

Precisión, sinceridad y autoengaño*

Eduardo Fernandois†

Resumen

El texto persigue tres objetivos generales que, a la vez, lo estructuran. En primer lugar, quiero presentar, pero también cuestionar, la descripción que de la virtud de la precisión (*accuracy*) ofrece Bernard Williams. En segundo lugar, me propongo complementar dicha descripción deteniéndome en dos dimensiones de la precisión: el cuidado y lo que llamaré “cercanía al problema”. En ese contexto, intercalo un excursus acerca de la escritura. La tercera y última parte del artículo es un intento de vincular la reflexión sobre las llamadas virtudes de la verdad —junto con la precisión, la sinceridad (*sincerity*)— con la cuestión del autoengaño. En concreto, busco a) brindar apoyo al enfoque deflacionario de Mele, *i.e.*, a la concepción del autoengaño como creencia sesgada motivacionalmente, b) realizar un ajuste a dicha concepción y c) complementarla con un aspecto no suficientemente considerado en las discusiones sobre autoengaño, a saber, con ciertas creencias que *dejamos* de generar o que presentan un alto grado de *imprecisión*.

Palabras clave: precisión, sinceridad, autoengaño, Williams, Mele, Tugendhat, Frankfurt.

Abstract

The present text follows three general objectives, which, at the same time, build its structure. Firstly, I would like to present and question Bernard Williams’ description of the virtue of accuracy. Secondly, I’ll try to complement Williams’ description by analyzing two dimensions of accuracy: care, on one side, and what I call “proximity to the problem”, on the other side. Related to that last issue, I add an excursus about writing. The third and last part of

* El presente trabajo y otro temáticamente relacionado con él (véase nota 2) fueron elaborados durante tres estancias en Alemania financiadas por una beca de investigación de la Fundación Alexander von Humboldt. Quisiera agradecer a la Fundación Humboldt por su magnífica labor en pro del intercambio académico internacional y al Prof. Stefan Gosepath, mi anfitrión en la Universidad de Frankfurt. Vaya también mi gratitud al Prof. Marcus Willascheck y a los miembros de su Coloquio de Investigación, en el que se discutió una versión en alemán. Recibi en esa discusión varias sugerencias que me han permitido mejorar el texto y que por razones de espacio no consigno en detalle. Recibido: junio 2015. Aceptado: agosto 2015.

† Profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su investigación y docencia giran en torno a temas de filosofía de lenguaje, teoría del conocimiento y ética.

this article is an attempt to relate the discussion about the so called virtues of truth —sincerity as well as accuracy— with the issue of self-deception. Specifically, I try to a) support Mele’s deflationary account of self-deception as motivationally biased belief, b) make an adjustment to this conception, and c) complement it with another aspect which has not received enough consideration in the discussion about self-deception, namely some beliefs we *don’t* generate or that manifest a high *lack* of accuracy.

Keywords: accuracy, sincerity, self-deception, Williams, Mele, Tugendhat, Frankfurt.

1. Introducción

Una serie de textos escritos durante los últimos quince o veinte años por autores como Bernard Williams (2002), Harry Frankfurt (2006b, 2007), Susan Haack (1998) y Ernst Tugendhat (2004, 2008) pueden avalar el diagnóstico de que la reflexión filosófica acerca de la verdad, a la que tanto contribuyera el siglo pasado, experimenta a comienzos del nuestro un paulatino desplazamiento temático. Simplificando las cosas, aunque no demasiado, cabe describir dicho desplazamiento como el paso de la pregunta “¿qué es la verdad?” a la pregunta “¿por qué la verdad es, o podría ser, algo importante?”. La inmemorial búsqueda de la esencia de la verdad mediante una definición rigurosa y el debate más reciente en torno a la negación deflacionista de una tal esencia parecieran ceder poco a poco su lugar a una indagación acerca del *valor* de la verdad (indagación que, quién sabe, podría acabar arrojando frutos, sustantivos no menos que metodológicos, respecto de la pregunta por la verdad en su sentido más tradicional).

