdad o falsedad.

Hemos hablado de que nuestras creencias son involuntarias, de que dependen de si algo nos convence o no lo hace y que este convencimiento, a su vez, depende de la información que tengamos a nuestra disposición, la cual viene sesgada. Sesgo que toma como relevante puntos aislados, parciales, e incompletos tales como “así me lo enseñaron mis papás”, “eso es lo que he visto que se hace”, “siempre se habla de eso como algo importante así que debe serlo.” Datos que conducen de manera veloz a tomar algo por real, y a conformar paulatinamente, el punto de vista desde el cual percibimos el mundo. Si las creencias entendidas como disposiciones son involuntarias, el comportamiento que de ellas se sigue también participa de este carácter.

Ahora bien, es importante aclarar que en el planteamiento moderno no se investigan las consecuencias que la problemática epistemológica tenga en el empobrecimiento de nuestras formas de vida. No se ve en ello un problema y por ello no urge realizar una búsqueda de lo que puede llevarnos a superar este modo de vida. En este sentido, resulta útil conectar el punto de vista antiguo con el moderno. El periodo moderno puede darse cuenta que en sus mismos planteamientos se encuentra una problemática que no ha atendido, y sobre el que la filosofía antigua ya tenía hecho un gran avance.

### 3. Conocimiento y cuestionamiento de las creencias.

De acuerdo a la explicación que hicimos empatando el planteamiento antiguo al moderno, nosotros tendríamos que efectuar, primero, un conocimiento de las creencias que nos disponen de modos diversos, y después, un cambio en el mapa de creencias que se posee, para lograr una transformación en el modo de vida. La claridad conceptual que la edad moderna tiene al respecto del tema de la creencia puede beneficiarnos introduciendo algunas sugerencias para contrarrestar los sesgos y parcialidades que nos conducen a un limitado modo de vida. Terminaré este artículo indicando algunas sugerencias que se siguen de lo que ya hemos tratado.

La primera consiste en que tomemos consciencia de las creencias que se nos escapan por las rendijas de lo desapercibido. Lo importante radica en cómo llevar esto a cabo. La misma definición de la creencia como una disposición nos da una pista: las creencias no se presentan de manera *directa* a la conciencia, pero se manifiestan a través de nuestras acciones y emociones cuando nos ponemos en relación con las demás personas o cuando estamos imbuidos en cierta situación. Conocer las propias creencias implicaría *la observación atenta de nuestros modos de reaccionar* cuando nos ponemos en relación con los demás o cuando nos vemos metidos en un problema. El conocimiento de nuestras creencias se daría en el reconocimiento de nuestras prácticas usuales, de nuestras formas de interactuar, de las reacciones emocionales que solemos tener, de lo que solemos opinar de manera silenciosa y reservada al enfrentarnos con ciertos eventos o con ciertas personas; sería un poner atención a nosotros mismos cuando estamos en acción, cuando estamos haciendo un desplante, cuando estamos sintiendo alegría, enojo o desesperación, ya que en todo eso se translucen nuestros mapas de creencias.

La segunda sugerencia viene a propósito de contrarrestar la tendencia a la confirmación de nuestras creencias previas. Para ello, podemos hacer caso del consejo que sugiere Kodish (2001) siguiendo a Popper: “En vez de buscar modos

que prueben nuestras teorías o creencias, podemos buscar la evidencia que pueda contradecirlas. Podemos buscar cisnes negros.” (Kodish, 2001: 43)

Se trataría de ir deliberadamente en contra de la *tendencia usual y automática* que nos lleva hacia ciertos puntos ciegos. Si nuestra atención, de manera inmediata, se desvía de ciertos eventos, nosotros podemos *obligarnos* a ver lo que no solemos ver; a detenernos en otros aspectos o a situarnos en perspectivas poco familiares para cada uno de nosotros.

Se trata pues, en estas dos sugerencias, de tomar consciencia de nuestras creencias y de examinarlas. En la filosofía de Marco Aurelio, según Foucault, el asunto se trataba como una examen de las representaciones:

O sea el flujo, necesariamente inmóvil, variable y cambiante de las representaciones: con respecto a ellas tomar una actitud de vigilancia, una actitud de desconfianza. Y tratar de verificarlas y someterlas a prueba una por una. (Foucault, 2001 : 289)

En el presente trabajo se trata también de vigilar, no ya las representaciones sino nuestras creencias, y sugerimos cómo efectuarlo: por medio de la observación de nuestras acciones y emociones al estar en relación con cierta situación. Se trata también de someterlas a prueba, para lo cual sugerimos buscar aquello que las contradice y no lo que las confirma. Y, por último, hablamos también de verificar que lleven verdad y no sólo una apariencia de verdad, como se verá a continuación.

La tercer sugerencia es algo más compleja y viene a propósito de la forma adecuada de poner en duda nuestras creencias con el propósito de lograr un cambio en las mismas. La complejidad reside en lo siguiente: cuestionar una creencia supone que ya hemos tomado consciencia de la misma, así que, dando por descontado esto, lo más probable es que no nos guste aceptar esta creencia, que nos sea incómoda y que queramos defendernos de su adjudicación reciente. Esto sería lo más probable puesto que si no la teníamos aceptada conscientemente es probable que no nos confesáramos a nosotros mismos tenerla. Por ello, trataremos de rechazar la creencia recién descubierta argumentando que no la tenemos.

