

¿Qué es una creencia?

What is a Belief?

Antoni DEFEZ I MARTÍN

Resumen

Este artículo se ocupa del problema de cuál pueda ser la naturaleza de la creencia y cuál la mejor explicación de su normatividad. Se analizan diversas teorías que desarrollan el modelo “estado más contenido”, y se presenta como alternativa una concepción de filiación wittgensteiniana que entiende la creencia como acción simbólica y expresiva.

Palabras clave: Creencia, representación, contenido, intencionalidad, normatividad, Wittgenstein.

Abstract

This paper is devoted to the question of the nature of belief, and what the best explanation of its normativity is. Several theories based on the model “state plus content” are analysed, and is presented a wittgensteinianan conception which understands belief as symbolic and expressive action.

Keywords: Belief, Representation, Content, Intencionality, Normativity, Wittgenstein.

Como es conocido, la llamada definición clásica o tripartita del conocimiento afirma que el conocimiento es la creencia verdadera adecuadamente justificada o, si quiere, que el enunciado “*S sabe (o conoce) que p*” debe ser analizado mediante las siguientes tres condiciones: (i) *S cree que p*; (ii) *S tiene una justificación adecuada en favor de la verdad de p*; y (iii) *p es verdadera*. Ahora bien, mientras que la conjunción de estas tres condiciones ha sido contemplada normalmente como necesaria, no ha ocurrido lo mismo con su suficiencia. Y ello porque cuando se intenta precisar la condición (ii), pensada para evitar casos en los que se pudiese acertar por causalidad la verdad de aquello que se cree, nos encontramos con una cuestión interminable y, a veces, intratable¹. Asimismo, la condición de la verdad también ha ocupado la reflexión filosófica y si bien no siempre en relación directa con la definición del conocimiento, al menos lo ha sido como tema propio bajo la forma de la búsqueda de una definición del concepto de verdad o de los criterios que permiten establecer que un enunciado es verdadero. Sin embargo, lo que históricamente ha despertado poco interés o un interés menor, al menos hasta tiempos recientes, ha sido la primera de estas tres condiciones, a saber, el problema de qué sea una creencia o en qué consiste tener una creencia. Pues bien, es de esta cuestión de lo que nos ocuparemos aquí.

1. La creencia como estado más contenido

Seguramente la primera cosa que se nos ocurre es afirmar que la creencia es un estado mental, un estado mental dotado de un contenido representacional y, en su caso, semántico o proposicional y, por tanto, susceptible de ser verdadero o falso; y que además, dada su conexión con otros estados mentales y otros de contenidos proposicionales, es causalmente relevante o eficaz respecto de los deseos, las acciones

¹ Aunque no sea ésta la cuestión que aquí nos ocupará señalemos que Platón, en contra de lo que se ha dicho a veces, habría sido el primero en denunciar la insuficiencia de la definición tripartita del conocimiento, ya que en su opinión el conocimiento (*episteme*) no puede ser simplemente una opinión (*doxa*) verdadera acompañada de una explicación o razón –la creencia verdadera adecuadamente justificada estaría circunscrita al mundo sensible–, sino que se trata de un conocimiento absolutamente necesario que da razón última del por qué de las cosas. Y ello sólo sería posible mediante el concurso de la dialéctica (*dianoia*) y de la intuición intelectual (*noesis*), ya para que haya conocimiento es necesario intuir las formas inteligibles y entender el orden racional en que éstas están estructuradas proviniendo de y remitiendo a la Idea de Bien. (Vid., *Teeteto*, 201a y ss). Asimismo, esta insuficiencia de la definición tripartita fue puesta sobre el tapete filosófico en la década de los 60 del siglo pasado por E.L. Gettier con su “Is Justified True Belief Knowledge?”, artículo que provocó verdaderos ríos de tinta epistémica. (Sobre esta cuestión vid., Defez, A., “De com Aquil·les agafa la tortuga de Gettier: entorn del problema de l’evidència adequada”, en Actes del XI Congrés Valencià de Filosofia, Societat de Filosofia del País Valencià, Valencia, 1996, págs: 61-75).

y otras creencias del sujeto². Ahora bien, y como sugiriera en su día A. Quinon, tal vez la aparente obviedad –aunque sólo sea aparente– de respuestas de este tipo sea precisamente la razón del relativo desinterés que había despertado nuestro interrogante hasta la aparición a mediados del s. XX de la llamada ‘filosofía de la mente’:

² Por ejemplo ésta es la definición que ofrece J. Muñoz en “Creencia”, Muñoz, J. & Velarde, J. (eds.), *Compendio de Epistemología*, Trotta, Madrid, 2000, págs: 160-162.

La distinción entre contenido representacional (no conceptual) y contenido proposicional sería primariamente un intento de capturar las diferencias que habría entre las creencias de seres no lingüísticos, como algunos animales superiores o los bebés, y las creencias de los seres humanos que son lingüísticamente competentes. Así, mientras que en el primer caso podríamos hablar de creencias exitosas o fallidas, en el caso de los humanos hablamos de creencias verdaderas o falsas, ya que sólo de los contenidos proposicionales cabe predicar la verdad o la falsedad. Igualmente sólo de las creencias con un contenido proposicional cabría hablar de normatividad inferencial. Sin embargo, esta distinción también ha servido para afirmar la existencia de contenidos representacionales o intencionales no-conceptuales entre los humanos lingüísticamente competentes. En otras palabras: que no toda la experiencia humana de la realidad sería conceptual y, así, que no todos los estados mentales intencionales tendrían contenidos conceptuales, contenidos que necesariamente involucren conceptos. Así, según F.I. Dretske, hay estados que reflejan información y, no obstante, carecen de contenido conceptual: por ejemplo, los estados de un termostato que representan variaciones de temperatura en el entorno. Igualmente, las teorías computacionales de la mente tienden a considerar que los estados de los sistemas cognitivos de procesamiento de información –por ejemplo, aquellos implicados en la visión o en la toma de decisiones como cruzar una carretera sin ser atropellado– representan para el sistema –el sujeto– el entorno de una manera no conceptual, aunque dichos estados tienen una descripción conceptual matemática. Ahora bien, no sólo se habría postulado la existencia de contenidos no-conceptuales en la esfera de lo que para los sujetos es inconsciente: para G. Evans y C. Peacocke también en las experiencias perceptuales conscientes habría aspectos del mundo para los cuales los sujetos carecen de conceptos: como mostraría el caso de los colores que percibimos conscientemente, la riqueza fenomenológica de nuestra percepción sobrepasa los conceptos que de hecho poseemos. (Vid., Dretske, F.I., *Knowledge and the Flow of Information*, Blackwell, Oxford, 1981; Evans, G., *The Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford, 1982; y Peacocke, C., *A Study of Concepts*, MIT Press, Cambridge-Massachusetts, 1993).

Por supuesto, estas defensas de la existencia de contenidos representacionales o intencionales no-conceptuales están abiertas a críticas muy poderosas. De entrada, y en contra de Dretske y también de las teorías computacionales de la mente, es discutible que un estado sea representacional o intencional sólo por el simple hecho que conllevar información sobre el entorno, incluso cuando esa información varía con variaciones del entorno. Además, en la medida que estas variaciones están sometidas a leyes, serían variaciones expresables causalmente y, en ese sentido, todo aquello que en el universo variase causalmente en relación a alguna otra cosa sería una representación intencional de ésta última. Y eso, sin duda, parece demasiado. Pero no sólo eso: con esta caracterización cercana al concepto peirceano de ‘índice’, ni siquiera parece que sea posible hablar de representaciones incorrectas –toda representación, en tanto que efecto de una causa, sería correcta–, cosa que parece destruir el concepto mismo de representación.

Respecto a la existencia de contenidos no-conceptuales en nuestras experiencias conscientes, siguiendo a J. McDowell, quien a su vez se apoya en W. Sellars, podríamos decir que se trata de una posibilidad que descansa sobre el mito de lo dado, es decir, la idea que en primer lugar la experiencia se nos presenta pura y sin conceptualizar –o al menos ésta sería una posibilidad teórica inteligible–, siendo posteriormente ordenada por nuestros conceptos. Contrariamente a esta presuposición, para

de hecho, la tradición filosófica en general aceptó de manera no problemática que la creencia era un estado interno accesible a la introspección³. Sin embargo, las cosas no tienen por qué ser así, y no está garantizado que tener una creencia sea lo mismo que tener un determinado estado mental, o que lo sea en un sentido relevante, ni siquiera cuando este estado mental es caracterizado como un estado cerebral⁴.

McDowell, todo contenido de la experiencia es conceptual, incluso cuando carecemos, de hecho, de una palabra para categorizar algún aspecto suyo. En ese caso tendríamos una capacidad de reconocimiento o de discriminación, y ésta, según McDowell, ya es totalmente conceptual. Sin embargo, no hace falta ir tan lejos: nuestras capacidades de reconocimiento o de discriminación pueden ser contempladas como meras acciones espontáneas, simbólicas y expresivas que sirven para la aparición y uso de nuestros conceptos, sin necesidad de invocar desde el principio su carácter conceptual (Vid., McDowell, J., *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1994; y Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1997).