¿Por qué nos preocupamos, entonces, de la verdad, por qué nos importa, si es que nos importa? En el marco de este cuestionamiento general —y que desde luego importa—, Bernard Williams reflexiona en su libro *Verdad y veracidad* sobre dos “virtudes básicas de la verdad” (2002: 22), como él mismo las llama: la sinceridad (*sincerity*) y la precisión (*accuracy*). De acuerdo a una primera aproximación, la precisión dice relación con que “la gente hace todo lo que puede por formarse creencias verdaderas” (*ibid.*), mientras que la sinceridad “consiste en la disposición de asegurar que nuestra propia aserción expresa lo que realmente creemos” (2002: 101). Williams opera de este modo, y a lo largo de todo el libro, con una distinción entre, por así decir, dos ámbitos fundamentales: el descubrimiento y la expresión de la verdad (2002: 48). La virtud de la precisión se juega entonces en la búsqueda y hallazgo de informaciones fidedignas, no en su expresión o comunicación, que constituye el ámbito propio de la sinceridad.

Tres son los objetivos generales que animan, al tiempo que estructuran, el texto que sigue. En primer lugar, quiero presentar, pero también cuestionar, la descripción que hace Williams de la virtud de la precisión; entre otras cosas, cuestionaré el mencionado distingo de ámbitos, a primera vista tan plausible, que vincula la precisión con el descubrimiento de la verdad y la sinceridad con su expresión. En segundo

lugar, me interesa complementar dicha descripción refiriéndome a dos dimensiones de la precisión: el cuidado y lo que llamaré “cercanía al problema”. En ese mismo contexto intercalaré un excursus sobre la escritura. El tercer objetivo general y la correspondiente última parte del trabajo dicen relación con la cuestión del autoengaño. Es aquí recién que me referiré no sólo a la precisión, sino también a la sinceridad. Dicho en términos generales, me anima la idea de que la reflexión sobre el autoengaño se vea enriquecida si se la vincula explícitamente con aquella que, sobre todo a partir de textos de Williams, Frankfurt y Tugendhat, se concentra en las dos mencionadas virtudes de la verdad; hasta donde alcanzo a ver, esa vinculación ofrece un campo de trabajo poco explorado hasta ahora.¹ Ella nos permitirá, en términos ya más específicos: primero, brindar apoyo a la concepción del autoengaño como creencia sesgada motivacionalmente; segundo, formular una corrección a dicha concepción; y, tercero, complementarla con un aspecto no suficientemente considerado en las discusiones actuales sobre autoengaño.

2. La precisión, según Williams²

En el primer capítulo de *Verdad y veracidad*, Williams comenta diversas citas de Nietzsche que fijan el tono en que será abordado el tema en el capítulo sexto, dedicado enteramente a la virtud de la precisión. Comenta, por ejemplo, el siguiente pasaje de *El Anticristo*:

Con lucha ha habido que conquistar todo avance en la verdad, a cambio de él ha habido que entregar casi todo lo demás a que se adhieren el corazón, nuestro amor, nuestra confianza en la vida. Para ello se requiere grandeza del alma: el servicio a la verdad es el más duro de los servicios. Pues ¿qué significa ser honesto en las cosas del espíritu? ¿Ser riguroso con el propio corazón, despreciar los ‘bellos sentimientos’ [...]! (*El Anticristo*, § 50, citado en Williams, 2002: 24)

Se trataría entonces de “sacrificar los deseos a la verdad” (*El Anticristo*, § 59, citado en Williams, 2002: 27) o, en palabras esta vez de Williams, de “superar la cómoda falsedad” (2002: 26), de “la resistencia al autoengaño y a las mitologías tranquilizadoras” (2002: 28). Adaptando una expresión de Nietzsche, quien se refiere en este contexto a un “ideal ascético”, bien se podría hablar también de una interpretación o lectura ascética del tema de la precisión. Williams ratificará y desarrollará

¹ Razón lleva Clancy Martin al diagnosticar que la investigación sobre mentira y otras formas de engaño, por un lado, y aquella relativa al autoengaño, por otro, se han desarrollado lamentablemente sin tomar mucha nota la una de la otra (Martin, 2009: 4). Lo mismo que el presente trabajo, varios de los artículos en el libro editado por Martin se proponen explícitamente establecer puntos de conexión entre ambas discusiones.