Tomemos el siguiente ejemplo de Villoro: “Puedo creer, por ejemplo, que creo en la igualdad entre hombres y mujeres, y demostrar con mi conducta que, en realidad, los creo desiguales.” (Villoro, 1989: 65) Una persona tal, al no querer aceptar que ella realmente no cree que en la igualdad de hombres y mujeres, querrá afirmar la creencia contraria y que le resulta más comfortable de reconocer. Esta persona se dirá a sí misma que ella cree que hombres y mujeres son iguales, y (esto es lo complicado o escandaloso), se ofrecerá razones para demostrarse que cree en ello.

Este despliegue de razones en su defensa, sin embargo, no es el de las razones que *real y sinceramente* le convencen a ella; son las razones que conoce que defenderían un discurso de igualdad en un contexto social, son las razones que “se”<sup>1</sup> deberían tener o aceptar pero de las que ella, particularmente, no se ha apropiado.

Un cuestionamiento superficial se iría con la trampa que ella misma se ha puesto, y se conformaría con ello. Ella se asumiría una experta en el tema de la igualdad, diciéndose las bases de que dispone para este discurso. De este modo, estaría comportándose como hacía el sofista. No dudaría de que sabe lo que dice saber y se soltaría a explicar sobre casi cualquier tema. Es por esto que conviene que adoptemos la actitud de Sócrates frente a este atrevimiento sofista. Sócrates realmente se pregunta qué es la virtud, qué es la justicia, qué es el conocimiento; no lo pregunta porque ya sepa la respuesta de antemano, sino porque realmente tiene duda de lo que significan las cosas que todo mundo da por sentadas y por bien comprendidas. Me refiero a la ironía con la que Sócrates suelta sus preguntas y que J. Lear describe del modo siguiente: “al hacer esas pregunta uno puede significar exactamente lo que uno está diciendo, no lo opuesto.” (Lear, 2006:457).

---

<sup>1</sup> Esto hace referencia, por supuesto, al tema del individuo que no se ha apropiado del conocimiento que se le ha heredado y que recurre a los espurios justificantes del impersonal “se” dice, “se” hace, etc., a los que refiere Heidegger (1971).

Ahora, para desechar las molestas justificaciones sofistas con las que nosotros mismos queremos defender un saber que no tenemos, nos servirá de ayuda acudir al siguiente criterio: si las razones que aducimos tener y que defienden una creencia sospechosa, no se corresponden con aquello que sentimos, opinamos, y hacemos en diversos momentos de nuestros encuentros y relaciones con lo que nos rodea, entonces, no son las razones legítimas, es decir, las razones que realmente poseemos. Son tan sólo las razones que quieren dar la apariencia de que tenemos una creencia que nos gustaría tener para poder conservar una imagen de nosotros mismos que no sea demasiado problemática. Una vez hecha esta distinción, podemos comenzar un cuestionamiento serio y profundo de lo que realmente creemos y de lo que realmente son las cosas.

Se trata aquí de recuperar la *epistrophe* platónica con la ayuda de un criterio que facilite la misma. “La *epistrophe* platónica se caracteriza [...] en primer lugar, en apartarse de las apariencias. Segundo, en retornar a sí constatando la propia ignorancia y decidiéndose justamente a la inquietud de sí, a ocuparse de sí.” (Foucault, 2001: 207)

La sugerencia que ofrezco consiste en comenzar a aclarar una forma de lograr el importante consejo de “constatar la propia ignorancia”. Ésta consiste en ofrecer un criterio para distinguir cómo podemos saber que no sabemos lo que defendemos saber, es decir, lo que ignoramos.

En conclusión, he tratado de exponer que continúa siendo vigente el hecho de que, para acercarnos a una visión del mundo más completa, debemos hacer un trabajo previo sobre nosotros mismos y no sólo una acumulación de conocimiento acerca del mundo externo. Necesitamos hacer un cambio, un conocimiento y un estudio de nuestro propio mapa de creencias, lo que permitirá, a su vez, un cambio en nuestras formas de interactuar, sentir y opinar acerca del mundo que nos rodea. La epistemología, en concreto el estudio de la creencia como disposición, puede

integrarse a una investigación acerca de cómo llevar a cabo los consejos y técnicas sugeridas por las filosofías que buscaban como meta primera, la ocupación de sí.

#### **4. Bibliografía.**

Armstrong, D. (1973) *Belief , Truth and Knowledge*. Cambridge University Press, Gran Bretaña.

Braithwaite, R. (1974) *La Naturaleza del Creer*, *Proceedings of the aristotelian society*, ( 3), 229-259.

Descartes, R. (1997) *Meditaciones Metafísicas*. Gredos, Madrid.

Festinger, L. (1957) *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford Univresity Press, Stanford.

Foucault, M. (2001) *La Hermenéutica del Sujeto*, FCE, Argentina.

Heidegger, M. (1971) *El ser y el tiempo*. FCE, México.

Hume, D. (2001) *Tratado de la naturaleza Humana*. Guernika, México. Locke.

Kodish, (2001) *Drive yourself sane, Using the Uncommoon Sense of Genral Semantics*. Xtensional Publishing, California.

Locke, J. (2005) *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Porrúa, Cd. México.

Price, H. (1969) *Belief*, Nueva York, 1969

Tavris, C. y E. Aronson (2008) *Mistakes were made (but not by me) why we justify foolish beliefs, bad decisions and hurtful acts*, Harvest, EUA.

Villoro, L. (1989) *Creer, Saber y Conocer*. Fondo de Cultura Económica, México.