En general, podríamos decir que la distinción entre contenido no-conceptual y contenido conceptual forma parte de una presuposición más genérica: que el modelo “estado más contenido” explicará lo mental y, en concreto, qué es la creencia. Ahora bien, que esto no es el caso o, al menos, que no es la única alternativa es algo que veremos a lo largo de este escrito: en realidad, el contenido, sea conceptual o no-conceptual, no tiene por qué ser analizado como un algo, y además como un algo localizable en la mente o el cerebro. Y aquí el problema no es el planteado por el falso dilema ‘internismo-externismo’: el problema no es si es necesario que el sujeto sea consciente de sus contenidos, o si es suficiente con la descripción de esos contenidos desde la perspectiva de tercera persona. No, el problema está en reificar el contenido. Así, ¿por qué no decir que es la acción del sujeto, acción lingüística y no lingüística, el criterio para determinar el contenido? O mejor: ¿por qué no decir que el contenido viene fijado por la misma acción lingüística y no lingüística que lo expresa? Con ello, además, parece superarse otra dificultad: que los contenidos no-conceptuales siempre se explique a partir de los contenidos conceptuales. Por ejemplo, que el contenido no-conceptual de *S* ante determinada situación no sería otra cosa que aquello que le queda a la mente de *S* cuando le restamos los conceptos que *S* ya tiene, es decir, lo dado sin interpretar. Ahora bien, ¿cómo hacer esa resta sin el sustraendo? En suma: la distinción entre contenido conceptual y contenido no-conceptual, aunque obedezca a la buena intención de capturar la vida intencional de seres no lingüísticos o aspectos no lingüísticos de nuestra vida, es una distinción que acaba malográndose si cosificamos la noción de contenido y la interpretamos bajo el modelo “estado más contenido”.

³ De acuerdo con Quinton, lo que la tradición habría discutido básicamente es si el estado mental en que consistiría la creencia era un estado activo o pasivo. Por ejemplo, para Descartes, no sólo era posible suspender a voluntad todas nuestras creencias –en esto consistiría su duda metódica–, sino que además de su teoría del error se desprende que nuestras creencias falsas tendrían como causa nuestra voluntad, ya que mediante ella consideramos como verdadero aquello que se encuentra más allá de lo humanamente demostrable. A su vez, Hume habría tratado la creencia como un tipo de sentimiento dependiente de la naturaleza pasional humana y, por tanto, al menos respecto creencias básicas como la existencia del mundo externo, la validez de las relaciones causales o la validez de la inducción, algo a lo que no nos podemos resistir o evitar creer, pese a que su verdad tampoco pueda ser demostrada por la razón (Vid., Quinton, A., “Knowledge and Belief” en Edwards, P. (ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, Macmillan, London-New York, 1972, Vol. IV, págs: 345-352).

⁴ En este sentido, alguien podría afirmar no sólo que la creencia sea un estado mental sino que además es un estado mental diferente al estado mental de ‘conocer’. Por ejemplo, Platón En *La República* (477b-488b) afirma que los objetos del conocimiento y los de la creencia son distintos -res-

Pero no vayamos tan deprisa y veamos ahora con cierto detalle algunas de las caracterizaciones de la creencia como estado, mental o cerebral; posteriormente ya llegará el momento de la evaluación crítica de esta línea de análisis.

Pues bien, en este sentido lo primero que cabe preguntarse es si la creencia es un estado irreductible y básico o, si por el contrario, es reductible a algún conjunto de hechos distintos. B. Russell, con la llamada *the multiple-object theory*, defendió la primera posibilidad. En su opinión la creencia es un hecho mental complejo no reductible, por ejemplo, y contrariamente a lo que podría decir el conductismo, a una relación causal entre dos hechos: la conducta física del sujeto y el hecho que la provoca. Por el contrario, la creencia sería un hecho mental en el que la relación de creer o juzgar es la que unifica, ordena y da sentido a la relación en que se dice que están los objetos del hecho creído⁵.

Sin embargo, una postura mentalista puede sostener contrariamente que la creencia no es un estado irreductible, sino que es posible analizarla en otros actos mentales más básicos. Así, H. H. Price caracterizó la creencia como estado mental complejo formado por el acto de tener presente una proposición y el acto de asentir a ella o adoptarla, donde tener presente una proposición equivaldría a ser consciente de lo que ésta representa. Ahora bien, ya que este tener presente la proposición sería por sí mismo algo neutral e incomprometido respecto de su verdad o falsedad, Price apela al asentimiento, dividiéndolo en un elemento volitivo, acto mental por el cual preferimos una proposición determinada a cualquier otra incompatible con ella, y un elemento emocional o sentimiento de convicción y de seguridad que puede tener diversos grados de intensidad⁶.

pectivamente, entidades sensibles y entidades inteligibles-, y que paralelamente les corresponden operaciones del alma diversas, a saber, la *doxa (eikasia y pistis)* y la *episteme (dianoia y noesis)*. Ahora bien, Platón no sería el único defensor de esta concepción: todos aquellos que, bajo la metáfora de la visión, aceptan la existencia de un tipo de conocimiento –de hecho, el conocimiento estricto- por contacto directo e infalible, bien sea entendido como intuición intelectual o como aprehensión sensible, parecen comprometerse con aquella idea. (Un magnífico ejemplo de esto lo encontramos en Prichard, H.A., *Knowledge and Perception*, Clarendon Press, 1950, págs: 85-97). Ni que decir tiene que una posición como ésta no es satisfactoria, ya que en tal caso el conocimiento, en tanto que estado mental, quedaría desconectado de los criterios públicos e intersubjetivos de corrección.

⁵ Vid-. Russell, B., *Los Problemas de la filosofía* (1912), en *Obras Completas*, Vol. II, Aguilar, Madrid, 1973, Cap. XII, págs: 1122-1128; y *La filosofía del atomismo lógico* (1919), en Muguerza, J. (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1981, págs: 179-193.

⁶ Vid., Price, H.H., “Some Considerations About Belief” (1934-35), en Griffiths, A. P. (ed.), *Knowledge and Belief*, Oxford University Press, Oxford, 1967, págs: 41-59.

Price parece seguir aquí el análisis del juicio que ofreciera Frege. Según este autor el juicio –la creencia- no sería otra cosa que el tránsito que lleva del pensamiento o el sentido –el contenido proposicional o aquello que se cree- a su concreto valor de verdad. Así las cosas, juzgar o creer constaría de dos momentos: entender el sentido de un enunciado y el compromiso con su verdad o falsedad. A estos dos actos mentales Frege añade un tercero: la manifestación del juicio o afirmación. Por ello, y para marcar que un contenido proposicional se estaba afirmando, Frege introdujo en su notación lógi-

Una caracterización puramente mentalista como ésta, sin embargo, no recoge el hecho obvio de que las creencias mantienen una relación estrecha con la acción, cosa de la que quisieron hacerse cargo autores como F. Ramsey o R.B. Braithwaite. Ramsey, mediante una muy aplaudida metáfora ideada para captar la doble dimensión semántica y pragmática de las creencias, consideró la creencia como un mapa con el que alguien se guía. En tanto que mapa, las creencias dirían cómo son, o cómo pueden ser, las cosas; y en tanto que guías, las creencias pueden determinar causalmente las acciones o otros estados mentales de los individuos, por ejemplo, deseos o otras creencias. Ahora bien, Ramsey no invocaba la eficacia causal de las creencias para explicar la diferencia entre la creencia y lo que no es creencia -por ejemplo, el simple tener presente una proposición-, sino que lo hacía en aras de explicar los diferentes grados de intensidad que las creencias pueden adoptar: de hecho, Ramsey todavía aceptaba la idea, con la que Price estaría de acuerdo, de que aquello que convierte el simple tener presente una proposición en una creencia es la presencia de sentimientos descubribles mediante la introspección⁷.

A su vez, y a diferencia de estos autores, Braithwaite prescindió totalmente de la volición o del sentimiento de convicción, aunque no negaba su realidad psicológica, a la hora de caracterizar la creencia. En su opinión, un enunciado que atribuye a *S* una creencia en *p* debía ser analizado como la conjunción los siguientes dos enunciados: (i) *S* tiene presente *p*; (ii) *S* tiene una disposición a actuar como si *p* fuese verdadera o, mejor, y para evitar la posible acusación de circularidad de que no hay manera de hablar de acciones si no es apelando a las creencias que las originan, la disposición a actuar de una manera tal que satisfaría mis deseos y necesidades si *p*, de hecho, fuese verdadera. Estamos, pues, ante un análisis disposicional de las creencias que, sin renunciar al mentalismo, considera que aquello que diferencia la creencia de la experiencia mental de tener presente una proposición ha de ser entendido en términos conductuales⁸.