² Los puntos abordados en esta sección y la que sigue reciben un desarrollo más detallado en un trabajo, escrito en alemán y aún no publicado, que dedico exclusivamente a la virtud de la precisión: “Über die Tugend der Genauigkeit und ihre Wichtigkeit” (“Sobre la virtud de la precisión y su importancia”). Algunas de las descripciones que ensayo a continuación coinciden con las de dicho trabajo. Sin embargo, hay notorias diferencias en el planteo, debido al interés, presente en este caso y completamente ajeno al texto alemán, de vincular ambas virtudes de la verdad con la temática del autoengaño.

dicha interpretación en el capítulo sexto, en que el concepto de *resistencia* cumple nuevamente un papel clave, lo mismo que el concepto emparentado de *obstáculo*. Vale la pena citar nuevamente a Williams:

Hay tanto obstáculos internos como obstáculos externos para el descubrimiento-de-la-verdad. (2002: 128)

La persecución consciente de la verdad requiere resistirse a cosas como el autoengaño y el pensamiento desiderativo, y un componente de la virtud de la Precisión [...] consiste en las destrezas y actitudes que se resisten al principio de placer en todas sus formas, que van desde una gran necesidad de creer lo que resulta agradable hasta la simple y llana pereza de contrastar las propias investigaciones. (2002: 128s)

Lo dicho permite ya vislumbrar el autoengaño como carencia o déficit de precisión, pero sobre esto volveré más adelante. Me interesa ahora destacar que Williams describe la precisión fundamentalmente como una actitud de antagonismo y contienda: las nociones centrales son, una vez más, “obstáculo”, “resistencia”, “superación”. En tal sentido, cabe hablar también de una caracterización de la precisión en términos negativos: esta consiste, según Williams, en *no* sucumbir a la pereza intelectual, en *no* dejarse arrastrar por el pensamiento desiderativo.

Considerada *en sí misma*, nada tengo que objetar contra esta interpretación ascética, ni contra la repetida observación por parte de Williams, y a estas alturas nada sorprendente, de que la precisión constituye crucialmente un asunto de voluntad. Sus descripciones de los obstáculos mencionados, de todas las tentaciones, si se quiere, que hacen de la búsqueda de la verdad una abnegada tarea de autosuperación, parecen tan realistas como relevantes, y no lo es menos, pienso, hablar aquí de tentaciones. Incluso más: en la última parte del trabajo, intentaré mostrar que la interpretación ascética de la precisión brinda además una importante clave con miras a una adecuada comprensión del autoengaño. Con todo, y ya se advierte, el enfoque de Williams no me termina de convencer. Me parece incompleto y unilateral. Y por dos razones.

En primer lugar, el énfasis en todo aquello que implica *no ser impreciso* tiende a relegar injustamente al olvido la pregunta sobre lo que pueda significar, ahora en términos positivos, *ser preciso*. Injustamente, pues aquella precisión que consiste, por ejemplo, en *resistir* a una formulación cómoda o demasiado general y aquella, por otro lado, que se manifiesta en el cuidado por una formulación adecuada, no son en verdad una y la misma. Alguien podría objetar: ¿pero es que ambas no *desembocan* finalmente en lo mismo, en la misma formulación? En muchas ocasiones sí. Pero aunque los *resultados* puedan resultar idénticos, las descripciones negativas y positivas de la precisión se ocupan de *procesos* que exhiben características diferentes. En tal sentido, la diferencia que aquí definiendo dista de ser análoga a la que solemos hacer, en contextos de la vida social y política, entre formas activas y pasivas de resistencia. Y es que muy a menudo las acciones surgidas de la aspiración a ser preciso no representan forma alguna de resistencia. Cuando alguien pone cuidado en elegir adecuadamente sus palabras o se preocupa por aspectos composicionales de su texto, no se está *oponiendo* a nada, se está *entregando* a una determinada tarea —la