Ahora bien, como reconocía el mismo Braithwaite, un acto de creer *p* no puede diferir de un acto de tener presente *p* tan sólo por el hecho de tener distintas consecuencias, porque si tiene distintas consecuencias debe diferir de algún otro modo. La respuesta de Braithwaite a esta posible objeción era que esto lo único que demuestra es que el estado total del organismo tiene que ser distinto en el momento en que *S* cree que *p* y en el momento en que sólo tiene presente que *p*, “*pero no demuestra que la diferencia deba estar en el acto de cognición de tal manera que haya una diferencia intrínseca*”. Dicho con otras palabras: la diferencia entre ‘creer

ca la barra horizontal de la aserción. (Vid., Frege, G., “Sobre Sentido y Referencia” y “El Pensamiento. Una investigación lógica”, en Frege, G., *Escritos lógico-semánticos*, Tecnos, Madrid, 1974).

⁷ Vid., Ramsey, F., *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, Kegan Paul, London, 1931, pág: 170.

⁸ Vid., Braithwaite, R.B., “The Nature of Believing” (1932-33), en Griffiths, A.P., (ed.), *op. cit.*, págs: 28-40.

que p y ‘tener presente que p ’ no es una diferencia mental, sino una diferencia que nos retrotrae al organismo y, por tanto, una diferencia física o psicofísica.

Braithwaite no explotaba esta línea de análisis, sino que se limitaba a ofrecer una caracterización disposicional en términos conductuales de la diferencia: las disposiciones son distintas cuando alguien cree que p que cuando sólo tiene presente p . Por el contrario, determinar en concreto estas diferencias no sería tarea del filósofo, sino del psicólogo, y ello porque la investigación empírica sólo nos reportará resultados hipotéticos, mientras que lo que atañe al filósofo son los problemas del significado y, en concreto, el problema de qué significa ‘creencia’. Como decía él mismo, “*el hecho de que haya o no un carácter de una realidad que explique causalmente la diferencia entre creer –y no simplemente tener un presente una proposición– produce en mis acciones, no nos servirá para el análisis de la naturaleza de la creencia en sí*”⁹.

Siguiendo esta línea de análisis, y dado que lo distintivo de la creencia sería ser una disposición a la acción, siendo insuficiente el hecho mental de tener presente la proposición creída, se podría llegar a pensar que podemos prescindir o bien de este hecho mental, quedándonos únicamente con la disposición; o bien podríamos considerar que este supuesto hecho mental es, en realidad, un hecho material y que la misma creencia es otro hecho material con capacidades causales tales que explicarían por qué la creencia se nos presenta como una disposición a la acción. En ambos casos, claro está, abandonaríamos la perspectiva internista o de primera persona propia del mentalismo –la creencia ya no tiene por qué ser autopresente al sujeto–, y daríamos primacía a la perspectiva de la tercera persona o externalista, siendo entonces posible hablar de creencias inconscientes o inadvertidas.

Con todo, estas dos vías conducen a lugares diferentes. Si siguiéramos la primera opción nos encontraríamos con un análisis conductista que usa una concepción antirrealista de las disposiciones. Este fue el caso, por ejemplo, de G. Ryle quien, no aceptando que se tratase de acontecimientos, defendió la idea de que la creencia es una disposición multivía o de realización múltiple en el sentido de que, a diferencia de las disposiciones físicas de los objetos que suelen manifestarse de una única

⁹ Braithwaite se acerca así al análisis que ofreciera Wittgenstein en el *Tractatus*. Según Wittgenstein los enunciados que expresan actitudes proposicionales –“A cree que p ”, “A piensa que p ”, “A desea que p ”, etc– son todos de la forma “‘ p ’ dice que p ”, la cual ha de ser interpretada como la coordinación del signo proposicional ‘ p ’ y la proposición p a través de la coordinación de sus constituyentes, es decir, la coordinación de uno de los hechos que constituyen el sujeto complejo A –el signo proposicional ‘ p ’- y la proposición p , de manera que el primero de estos hechos dice lo mismo que el segundo. Con ello Wittgenstein ofrece una explicación de las actitudes proposicionales que pretende evitar la aparición de contextos intensionales, cosa que era fatal para la concepción del lenguaje que entonces defendía. Ahora bien, con ello no pretende explicar cuál es la diferencia entre pensar, creer o desear que p . Eso es tarea empírica que corresponde al psicólogo, no al lógico. (Vid. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1991, #5.54 - #5.5421) .

manera, pueden y suelen manifestarse en muy diverso rango de conductas¹⁰. Por el contrario, de seguir la segunda ruta nos instalaríamos en un análisis materialista y causal de la creencia que utiliza una concepción realista de las disposiciones, como hiciera, por ejemplo, de D. Armstrong. De acuerdo con este autor, la creencia, es un estado mental, contingentemente idéntico con algún estado material, que posee poderes causales, es decir, que, además de representar la realidad –y en ocasiones, como pasa con los humanos, teniendo como contenido una proposición–, es capaz de determinar el curso de la acción, así como el de otros estados mentales de los sujetos¹¹.

El análisis disposicional de la creencia, tanto en su versión antirrealista como en su versión realista, ha sido objeto de crítica, ya que, por un lado, no explicaría satisfactoriamente la normatividad y el carácter holista de lo mental, mientras que, por otro, no haría justicia al hecho de que las creencias tomen parte en patrones de inferencia y razonamiento, es decir, en el llamado por W. Sellars ‘espacio lógico de las razones’. Por lo que respecta al problema de la normatividad la situación sería la siguiente: el modelo disposicional parece comprometido con un modelo nomológico-deductivo de explicación de sucesos singulares tal que, dada la ley de la cual el fenómeno a explicar es una instancia y si se dan el sujeto que tiene cierta disposición y las circunstancias iniciales adecuadas, sería contradictorio que no se diesen los resultados prescritos por la ley, es decir, que el sujeto que tiene aquella disposición no actúe, o no esté dispuesto a actuar, tal como la ley lo determina. Ahora bien, este modelo no parece ajustarse a la normatividad propia de las creencias, ya que aquí lo determinante no sería la implicación ni la contradicción respecto de una ley, sino el compromiso epistémico del sujeto. Y ello que sería obvio en el caso de creencias sofisticadas, sería también válido para el caso de las creencias ligadas a mera percepción: la competencia lingüística, las expectativas de la acción, el contexto, el conocimiento de fondo, etc. -elementos normalmente inconscientes al sujeto- es lo que nos compromete a creer y a actuar de una manera u otra.

A su vez, y respecto del holismo de lo mental el problema es que en la medida que toda una totalidad de estados mentales intervienen de manera colectiva en una acción determinada, no es posible, a diferencia de lo que diría el disposicionalista, asociar a cada creencia un tipo particular de acción. Por ejemplo, diferentes deseos o diferentes creencias colaterales podrían hacer que la conducta fuese diferente, a pesar que la creencia a explicar se mantuviese. Y peor todavía: una misma conducta podría tener detrás creencias o deseos diferentes. Pues bien, un intento de supe-

¹⁰ Vid., Ryle, G., *The Concept of Mind* (1949), Penguin Books, Middlesex, 1963, págs: 128-130.

¹¹ Vid., Armstrong, D., *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968, págs: 82 y ss, 214-216, 339 y ss; y *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, págs: 3-109. Armstrong distingue entre las creencias particulares, que serían estados latentes no-disposicionales, y las creencias generales que sí serían disposicionales o, como dijera Ramsey, ‘hábitos de inferencia’ que permiten pasar de un hecho particular a otro hecho particular.

rar estas dificultades lo representa el análisis biológico-funcional o teleológico-funcional de la creencia.

2. Creencia y funcionalismo teleológico

Las críticas hasta ahora presentadas a la teoría de la creencia como estado giran en torno del problema del contenido de la creencia, a saber, el problema de qué es lo que creemos cuando creemos algo, el problema de por qué creemos lo que creemos o por qué debemos creer lo que creemos, y el problema de cómo eso que creemos está conectado con otros estados mentales y nuestra conducta. Parece pues obligado que abordemos la noción de ‘contenido’ de una creencia.

Como acabamos de ver, y ya que nos hemos restringido al caso de la creencia proposicional (“creer que *p*”), este contenido ha de ser considerado como un ‘contenido proposicional’. Ahora bien, con ello aparecen ya los problemas, problemas bastante parecidos a los que surgieron a principios del s. XX con las proposiciones, entendidas como el contenido verdadero-falso de los enunciados. Por ejemplo: ¿cuál será el contenido de una creencia falsa?, ¿son distintos los contenidos de las creencias que surgen a partir de intercambiar *salva veritate* las expresiones referenciales de un enunciado? D. Quesada ha seguido la ruta que abre este segundo interrogante para alcanzar la solución del primero, solución que deberá estar en la línea de la solución al problema genérico de cuál debe ser el contenido de una creencia verdadera¹². Sigamos, pues, esta pista.

Quesada trae a colación, para mostrar su implausibilidad, la que sería una solución de espíritu fregeano. De acuerdo con Frege, es el modo de pensar en los objetos -si se quiere, el modo bajo los cuales los objetos nos son conocidos- aquello que formaría el contenido de las creencias y aquello por lo que dos creencias, refiriéndose al mismo estado de cosas, no obstante, podrían tener contenidos diferentes. Esta manera de solventar el problema, según Quesada, sería inocua si quedase asegurada la determinación objetiva del contenido de las creencias. Dicho de otra manera: el contenido de una creencia no debe quedar abierto a variaciones de tipo subjetivo o cultural, es decir, no debe quedar abierto al juego de las interpretaciones. Por el contrario, las únicas variaciones permisibles deben ser idiosincráticas o convencionales, de manera que no afecten al núcleo del contenido por el cual una creencia pueda ser verdadera o falsa. Volviendo a la metáfora anterior de los mapas

¹² Vid., Quesada, D., *Saber, opinión y ciencia*, Ariel, Barcelona, 1998, págs: 35-43. Para una defensa de una posición semejante vid., Saab, S., *op. cit.*, págs: 63-88. Y para un análisis del problema del contenido de las creencias en la reciente discusión filosófica vid., Quesada, D., “La concepción teleológica de los estados mentales y de su contenido”, en Broncano, F. (ed.), *La mente humana*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. VIII, Trotta, Madrid, 1995, págs: 77-95.

podríamos decir que, así como los mapas tienen un contenido objetivo -representan determinado territorio- a pesar de usar sistemas convencionales de representación, en el caso de las creencias sus contenidos deben representar también de forma objetiva situaciones del mundo a pesar del carácter convencional o idiosincrático en que lo hagan.

Pues bien, una posibilidad sería tratar el contenido de las creencias como estando determinado causalmente por el estado de cosas -la situación del entorno físico- sobre el que versa la creencia. Sin embargo, esta explicación, según Quesada, es insuficiente o, en su caso, circular, pues hay multitud de factores causales implicados en nuestras creencias y no hay manera de ver cómo podría elegirse de manera no arbitraria y circular aquellos factores que justamente constituirían su contenido. Pero además habría otro motivo para oponerse a este tipo de explicación, pues esta alternativa acaba haciendo problemática la diferencia entre acciones -conductas voluntarias- y mera conducta -movimientos involuntarios. Dicho en forma de pregunta: ¿cómo es posible que el contenido, las situaciones reales del mundo (o, para el caso de las creencias falsas, objetos y propiedades del mundo o del entorno físico cercano), siendo algo externo al sujeto, puedan causar en él una acción y no simplemente una reacción o un movimiento involuntario?¹³.

¹³ El problema de explicar cómo los estados mentales y, entre ellos, las creencias pueden representar hechos de la realidad y, a la vez, ser causalmente eficaces sobre la conducta del sujeto, eficacia causal que parece depender sólo de las características internas (inferenciales) de sus contenidos, ha forzado a distinguir entre 'contenido amplio' y 'contenido estrecho'. Así, mientras que el contenido amplio estaría determinado por las relaciones que los estados mentales mantienen con los hechos de la realidad, el contenido estrecho estaría determinado por las relaciones psicológicas (causales) que los estados mentales mantienen entre sí. De esta manera se espera superar el dilema de si lo que determina el contenido de nuestros estados mentales está, digámoslo con una expresión ya célebre, 'en la cabeza' o en el exterior, en el entorno físico.

Este dilema tiene su réplica también respecto de la significación lingüística, a saber, si 'está en la cabeza' o si es algo externo a ella. Pues bien, es ya típico en esta discusión usar, desde un punto de vista externista o realista, la semántica de Frege como enemigo a destruir. Y ello porque Frege propicia que los contenidos sean tratados como propiedades internas: las expresiones lingüísticas, así como los conceptos, a la vez expresan un sentido (una condición de referencia a un objeto) y hacen referencia al tipo de objetos que satisfacen dicho sentido. Hacer referencia, sin embargo, es algo que las expresiones lingüísticas realizan gracias al sentido (la condición de referencia) que expresan, y este sentido no depende del entorno físico del hablante, sino de su bagaje epistémico y lingüístico. Sin duda alguna, es fácil hacer una lectura wittgensteiniana del planteamiento de Frege, y así parece que fue utilizado en mucha literatura de los setenta: criticar la noción de 'sentido' de Frege con la intención de criticar las nociones de 'uso' y 'juego de lenguaje' del segundo Wittgenstein. Así, la noción de 'designador rígido' de S. Kripke, o los ya clásicos ejemplos de las tierras gemelas de H. Putnam o la artritis de T. Burge tuvieron la intención de mostrar que ni los significados están en la cabeza (o en el lenguaje) ni el contenido de los estados mentales depende de lo que está en la cabeza (o en lenguaje). Por el contrario, sería el entorno físico -los hechos, los objetos, las propiedades reales- aquello primariamente relevante.

Desde la perspectiva que aquí se defenderá, estos dilemas han de ser tomados como falsos dile-

Así las cosas, en contra tanto del internismo como del externismo, parecería necesario sustituir la anterior explicación mediante otro tipo de explicación que pusiera el énfasis, no tanto en lo que causa la creencia, como en aquello que la creencia misma causa o tiene la función de causar que, como antes ya hemos visto, podrían ser conductas, otras creencias o otros estados mentales como los deseos. De esta manera, ni el contenido de una creencia estaría determinado por el lenguaje o el conjunto de las otras creencias del sujeto, ni meramente por los supuestos hechos físicos externos al sujeto. Por el contrario, se podría decir que los humanos tenemos creencias y tenemos el tipo de creencias que tenemos por el papel exitoso que han desempeñado en nuestra evolución biológica y cultural.

Así las cosas, lo que deberíamos hacer es usar el papel causal que tienen las creencias para acceder a su contenido, desplazando el peso de la explicación desde la dimensión semántica a la dimensión pragmática: de aquello que supuestamente causa el contenido de la creencia (la situación del entorno físico) a aquello que el contenido de la creencia puede causar, pues sólo así podremos reducir aquella multitud intratable de elementos causales que intervendrían en una creencia como causa suya. En este sentido, y haciendo suyo un funcionalismo teleológico de talante evolucionista afirma Quesada:

...tal vez pueda salvarse la idea de que el contenido de una creencia es causalmente eficaz (o que las creencias son causalmente eficaces por su contenido) y solucionar también el problema de la determinación del contenido si, en primer lugar, identificamos claramente la creencia como estado representacional (*no* su contenido) con ciertas estructuras neurobiológicas y, en segundo lugar, logramos explicar cómo se establece un vínculo causal complejo entre tres cosas: una condición del entorno, las estructuras neurobiológicas en cuestión y un cierto tipo de efecto peculiar de las mismas. La función básica de esas estructuras que llamamos creencias sería, según esta idea, *adaptar* a otros estados causales de la acción (primordialmente los deseos) a ciertas condiciones del entorno (el contenido de las creencias), de manera que las conductas que en conjunción provocan están de acuerdo con esos otros estados (tiendan a satisfacer los deseos) cuando las creencias son verdaderas (la tendencia a la satisfacción de los deseos sería el efecto peculiar). Dicho más brevemente, las creencias contribuyen a fomentar conductas que son apropiadas a ciertas condiciones del entorno. Tales condiciones del entorno constituyen (...) sus contenidos¹⁴.

Como vemos, de lo que se trata ahora es de entender la creencia misma, y no

mas provocados por la asunción de la dicotomía “interno-externo” y el modelo “estado más contenido”. En realidad habría que decir que los significados y los contenidos ni están en la cabeza ni fuera de ella, ya que no son el tipo de cosa que pueda ser localizado en algún lugar, sea éste la cabeza o el entorno. Por el contrario, significación y contenido quedan instituidos por la acción lingüística, en ella se expresan, y por ella son individualizados.

¹⁴ Quesada, D., (1998), págs: 42-43.

sólo su contenido, como una representación -un estado representacional- y al mismo tiempo como una estructura neurobiológica que mantiene relaciones causales tanto con el entorno físico, que le da causalmente su contenido, como con las acciones del sujeto, las cuales gracias a la creencia tenderán a ser apropiadas a dicho entorno¹⁵. En este sentido, Quesada nos advierte que la manera como las creencias son guías de la conducta es mucho más compleja de lo que a primera vista podría parecer, ya que no suele haber una causación directa sino indirecta e inferencial entre creencia y acción. No es posible decir que las creencias causen algún tipo concreto de acción -por ejemplo, que las creencias, junto con un deseo, causen una acción que pretende satisfacer dicho deseo. Por el contrario, la mayor parte de creencias no tienen deseos que satisfacer, sino que intervienen en la satisfacción de muchos y lo hacen de manera compleja mediante procesos de inferencia en los cuales dan lugar a otras creencias, a la modificación de los deseos y la formación de otros deseos, etc. Con otras palabras, lo mental, al ser de carácter holista, no puede ser caracterizado desde una causalidad entendida atomísticamente.