fenomenología es notoriamente distinta—. Podría surgir ahora una nueva objeción: ¿no es que también en casos como el de la prolija elección de nuestras palabras nos resistimos a algo, a saber, al poderoso influjo de “la simple y llana pereza”? Pero a ello cabe responder que el vicio de la pereza cognitiva se presenta en dos variantes, cuya divergencia reproduce precisamente el contraste entre descripciones negativas y positivas de nuestra virtud: se es flojo intelectual cuando se *asume* sin mayor revisión un argumento ya planteado; pero se es flojo de un modo diferente cuando no se sale a la *búsqueda* de un nuevo argumento convincente. Si nos interesa una descripción *precisa* de la precisión, también en términos fenomenológicos, resulta indispensable no perder de vista distinciones como las anteriores.

La segunda crítica es una radicalización de la primera y sólo la formularé aquí como un anuncio que intentaré cumplir, aunque muy someramente, en el apartado que sigue. La crítica es la siguiente: sólo si se concibe la precisión como una actitud a ser determinada también en términos positivos, como una actitud proactiva y no meramente de resistencia, sólo entonces lograremos apreciar que se trata en realidad de actitudes —así, en plural—. Dicho de otro modo, hemos de discernir distintas *dimensiones* de la precisión, para ver luego cómo se relacionan. De acuerdo, pues, a esta segunda crítica, la lectura puramente negativa o ascética del concepto de precisión nos impide apreciar su complejidad o pluridimensionalidad. Por lo demás, incluso una breve caracterización de dimensiones positivas de la precisión dejará al descubierto otra cuestión crucial y del todo ausente en las descripciones negativas de Williams: que el intento de ser precisos redunde a menudo en actividades nada exentas de placer o agrado, actividades que muy improbablemente nos nacería describir como “el más duro de los servicios” o como “sacrificar los deseos a la verdad”.

3. Dos dimensiones de la precisión

En lo que sigue me referiré a dos dimensiones positivas de la precisión —el cuidado y lo que llamaré “cercanía al problema”—, así como a la relación que entre ambas cabe establecer. La virtud de ser preciso contempla más aspectos, pero los dos señalados me parecen ser aquellos que particularmente interesan de cara al tema del autoengaño (sección 4).³ No debiera omitir tampoco que al describir las mencionadas dimensiones de la precisión y elegir los ejemplos correspondientes, tendré en mente principalmente el caso de las ciencias sociales y las humanidades, y muy especialmente el de la filosofía.

3.1 Cuidado

Una primera dimensión positiva de la precisión, y de algún modo la dominante, es la invocada por el concepto de cuidado. De hecho, los traductores del libro de

³ En “Über die Tugend der Genauigkeit und ihre Relevanz” (ver nota 2) me refiero a una tercera dimensión, la “adecuación contextual”, que dejo aquí de lado porque su tratamiento no resulta necesario para el objetivo general de vincular las dos virtudes de la verdad con la cuestión del autoengaño. Otro posible aspecto específico de la precisión es la cohesión o densidad (no sólo coherencia) textual.

Williams al español, llamando la atención sobre diversos matices de “*accuracy*”, señalan que “en su raíz se encuentra la idea del ‘cuidado’ que pone el escritor o el investigador en la búsqueda y la expresión de la verdad” (Williams, 2002: 22, nota a pie de página).⁴ El propio Williams se refiere también en un pasaje a la precisión como “cuidado en la adquisición de información correcta” (2002: 54), sólo que entiende dicho cuidado, una vez más, como forma de *resistencia* frente al autoengaño, la comodidad y fenómenos similares.