Quesada al hacer de la creencia, y no del contenido, un estado representacional quiere superar la dificultad con la que, a su entender, se encontraba la versión mejorada de la teoría del contenido. Si para esta teoría era difícil entender cómo una situación del entorno -o, en su defecto, ciertos objetos y propiedades del entorno- podían desencadenar una acción del sujeto, y no sólo una conducta involuntaria -es decir, una simple respuesta a un conjunto de estímulos-, ahora, en la medida en que

¹⁵ S. Saab, quien defiende un análisis biológico-funcional de la creencia, se expresa en los siguientes términos: “*El contenido que aparece como parte de la creencia deriva, de alguna manera, del contenido que se fija a través de la función primigenia. Una vez establecida, la función funge de manera normativa, ya que establece la pauta a partir de la cual se evaluarán los desempeños particulares de esos rasgos en los sistemas (...) La función describe el funcionamiento normal del dispositivo o rasgo de manera prescriptiva y no sólo descriptiva (...) Las creencias tienen la función de representarse el mundo. Para que esta función se aplique a otros seres además de los humanos, debe permitir que la forma de representación o su contenido no sea lingüístico (...) En los seres humanos (...) la función representativa que corresponde a las creencias puede llevarse a cabo de manera lingüística. La estructura básica de esta función es la de participar en inferencias, de tal modo que ayude a la satisfacción de deseos. Cada una de estas funciones -la representativa y la inferencial- portaría su propia normatividad: la representacional depende directamente de la normatividad que establece su función primigenia, y la normatividad inferencial se finca en los principios o patrones de razonamiento (...) El paso crucial de la postura biológico-funcional depende de que sea satisfactorio el puente que se hace entre el contenido de la función biológica y el contenido que forma parte del estado mental (...) La relación es sistemática, en sentido teórico, dado que aquello que individúa el contenido del estado mental también constituye su función biológica: hay una doble aparición de aquello a lo que se refieren tanto el contenido como la función (...) Es importante destacar que la relación de representación no es en sí una relación de referencia. Esta relación se entiende como una relación semántica, que para darse requiere la implementación de las capacidades lingüísticas y de autorreflexión” (Vid., Saab, S., “La creencia”, en Villoro, L. (ed.), *El conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. XX, Trotta, Madrid, 1999, pág: 85-86).*

la creencia como un todo es a la vez un estado representacional y un estado funcional, la dificultad ya no se planteará. En tanto que estado representacional la creencia representará una posible situación del entorno; en tanto que estado funcional sus poderes causales dependerán de la función o de los papeles causales que tiene dentro del todo de la mente o, mejor, que este todo le confiere.

3. La creencia como acción expresiva

Llegados a este punto podemos preguntarnos: ¿por qué cuando tratamos de las creencias hay que hablar de ‘contenido’ y ‘estado’? Desde luego que de alguna manera parece razonable hacerlo, pues las creencias, sean lo que fueren, son acerca del acaecimiento posible de alguna situación: versan sobre algo distinto a ellas mismas. Sin embargo, los análisis anteriores iban mucho más allá: para explicar este carácter intencional y representacional suponían que la creencia, como estado, así como su contenido -en el caso de Quesada, la creencia entendida como estado representacional-, son alguna especie de entidad compleja localizada en la mente, o en el cerebro. En suma: los autores hasta ahora considerados, en aras de explicar que las creencias versan sobre algo distinto de sí mismas -la intencionalidad de las creencias-, reifican tanto las creencias consideradas como estados, como sus contenidos.

Ahora bien, ¿cómo identificar la situación que causa el contenido de la creencia o el carácter representativo de la creencia tomada como estado representacional que causa su contenido, como quiere Quesada, si no es a través de un lenguaje o otras creencias? O ¿cómo explicar la normatividad de las creencias, esto es, que no es posible tener creencias carentes de significación si no es en función del lenguaje? ¿Depende sólo de la acción de los sujetos o es el entorno físico, o el entorno físico más la historia evolutiva, quien decide? Además, ¿cómo explicar el contenido de las creencias falsas o el hecho de que ante situaciones semejantes las creencias puedan ser diversas si no es mediante las posibilidades que abre el lenguaje y, en general, el horizonte de sentido en que viven inmersos los humanos? Y ¿qué significa aquí lenguaje? ¿Existen de una manera platónica las proposiciones a la espera de ser creídas?

Las creencias, qué duda cabe, son sobre alguna posible situación; sin embargo, la determinación de su contenido no es una determinación de tipo causal, aunque haya mecanismos causales en el mantenimiento de las creencias, como parece obvio en el caso de las llamadas creencias perceptivas. En realidad, las creencias siempre están infradeterminadas causalmente. Y este margen es lo que permite la existencia tanto de creencias falsas, como la posibilidad de mantener creencias diversas ante situaciones semejantes. Lo permite, pero no explica, porque, y aquí yace la explica-

ción, la determinación del contenido de las creencias es interna a las prácticas lingüísticas en que tienen lugar las propias creencias. No es suficiente, por tanto, una explicación causal, sino que la explicación ha de ser, digamos, conversacional o discursiva. Y con ello, contrariamente a los planteamientos externistas, no se pierde en objetividad. La determinación del contenido o del carácter representacional de la creencia es una determinación objetiva: de acuerdo con lo dice el hablante, el entorno en que lo dice, y la manera como actúa, podemos determinar objetivamente el contenido de sus creencias¹⁶.

Como acabamos de sugerir, el modelo ‘estado más contenido’ se mueve entre una concepción intelectualista y una concepción mecanicista de los seres humanos: incluso cuando abraza el mecanicismo no parece que pueda zafarse de cierto intelectualismo. Lo podemos apreciar en la metáfora de Ramsey que orientaba toda la discusión anterior. De una parte, ‘representación’ y ‘guía’ son términos que pertenecen a actividades lingüísticas normalmente dominadas por la reflexión, y no está claro que puedan ser usados inocuamente en el caso de las creencias. ‘Representación’ no sólo significa ‘representación vicaria’ -en ese caso la creencia como estado representacional o el contenido serían efectos de causas externas-, sino que también significa algo así como representación pictórica, fotográfica o, si se quiere, cartográfica. Igualmente, ‘guía’ haría referencia a lo que determina reflexivamente la acción.

Ahora bien, las representaciones y las guías, incluso cuando son concebidas como efectos -respuestas a los estímulos- del entorno y, a la vez, como causas -estímulos- para la acción, o cuando son pensadas como causas de sus contenidos, necesitan ser interpretadas, pues ni las unas ni las otras se autointerpretan. Y es que no sólo las representaciones y las guías no dicen de sí mismas que lo son, sino que además tampoco hablan de los métodos de proyección que utilizan para representar algo o para guiarnos. Por el contrario, tanto las representaciones como las guías necesitan ser interpretadas, hay que dominar sus métodos de proyección, es decir, hay que saber qué representan o como hay que obedecerlas. Pero entonces ¿cómo explicar esta interpretación?

Ésta es ya una vieja cuestión filosófica que podemos presentar sucintamente de la siguiente manera: o la interpretación la realiza algún tipo de sujeto mediante alguna operación de tipo consciente e intelectual, o es la propia praxis del sujeto -praxis de la cual el sujeto no tiene por qué se siempre consciente- aquello a lo que

¹⁶ Y esto sería así incluso en el caso de creencias perceptivas como “creo que allí hay elefante”. Sin la competencia lingüística y sin la participación en lo que a veces se llama ‘horizonte de sentido’, así como también la consideración de las circunstancias, expectativas y contexto en que tiene lugar cada creencia, no habría manera de explicar cómo se determina el contenido de las creencias. (Para un tratamiento de la percepción como una forma de creencia vid., Dancy, J, *Introducción a la epistemología contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1993).

podemos apelar. Dicho de otra manera: ya que las representaciones y las guías por sí mismas son semánticamente inertes, será el uso de dichas representaciones y guías aquello que les confiere el poder de representar¹⁷. Y si esto es así, ¿qué se gana al afirmar que tener una creencia equivale a tener una representación pictórica, fotográfica o cartográfica? De hecho, una cosa es decir que las creencias versan sobre alguna situación del mundo, y otra muy distinta decir que para que ello sea posible las creencias han de ser estados representacionales o incluir un contenido que sea una representación. En suma: ¿por qué no pensamos todo este problema de otra forma?

De entrada, ¿por qué no decir que con la palabra ‘creencia’ abarcamos un conjunto difuso de conductas naturales y a la vez lingüísticas -en una interrelación frecuentemente inextricable- no reducibles, por lo que respecta a su dimensión semántica y epistémica, a una mera relación causal con el entorno? De ello, no se seguiría que los otros animales, o algunos otros animales, no tienen creencias -o, si se quiere, protocreencias-, aunque en su caso la determinación del contenido tendría que ser siempre externa -es decir, por parte de los humanos- en función del entorno, contexto, acciones previas y subsiguientes, etc.

Los humanos, y también los otros animales, no son simples mecanismos, sino seres cuya conducta o, mejor, su acción es intencional y simbólica, acción que no es explicable, sin pérdidas de significación, como una mera respuesta a las causas del entorno, aunque sin entorno no habría acción. No somos seres pasivos, sino activos -propositivos-, y así una creencia no es que sea una mapa para una acción, sino que ya es una acción -una acción simbólica y expresiva- cuyo contenido está internamente relacionado con ella -no es una relación contingente- y, por tanto, no es separable de ella, ni le viene dado desde el exterior vía estímulos. Por el contrario, el contenido de una creencia viene fijado por la acción en que ella se expresa. En otras palabras: creencia y acción son, en cierto sentido, una y la misma cosa, siendo la acción lo que hace existir la significación, el contenido de la creencia.