El cuidado, pero ahora en clave positiva, puede implicar fenómenos tan diversos como la meticulosa elección de las palabras, la búsqueda de metáforas y ejemplos apropiados, el pulido de una formulación atractiva que logre redondear, y de ese modo fijar, un razonamiento complejo, la preocupación por los aspectos composicionales de un texto o discurso, la inteligencia en la puntuación, la dosificación del adjetivo, la cuestión del tono en que decimos o escribimos algo, la pregunta de cuándo —si al comienzo, en el medio o al final— conviene revelar nuestra tesis principal, el retorno a viejas sentencias con el fin de darles un nuevo giro, etc. No se puede negar, claro, que cada punto de la lista implica a menudo esfuerzo, pero sí que se trate a la vez de sacrificios: el esmero puesto en una tarea puede resultar placentero y los ejemplos anteriores también son muestra de que la satisfacción o el placer no siempre rehúyen a la dificultad.

Para una clasificación sistemática de los fenómenos de la precisión podrían tomarse en cuenta la distinción entre un nivel lexical y uno textual, la dependencia o independencia de reglas explícitas y otros posibles puntos de vista. Pero de mayor importancia en este contexto me parecen dos indicaciones cuyo aparente conflicto mutuo no pasa de ser apariencia. Por un lado, la gran mayoría de las personas tiende *de suyo* a poner cuidado en la expresión escrita y oral —suponiendo, claro, que el tema en algo les importa—. Si decir esto suena algo exagerado, quizá se deba a que la precisión como cuidado consiste a menudo en operaciones que no realizamos de un modo consciente. Por lo demás, el hecho de que en muchos casos el cuidado nos importe así como así, muestra de paso que su ejercicio no requiere de excepcionales talentos retóricos o literarios. También es cierto que cuando se trata de lograr un discurso idóneo o una escritura prolija, casi siempre podemos ser *mejores*, y que aquí los talentos ciertamente desempeñan un papel. Pero no sólo ellos: en muchos sentidos, el cuidado es y seguirá siendo una cuestión de ejercicio práctico, revisión consciente y aprendizaje de nuevas técnicas.

⁴ Conviene dejar apuntada la peculiar y paradójica imprecisión de “precisión” como nombre de nuestra virtud. El vocablo dice a veces demasiado (cuando sugiere un errado ideal de exactitud desligado de todo contexto) y otras demasiado poco (cuando nos lleva a olvidar los aspectos descriptivos y casi literarios del cuidado). Ninguna culpa llevan en esto Alberto Enrique Álvarez y Rocío Orsi, los traductores, toda vez que *accuracy* no está libre de dificultades parecidas. A fin de cuentas, para hablar de la virtud de la precisión quizá no nos quede otra opción que recurrir a varias expresiones (cuidado, fidelidad, concordancia, carácter de certero, etc.), reservando, por así decir, un espacio para cada una de ellas. ¿Y tratándose de un concepto complejo, no es acaso mejor y hasta ineludible proceder así?

3.2 Cercanía al problema

Lejos está la persona virtuosa en términos de precisión de parecerse al fastidioso detallista por todos conocido, aquel personaje quisquilloso que no puede parar de atender a nimiedades. Y es que, bien entendidos, conceptos como exactitud, detalle o nitidez aluden a metas cognitivas que sólo se persiguen con sensatez *en determinados contextos*: aquello que en un contexto resulta inexacto, resulta perfectamente exacto en otro, y algo así como una exactitud independiente de todo parámetro contextual representa una simple quimera (Wittgenstein, 1988: sobre todo §§ 88 y 71). Sería injusto, entonces, asociar la virtud de la precisión con una exactitud desmesurada; se trata siempre de aquella justa exactitud requerida en tal o cual contexto.

Siguiendo el mismo razonamiento, no resulta pertinente exigir, y ni siquiera desear, estándares de exactitud como los que operan en ciencias exactas o formales, cuando se trata de investigación en ciencias sociales y humanidades. En particular, el rigor de la filosofía —y sigo aquí al filósofo alemán Friedrich Kambartel— consiste en un continuo velar por que nuestros conceptos y distinciones no se *alejen* de los problemas y preguntas reales que pusieron en marcha la reflexión (Kambartel, 1989: 10). La búsqueda obsesiva de más y más exactitud puede acabar justamente alejándonos de dichos problemas y a ella suele ir asociada una suerte de perspicacia autocomplaciente, reflejo de una infidelidad frente al problema mismo (“fidelidad”, otro de los matices de *accuracy*). Pues bien, del mismo modo en que Kambartel concibe el rigor filosófico cabe concebir también un importante aspecto de la virtud de la precisión. Esta se revela como una cercanía al problema, que a su vez presupone una aptitud para distinguir preguntas relevantes de preguntas que lo son menos. El hecho de que ciertamente no exista algo así como un criterio absoluto (no contextual) de relevancia, en absoluto altera la importancia y necesidad de dicha aptitud. En el ámbito de la filosofía analítica *hard core*, por ejemplo, se da más de alguna discusión que *en algún momento* pasó a ser escolástica pura; el que no sepamos *cuándo* exactamente ocurrió es algo que no debiera sorprender y que resulta bastante menos importante. Pero seamos justos: la discusión bizantina merodea como fantasma al interior de cualquier corriente filosófica. La especialización del saber constituye un fenómeno por de pronto saludable y hasta cierto punto inevitable. Sin embargo, encierra también como riesgo dos tipos de banalidad escolástica: aquella fútil gimnasia intelectual que reacciona a preguntas, opiniones u objeciones *traídas de muy lejos*, esto es, innecesariamente alambicadas o de entrada implausibles; y aquella interminable comparación de referencias, fechas, nombres, fuentes o variantes respecto de un autor considerado canónico, que transforma a la filosofía en una aburrida industria de producción filológica. Un eficaz antídoto contra tan conocidos males es el que brinda la cercanía o fidelidad al problema, un segundo aspecto de la precisión. La capacidad de no perder de vista las preguntas y los problemas originales resulta imperiosa para salvaguardar el siempre difícil y necesario equilibrio entre filosofía como argumentación técnica y filosofía como visión (Putnam, 1995: 22s).

3.3 Relación entre ambas dimensiones y diagnóstico

Hasta aquí una presentación somera, muy somera, de dos aspectos de la precisión en los que difícilmente repararía una lectura ascética de esta virtud. En cuanto a la relación que pueda existir entre ambos, cabe señalar lo siguiente: la conciencia de que la exactitud es siempre una categoría contextual y la voluntad de no alejarse de las preguntas y problemas originales nos permiten *mantener bajo control* nuestros esmeros vinculados al cuidado. Pues así como existe el constante riesgo de que cierto detallismo —o bien argumentativo, o bien interpretativo— acabe en formas de escolástica estéril, existe en paralelo el peligro de que una exagerada diligencia en la esfera del cuidado devenga una *preciosismo de la formulación*. Si bien se trata, en mi opinión, de un fenómeno hoy por hoy bastante menos difundido que la filosofía ajedrecística (mera gimnasia intelectual) y la filosofía hagiográfica (estudio de textos filosóficos como si fueran sagrados), no se puede negar que también existen: artículos y libros estupendamente escritos, cuya sustancia o novedad filosófica bastante dejan que desear. La segunda dimensión de la precisión, la fidelidad al problema, opera entonces como instancia de control frente a una eventual desviación ligada a la primera, la dimensión del cuidado. La virtud de la precisión exige que seamos tan cuidadosos con nuestros textos como fieles o cercanos a nuestros problemas.

Todo lo dicho pone de manifiesto que la precisión dista de ser una virtud fraguada de una pieza. Se trata, antes bien, de una *combinación* de aspectos negativos y positivos, combinación por lo demás compleja, ya que tanto en su polo negativo como positivo es posible y necesario establecer distinciones ulteriores. La precisión consiste ciertamente en una *resistencia*, por lo general ascética, ante obstáculos que emergen en el camino a la verdad y que pueden ser, o bien externos —la dificultad intrínseca de un asunto—, o bien internos —la pereza intelectual, en alguna de sus variantes—. ⁵ Pero la precisión requiere en no menor medida de una preocupación *activa*, y no pocas veces confortante, por el cuidado, la cercanía al problema y seguramente otros factores.