Sin duda, este análisis de la creencia presenta con otra faz el problema de la determinación del contenido. Por ejemplo, que dicha determinación es contextual, donde el contexto cabe entenderlo también en sentido social e histórico, y que depende de propósitos concretos. Además que dicha determinación puede ser a veces ampliable o, incluso revisable, teniendo a veces un carácter dialógico, de manera que el contenido total de la creencia no siempre será el punto de partida, sino que puede ser a veces el de llegada¹⁸. Ahora bien, si creencia y acción son, en

¹⁷ Por supuesto, aquí de nada valdría el intento de duplicar el lenguaje público e intersubjetivo, el lenguaje en el que se generan y expresan las creencias, mediante alguna duplicación que apelase a un lenguaje interno, el lenguaje del pensamiento, aunque éste tuviese una realización cerebral (Para un hipótesis de este estilo vid., Fodor, *Psychosemantics*, MIT-Press, Cambridge-Massachusetts, 1987).

¹⁸ Con esto último se haría justicia a casos, que no suelen ser objeto de análisis en la literatura analítica al uso, como aquellos en que decimos que alguien no cree en lo que dice creer, o que desco-

cierto sentido, una y la misma cosa, siendo la acción lo que hace existir la significación, el contenido de la creencia, entonces nada parece hablar en contra de la idea de que con la palabra ‘creencia’ abarcamos un conjunto difuso y abierto de conductas naturales y a la vez lingüísticas. Y si ello es así, ¿qué garantiza que siempre que hablamos de ‘creencia’ estemos hablando de lo mismo? ¿Es la creencia una clase natural cuyos individuos -las creencias concretas- son, como ocurre con las clases naturales, empíricamente especificables? Y así, ¿podemos decir que en el mundo hay creencias como decimos que hay pollos o moléculas?

Desde luego, alguien puede ser eliminacionista y afirmar que no existen las creencias, de manera que nuestro vocabulario cotidiano nos engaña si pensamos lo contrario¹⁹. O también se puede afirmar, como hemos visto, que las creencias existen y que son estados psicológicos –mentales o cerebrales- con contenidos proposicionales. Sin embargo, ninguna de las dos opciones es de obligada aceptación: las creencias pueden existir en tanto que acción simbólica y expresiva. Y con ello, sin caer en tentación de reducir las creencias a estados más contenidos, se haría justicia no al hecho empírico de que hablemos de creencias todos los días, sino al hecho, despreciado por el eliminacionismo, de que no nos sería posible dejar de hacerlo sin prescindir de una dimensión central e insustituible de nuestras vidas. Pero detengámonos un momento en la idea de que con la palabra ‘creencia’ abarcamos un conjunto difuso y abierto de acciones simbólicas y expresivas.

Hasta ahora, cuando hemos hablado de creencias hemos estado hablando, en realidad, sólo ‘creencias proposicionales’, es decir, de creencias cuyo contenido podía expresarse mediante una proposición. Ahora bien, ¿son ‘proposición’ y ‘creencia proposicional’ nociones tan claras? Y si todas las creencias fuesen proposicionales ¿lo serían en el mismo sentido? Consideremos, por ejemplo, las siguientes creencias: “creo que él vendrá mañana”, “creo en la validez futura de nuestras inferencias inductivas”, “creo en dios padre”, “creo que dios existe”, “creo en la perfectibilidad moral del género humano”, “creo que él es el culpable” (dicho sin convencimiento), “creo que él es el culpable” (dicho con seguridad), “creo en su palabra”, etc. Pues bien, ¿es claro que todos estos casos pueden ser explicados desde un único modelo?

Una posibilidad es afirmar, siguiendo el modelo “estado más contenido”, que todas las creencias son, en el fondo, proposicionales, de manera que, aunque no lo parezcan a primera vista, siempre será posible describir su contenido bajo forma proposicional. En ese caso todas las creencias versarían sobre cuestiones de existen-

noce cuáles son todas las implicaciones de lo que dice creer, o que cree en algo distinto a lo que nosotros creemos pese a formular su creencia de manera lingüísticamente idéntica a la nuestra, etc.

¹⁹ Vid., p.e., Churchland, P.M., *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge University Press, 1979; Churchland, P.S., *Neurophilosophy*, MIT-Press, Cambridge-Massachusetts, 1986; y Stich, S., *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*, MIT-Press, Cambridge-Massachusetts, 1983.

cia o cuestiones de hecho, es decir, expondrían verdadero-falsamente el posible acaecimiento de una situación. O también, es posible, apartándose de citado modelo, decir lo contrario: que independientemente de su aspecto gramatical, algunas creencias son proposicionales en el sentido indicado, pero que otras no lo son, siendo necesario distinguir entre “creer que” y “creer en”. Es más: dentro de esta segunda vía es posible aún afirmar que la distinción entre “creer que” y “creer en” –la distinción entre creencias proposicionales y las que no lo son– no es absoluta dependiendo del contexto y de sus usos. Y esto último en estrecha relación con el equívoco estatus que tienen esos fragmentos lingüísticos que llamamos ‘proposiciones’.

Efectivamente, como indicara el último Wittgenstein, a veces las proposiciones funcionan verdadero-falsamente, como si se tratase de hipótesis; en otras ocasiones, sin embargo, las proposiciones –a veces, las mismas formulaciones lingüísticas que en otro momento o en otro contexto eran verdadero-falsas o hipotéticas– están exentas de duda y expresan simplemente certezas, esto es, actitudes epistémicas de confianza, bien sea ésta una confianza reflexiva, o contextual, o meramente instintiva, alrededor de las cuales giran nuestros usos verdadero-falsos del lenguaje. Y, como decimos, el tipo de la creencia que estemos considerando no será separable de la naturaleza epistémica de su contenido²⁰.

²⁰ Un claro ejemplo de “creer en” que se nos presenta bajo la forma lingüística de un “creer que” es el de la creencia religiosa, cosa que ha llevado a no pocas confusiones filosóficas. Mientras que “creer que” sería expresión de una actitud epistémica y proposicional –creer que *p* es V–, “creer en” sólo sería expresión de un actitud vital, por ejemplo, la actitud de confianza hacia algo o alguien. Así, en este último caso la creencia no se ve afectada porque aquello que supuestamente se cree –por ejemplo, la proposición “dios existe”– carezca de significado cognitivo o sea inverificable, ya que aquí creer que dios exista no equivale a la creencia de que exista un determinado objeto. Por el contrario, “creer en dios” significa comportarse de cierta manera, participar en ciertos rituales, esperar una recompensa final, confiar en la que la justicia acabará imperando, creer que alguien nos escucha, protege y perdona, o vivir en el sentimiento de una absoluta dependencia hacia algo sagrado, etc. En suma: afirmar “creo en dios” no es hacer un enunciado sobre lo que hay, sino que equivale a expresar que se participa en determinada forma de vida. Por ello, no creer en la existencia de dios no es creer en alguna otra cosa: la ausencia de una creencia no equivale a mantener a otra creencia (Vid., Wittgenstein, L., *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer* (1976), Tecnos, Madrid, 1992; y *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (1966), Barcelona, Paidós, 1992).

Otro caso interesante de “creer en” es aquel que se refiere a nuestra creencia en la validez futura de nuestras inferencias inductivas, cuyo análisis consistiría en afirmar que dicha validez, lejos de poder ser justificada mediante la apelación a algún principio supremo de la inducción y, así, mediante el intento de convertir toda inducción en una deducción, no es otra cosa que la confianza espontánea o instintiva –digamos, animal– que tenemos de esperar que las inducciones que fueron exitosas en el pasado también lo serán en el futuro (Vid., Wittgenstein, L., *Sobre la Certeza* (1969), Gedisa, Barcelona, 1988, §133, §135, § 287, §494, §499, §500).

(Para estas cuestiones vid., “¿Cómo es que Edipo no sospechó que Yocasta era su madre? Reflexiones en torno el escepticismo sobre la Inducción”, en Marrades, J. & Sánchez, N. (eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*. Pre-Textos, Valencia, 1994, págs: 221-236; y “Fe-fideísmo”, en

En definitiva, el modelo “estado más contenido” no sólo propiciaría un análisis erróneo de lo que sea la creencia, sino que también, y apoyándose en la idea de que el lenguaje tiene un uso absoluto y uniforme no sensible a las circunstancias de uso y al contexto, favorecería un análisis incorrecto de lo que usualmente llamamos ‘proposición’. Para apreciarlo con más claridad ocupémonos ahora del problema de la normatividad de las creencias²¹.

4. Creencia y normatividad

Afirmar que entre el contenido de una creencia y lo que pueda ser la creencia

Muñoz, J. & Velarde, J. (eds.), *Compendio de Epistemología*. Edit. Trotta, Madrid, 2000, págs: 266-268).