Si tuviera ahora que explicar, a modo de diagnóstico, por qué Williams deja pasar la oportunidad de articular más acabadamente, en el marco de una caracterización positiva, una idea tan rica como la de *accuracy*, haría responsable al esquema con que opera a lo largo de todo su libro, con el fin de mantener limpiamente separadas precisión y sinceridad. De acuerdo a ese esquema, recordemos, el rol de la precisión dice relación con la *búsqueda* de informaciones verdaderas, mientras que la sinceridad opera, o no, a la hora de *expresar* luego a otros aquello que se ha encontrado. Dicho de otro modo y sin ambages: la precisión sólo es importante en el ámbito de la *formación de creencias* y la sinceridad lo es sólo en el de la *comunicación con otros*. No lo ve de otro modo Tugendhat en sus alusiones al libro de Williams (Tugendhat, 2008: 78-80). Nuestras consideraciones anteriores, sin embargo, sugieren más bien que la fácil correlación tan fácilmente no funciona. Si no es concebida en categorías puramente negativas, la precisión dice relación también, y crucialmente, con los detalles de la *expresión lingüística*, esto es, con los modos en que *decimos*, tanto a

⁵ Sobre la distinción entre obstáculos externos e internos hay interesantes comentarios en Williams, 2002: 137s.

otros como a nosotros mismos, aquello que tenemos por verdadero; piénsese, sin ir más lejos, en los fenómenos del cuidado mencionados más arriba. Pero incluso más: la limpia separación de ámbitos tampoco convence, si pensamos ahora en la virtud de la sinceridad. Como veremos en la parte final del trabajo, es tan legítimo como importante hablar, aunque no sin cierta precaución, de una sinceridad u honestidad consigo mismo, y en la misma dirección apunta el motivo de “tomarse en serio uno mismo”, puesto en circulación por Harry Frankfurt (Frankfurt, 2006a). Todo ello deja de manifiesto que la virtud de la sinceridad no se juega únicamente en el ámbito de la comunicación interpersonal. En suma, ni la precisión es algo independiente de la comunicación con otros (incluido ese otro que es uno mismo, un segundo después de que se ha expresado algo), ni la sinceridad es una virtud que necesariamente implica la presencia, ni siquiera potencial, de más personas.

No cabe duda de que la formación personal de creencias y su comunicación a otros constituyen dos ideas diferentes; pero sólo se las comprenderá adecuadamente si se las concibe en interdependencia.⁶ El hecho de que Williams no elucide la virtud de la precisión en términos positivos obedece, creo, a que tampoco se hace cargo de esa mutua relación. En particular, me ha interesado destacar aquí que no se acabará de comprender la precisión, mientras se la sitúe *únicamente* en el nivel de la formación de creencias y *no también* en el de su comunicación oral y escrita. Dar apoyo adicional a esta tesis es el propósito de una breve digresión sobre la escritura que presento a continuación.

Excursus: la escritura como lugar privilegiado de la precisión

El cuidado y la cercanía al problema suponen que uno pueda y quiera tomarse el *tiempo* necesario. Sin una cierta lentitud en la ejecución no habrá, no al menos en general, precisión alguna que admirar. De esta observación surge la pregunta: ¿no existirá respecto de la virtud de la precisión una ventaja comparativa de la comunicación escrita por sobre la oral, justamente a propósito del tiempo más prolongado que, por un asunto estructural, tenemos a disposición en el caso de la escritura? Dejando de lado el caso actual del llamado “chateo” (*chat*) —ese peculiarísimo caso de escritura que transcurre, más o menos, en el tiempo y al compás del habla—, pareciera que escribir nos lleva, por regla general, a ser personas más precisas.