²¹ Ahora bien, para mostrar que los usos de las palabras no son siempre uniformes no hace falta apelar a la distinción entre ‘creer que’ y ‘creer en’, ya que también es algo apreciable a partir de las asimetrías epistémicas entre los usos en presente y pasado, o entre primera y tercera persona, del verbo “creer que”. En efecto, mientras que ‘*p*’ y ‘creo que *p*’ son frecuentemente intercambiables -‘creo que *p*’ aquí podría ser una afirmación enfática de ‘*p*’ (pero no cuando “yo creo...” significa ‘puede ser’ o es una afirmación vacilante o insegura de ‘*p*’)-, la cosa cambia con “yo creía que *p*”, pues “yo creía que *p*” no es intercambiable por ‘*p*’. Pero es más, “yo creo que *p*” puede significar una enorme variedad de cosas: un estado mental (“creo que me va a estallar la cabeza”), o una disposición (“creo que está a punto de llover”), o una actitud hacia alguien o algo (“creo en su palabra”, “creo en la uniformidad de la naturaleza”). Y a veces incluso “creo que *p*, pero *p* es F” puede tener algún sentido: por ejemplo, a partir de lo que dije o hice hace un momento puedo descubrir, como si hablase de otra persona, que creía en ‘*p*’, pese a que ‘*p*’ sea F.

Igualmente, mientras que en el caso de “yo creo que *p*” dicho por un tercero podemos prever su conducta y realizar inferencias sobre otras creencias suyas, cuando yo digo esas mismas palabras la situación es diferente: decir “yo creo que *p*” no es, para mí, base de ninguna predicción o inferencia. Se trata sólo de una expresión, de una acción lingüística simbólica expresiva. Y no es un problema de que cada uno sepa más que nadie sobre su propia vida mental, no siendo así necesaria ninguna atención especial, que es lo que diría el defensor del modelo “estado más contenido” para eliminar la asimetría entre primera y tercera persona. No, no es que yo sepa lo que creo, de la manera como sé lo que los otros creen, sino que yo sepa lo que creo significa precisamente que no hago inferencias sobre mí a partir de mis palabras y de mi conducta.

En definitiva, cada uno no puede tener la misma actitud hacia sus creencias que hacia las creencias de los otros: los enunciados de la forma “yo creo que...” no son enunciados sobre quien lo dice, mientras que los de la forma “él cree que...” sí que suelen serlos. Por el contrario, los enunciados de la forma “yo creo que...” son acciones lingüísticas que pretenden describir determinados estados de cosas. Por ello, y en función de esta diferencia, mientras que carece de sentido que yo intente verificar si yo creo que ‘*p*’ cuando creo que ‘*p*’ o cuando digo verazmente “yo creo que *p*”, sí que tiene sentido verificar si los otros creen que ‘*p*’ cuando dicen “yo creo que *p*”, es decir, sí tiene sentido que yo intente verificar si los otros creen en lo que dicen creer. Y éste no es un problema de verificacionismo: no es que la posibilidad de verificar en un caso y la imposibilidad en el otro marque la diferencia. No, aquí el verificacionismo es una consecuencia de la diferencia que hay entre expresarse uno mismo y otro que se exprese: de hecho, mientras que no tiene sentido que yo verifique si creo lo que digo creer, si lo tiene que los otros verifiquen lo que yo expreso.

—en nuestra interpretación, la misma acción-expresión en que consiste la creencia se da una relación interna y necesaria, y no externa o contingente, como proponen los que analizan la creencia bajo el modelo ‘estado más contenido’, parece que permita explicar fácilmente algunos de los rasgos lógicos de las creencias. Por ejemplo, la insensatez o absurdidad que supondría afirmar cosas como “creo que p , y (sé que) p es F” o “no creo que p , y (sé que) p es V”; o por qué es imposible creer insensateces del estilo “el tintero escribe el libro” o, mejor todavía, “tintero el libro el escribe”. Es decir: afirmar que entre la acción-expresión que es la creencia y su contenido se da una relación necesaria o interna —que la acción-expresión que es la creencia no es separable de su contenido— explicaría, mejor que cualquiera otra aproximación, la normatividad de las creencias.

Comencemos por el primer caso de los presentados: la llamada ‘paradoja de Moore’. De acuerdo con Moore, enunciados de la forma “creo que p , y (sé que) p es F” o “no creo que p , y (sé que) p es V” —por ejemplo, “creo que llueve, y (sé que) no llueve” o “no creo que esté lloviendo, y (sé que) está lloviendo”—, serían paradójicos porque, siendo perfectamente inteligibles y expresando una posibilidad lógica —de hecho, este tipo de enunciados no son contradicciones lógicas, sino el producto lógico de enunciados significativos lógicamente independientes— no obstante serían psicológicamente absurdos, es decir, absurdos por razones empíricas, psicológicas. Sin duda un análisis como éste es, como mínimo, chocante, pues parece tener como consecuencia la idea de que si nuestra psicología fuese diferente —esto es, si fuésemos otro tipo de seres— tal vez dichos enunciados no serían absurdos. Igualmente, y por los mismos motivos, quizás para otros seres dotados con una psicología diferente a la nuestra dichos enunciados podrían ser significativos. Pero ¿podemos imaginar posibilidades como éstas? Y en ese caso, ¿qué quedaría de nuestra noción de creencia? ¿Tiene sentido decir que alguien cree algo que sabe que es falso?

Wittgenstein no aceptó el análisis de Moore, ya que, en su opinión, enunciados de este tipo tendrían en la lógica de la aserción y de la creencia un papel similar al que tienen las contradicciones en la lógica formal, a saber, expresar imposibilidades, no psicológicas, sino lógicas y conceptuales. Efectivamente, mientras que no sería contradictorio o absurdo afirmar cosas como “supongamos que p es el caso, pero yo no creo que p es F” o “ p era el caso, pero yo no lo creía”, sí que lo es afirmar “(sé que) p es V, pero yo creo que p es F” o “(sé que) p es F, pero creo que p es V”. Y aquí, según Wittgenstein, no se trata de algo que por razones empíricas o psicológicas no seamos capaces de hacer, sino de una contradicción lógica y conceptual: excepto en contextos especiales en los que diéramos un uso especial a nuestras palabras —por ejemplo, en un contexto de humor o de absurdo pretendido—, en el intercambio lingüístico normal dichos enunciados no son posibilidades legítimas.

Pero ¿cómo llega Moore a su conclusión? En su opinión, en el tipo de enuncia-

do que estamos comentando, mientras que ‘*p*’ describe directamente un hecho posible de la realidad –el hecho de que *p*– e indirectamente mi estado mental de creencia, “creo que *p* es V” o “creo que *p* es F” describirían directamente mi estado mental de creencia, y sólo indirectamente, y mediante el hecho de que mi estado de creencia tiene como contenido la proposición ‘*p*’, el hecho de que *p*. Así las cosas, el absurdo, según Moore, surgiría porque, teniendo ambos enunciados el mismo contenido proposicional –ambos describen el hecho de que *p*– uno lo afirma y el otro lo niega, cosa que sería psicológicamente absurda: no se puede creer que ‘*p*’ sea verdadero y falso a la vez. No podemos hacer tantas cosas al mismo tiempo. Pero, ¿por qué no podemos?

Moore analiza la creencia según el modelo “estado más contenido”. Y así, no sólo estado y contenido mantendrían entre sí una relación externa y contingente, sino que además, y precisamente por ese motivo, el contenido, al igual que cualquier proposición, siendo semántica e intencionalmente inerte, necesita ser afirmado o negado por el estado psicológico, pues por sí mismo, como le sucede a cualquier proposición, no puede decir cómo son las cosas. Y he aquí, según Moore, la dificultad: no podemos afirmar y negar a la vez que *p* sea el caso o, si se quiere, el estado mental de la creencia no puede al mismo tiempo afirmar y negar que *p* sea el caso. Sólo puede hacer una de las dos cosas: nuestros estados psicológicos, como cuestión de hecho, son como son.

Ahora bien, este análisis ni hace justicia a lo que sea la creencia, ni tampoco a lo que sea una proposición. Una proposición, o un enunciado, en el intercambio lingüístico ordinario no es un signo proposicional o el significado de un signo proposicional acompañado por un estado mental que le da vida simbólica, esto es, intencionalidad y significación concreta; ni siquiera el uso de una oración. No, una proposición, o un enunciado, es primariamente y antes que nada un acto de habla, una acción lingüística, una acción simbólica expresiva. Por este motivo, el análisis de Moore sería erróneo incluso respecto de ‘*p*’: ‘*p*’ no describe indirectamente ningún estado mental, el estado mental de quien dice ‘*p*’.

Pero, como decimos, el análisis de Moore tampoco haría justicia a la creencia, pues si bien es cierto que lo que yo creo puede ser verdadero o falso, no es una posibilidad que yo crea lo que sé es falso, posibilidad frustrada de hecho por alguna incapacidad psicológica humana. No, decir tal cosa sólo es posible si disociamos la creencia de su contenido mediante el modelo “estado más contenido”. Sin embargo, si consideramos que la creencia es un acto habla, una acción simbólica expresiva y, por tanto, una acción internamente ligada a su contenido –si se quiere, que su contenido viene fijado por la acción en que se expresa–, entonces ya no es posible creer lo que se sabe falso. Y esta sería una característica intrínseca a lo que llamamos creencia: que no podemos, no por razones empíricas o psicológicas, sino conceptuales, creer lo que sabemos que es falso y, así, sólo es posible creer lo que se toma por verdadero.

Dicho de otra manera: creer que p es el caso no consiste primero en tener presente un contenido proposicional ' p ' y luego afirmar que ' p ' es V mediante algún acto o estado psicológico, sino simplemente realizar un acto de habla: afirmar que ' p ' es V. De hecho, como acabamos de ver, tampoco decir o afirmar ' p ' consiste en considerar primero lo que significa ' p ' y posteriormente afirmarlo, sino realizar el acto de habla unitario de decir que p es el caso. Y la diferencia entre ambas acciones simbólicas o actos de habla no dependerá de nada psicológico o mental, sino del entorno o del juego epistémico en que se producen, es decir, del camino de las razones y del peso de las razones que nos asiste, pues los actos de habla que tienen que ver con la manera como son las cosas están abiertos a una enorme variación de seguridad y compromiso epistémicos por parte de quien los realiza.

Pues bien, teniendo en cuenta lo hasta ahora expresado podemos comprobar que la paradoja de Moore se disuelve porque tanto decir verdadero-falsamente ' p ' como decir "creo que no p " -por ejemplo, "llueve" y "creo que no llueve"- son equivalentes al acto de habla de la aserción ' p ' -"llueve"- y al acto de habla de su negación '- p ' -"no llueve"-, y afirmarlas a la vez -por ejemplo, "creo que no llueve, y (sé que) llueve"- supondría cometer una contradicción lógica. Y, claro, lo mismo pasaría con el ejemplo "creo que p , y (sé que) no p ". En suma: es por generar una contradicción lógica, que el enunciado de Moore no tiene un uso y carece de sentido. No se trata, por tanto, de una imposibilidad psicológica -algo que de hecho no puedan hacer nuestros supuestos estados mentales de creer-, sino una imposibilidad lógica o gramatical que contraviene uno de los rasgos de la vida epistémica de los humanos: la lógica de la creencia²².

Y ocupémonos ahora del problema de por qué no sería posible creer insensateces, insensateces del tipo "el tintero escribe el libro" o "tintero el libro el escribe". En realidad, este problema no es distinto del problema más general de la normatividad del lenguaje, es decir, del hecho de que las palabras pueden ser usadas correcta e incorrectamente o, mejor, el hecho de que las proposiciones determinan las circunstancias en las cuales es correcto usarlas y, así, las condiciones en las que pueden ser verdaderas o falsas. A tal efecto, es iluminador considerar la crítica del *Tractatus* de lo que podríamos llamar la teoría empírica del juicio o de la creencia. Así, en T, 5.5422 podemos leer:

La explicación correcta de la proposición "A juzga que p " ha de mostrar que es imposible juzgar un absurdo (La teoría de Russell no satisface esta condición).

²² Vid., Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, II, x; también *Remarks on the Philosophy of Psychology*, #470-#504; y la carta 42 a Moore en *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Basil Blackwell, Oxford, 1974, pág: 177-8 (Hay traducción castellana en Taurus, Madrid, 1979). Para un análisis de la paradoja de Moore vid., Malcolm, N., "Disentangling Moore's Paradox" (1994), en *Wittgensteinian Themes*, Cornell University Press, 1995, págs: 195-205; y Schulte, J., *Experience & Expression*, Clarendon Press, Oxford, 1993, págs: 135-158.

Ya con anterioridad hemos presentado la teoría del juicio que Russell defendió entre 1910 y 1918, y de acuerdo con la cual la significación y la normatividad de lo contenidos proposicionales de la actividad mental de los sujetos se explicaba en tanto que era dicha actividad mental la que mantenía una relación múltiple con los diversos objetos que constituían el hecho creído y, a la vez, estructuraba dichos objetos en una representación mental de dicho hecho. Por ejemplo, si Otelo cree que Desdémona ama a Casio, ello se explicaría de la siguiente manera: (i) la mente de Otelo tiene un conocimiento directo con los particulares Otelo, Casio y la relación amar; (ii) la actividad mental de Otelo, cual cemento -en palabras del propio Russell-, se representaría estos elementos bajo la forma 'Desdémona ama a Casio'.

Ahora bien, con este análisis Russell no habría explicado la normatividad del lenguaje y, por tanto, la de los contenidos proposicionales de las creencias: en concreto, no habría explicado cómo es que la proposición "Desdémona ama a Cassio" es una concatenación significativa de palabras o, si se quiere, la descripción de un posible estado de cosas, mientras que "Desdémona Cassio ama" o "Desdémona respira Cassio" no lo serían, pues su análisis no puede establecer la diferencia necesaria. Por el contrario: Russell estaría presuponiendo aquello que debía ser explicado, pues ¿cómo podría la actividad empírica de un sujeto -en este caso la mente de Otelo- decidir qué combinaciones de signos son significativas y cuáles meros sentidos, si no es presuponiendo la normatividad del propio lenguaje?

No es de extrañar que Wittgenstein, ante la desazón de Russell -recordemos que, a causa de esto, Russell en 1914 dejaría inacabada su *Theory of Knowledge*-, le escribiese en 1913 diciendo que la única manera de superar las dificultades era dar una explicación correcta de las proposiciones que no presupusiese el uso de ninguna premisa, esto es, que no invocase ninguna explicación de tipo psicológico, pues las proposiciones mismas debían ser el único expediente al cual apelar. En concreto dice Wittgenstein:

Puedo ahora expresar exactamente mi objeción a su teoría del juicio: creo obvio que, de la proposición "A juzga (dice) que a se halla en la relación R con b", si se la analiza correctamente, se desprende directamente la proposición "aRb v -aRb", sin el uso de ninguna otra premisa. Esta condición no la cumple su teoría²³

Dicho de otra manera: la normatividad de la proposición "aRb", dado el semanticismo del *Tractatus*, se seguiría del hecho que "aRb" es verdadero-falsa -es decir, "aRb v -aRb"-, y en ello no juega ningún papel el hecho de que el sujeto A juzgue, piense o crea que "aRb" es verdadera. Así las cosas, la normatividad del lenguaje residiría en el lenguaje mismo, esto es, primariamente en las proposiciones plenas de sentido -o en los pensamientos o los contenidos porposicionales entendidos

²³ Vid., Wittgenstein, L., *Notebooks 1914-16*, Basil Balckwell, Oxford, pág: 121.

como proposiciones plenas de sentido. Por contra, donde no residiría la normatividad del lenguaje y, por ende, de los contenidos de las creencias es en la actividad psicológica de los hablantes²⁴.

Pues bien, esto es otra manera de decir lo que antes ya presentábamos como análisis de la creencia: que la creencia es una acción expresiva y simbólica que mantiene una relación interna con su contenido. O si se desea, que el contenido de una creencia viene fijado por la acción en que ella se expresa. Por el contrario, de persistir la significación y la normatividad de lo que creemos depende de la actividad psicológica de los sujetos, entonces la relación entre el estado mental y el contenido de ese estado sería externa o contingente, y siempre tendremos el problema de explicar cómo la actividad mental de los sujetos –si se quiere, la creencia como estado mental- es capaz de dar cuenta de la significación y la normatividad de los contenidos de las creencias.

Ahora bien, este análisis ¿no pondría en peligro la intencionalidad de las creencias, esto es, que las creencias sean capaces de versar sobre algo distinto de si mismas? A tal efecto, ¿no es ineliminable la actividad mental, la creencia como estado mental? No necesariamente. Wittgenstein en el *Tractatus* apeló a la actividad de un sujeto trascendental para dar cuenta de la intencionalidad del lenguaje, ya que consideraba que los llamados ‘hechos psicológicos’ aunque acompañasen a la acción lingüística no podían hacerlo, en tanto que son meros hechos, algo inerte carente de intencionalidad y sin capacidad simbólica. Sin embargo, el segundo Wittgenstein, lejos incluso de la versión kantiana del cartesianismo, rechazó también esta solución trascendental apostando por el carácter intencional y simbólico de todo uso del lenguaje, uso entendido como la praxis social realizada por los organismos biológicos y simbólicos que son los seres humanos.

Antoni Defez
Facultat de Lletres
Universitat de Girona
Plaça Ferrater Mora, 1 17071 Girona
antoni.defez@udg.es

²⁴ Para estas cuestiones vid., Defez, A. “Creencia i normativitat en el orígens de la filosofia analítica”, en *Quaderns de filosofia i ciència*, Vol. 29, Valencia, 2000, págs: 83-95; y “Pensamiento y lenguaje en el primer Wittgenstein”, en *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 19, Universidade de Santiago de Compostela, 2001, págs: 153-167.