Acaso no sea difícil conceder que escribir es siempre más un proceso que un mero acto puntual. Pero de ello se siguen consecuencias teóricas y prácticas de las que quizá no siempre se es del todo consciente. Faulkner dijo alguna vez algo parecido a esto: “Sé lo que pienso, sólo una vez que leo lo que he escrito.”⁷ Apuntan a lo mismo quienes, como la crítica literaria chilena Adriana Valdés, señalan que la escritura no expresa el pensamiento, sino que de a poco lo va haciendo.⁸ También es crucial este

⁶ Solomon 2009 constituye una buena muestra de lo interesante que puede ser seguir esta línea de trabajo.

⁷ Pese a muchos intentos, no he logrado dar con la referencia de esta cita (si es que lo es). Pero si la oración entrecomillada no es de Faulkner o si, lo que realmente no creo, nadie dijo alguna vez algo parecido, no se trataría de una imprecisión que afecte lo sustancial.

⁸ Adriana Valdés expresó dicho pensamiento —con palabras muy parecidas, si no recuerdo mal— en

“de a poco”. Escribir textos significa reescribir textos, revisarlos, corregirlos. Una vez que se cuenta con una primera versión, se tiene al mismo tiempo la posibilidad — en cierto sentido insólita, en cualquier caso formidable— de transformarse en propio lector, y esto en un proceso que puede ser repetido varias o hasta muchas veces y que se asemeja más que nada al pensar. No sólo respecto del trabajo intelectual, y muy en particular en el ámbito de las humanidades, es legítimo sostener que pensar *consiste* prácticamente en un constante escribir. He aquí un aspecto que filósofos y escritores tienen en común: que su labor en realidad recién comienza una vez que ponen el punto final. Se trata de aquel trabajo que va desde la primera hasta la última versión del texto. Una consecuencia práctica de todo esto es que los mejores escritores y filósofos suelen ser aquellos que revisan y corrigen sus textos una y otra vez, y no sólo de cara a minucias formales, sino que a menudo también respecto de cuestiones sustantivas y estructurales. En talleres de escritura filosófica (que, dicho sea de paso, convendría incorporar a la enseñanza habitual en todo instituto o departamento de filosofía) no debiéramos cansarnos de repetir lo anterior.

El rasgo estructural de la escritura que permite considerarla una forma de expresión lingüística especialmente comprometida, por así decir, con la causa de la precisión es, entonces, su propiedad de ser constantemente revisable, es decir, la posibilidad de transformarnos en lectores y correctores de nuestros propios textos. Tal posibilidad no nos está dada del mismo modo en la comunicación oral. Aunque por cierto existen personas capaces de expresarse oralmente de un modo muy preciso y matizado, la formulación por escrito sigue siendo aquella en la que *por regla general* logramos una precisión mayor, debido justamente al rasgo estructural señalado. En otras palabras, la tesis de este excurso no pretende negar excepciones y la distinción establecida entre lenguaje escrito y oral ciertamente no es categorial, sino gradual. Como lo es, por lo demás, el concepto mismo de precisión.

4. Las virtudes de la verdad y el autoengaño

En esta última parte haré el intento de relacionar los dos temas señalados en su título⁹, para lo cual desarrollaré tres puntos que enumero a modo de programa: primero, que conectar precisión y autoengaño, como lo hace Williams en su descripción negativa o ascética de la primera, dista de ser una operación neutral de cara al debate sobre el autoengaño y que, muy por el contrario, suscribir esa conexión lleva a suscribir también una concepción deflacionaria de este fenómeno, correcta en lo medular, en términos de creencias sesgadas motivacionalmente (4.1); segundo, que, con todo, el autoengaño es *también* en algún sentido una forma de insinceridad, lo cual obliga a realizar un ajuste a la mencionada concepción (4.2); y tercero, que la necesidad de

medio de una presentación oral. No creo que sea la única que lo haya hecho, por lo que me atrevo a usar el plural.

⁹ Temas, como se ha dicho, que han sido trabajados hasta ahora independientemente. Hasta cierto punto, no deja ser sintomático que *Self-Deception Unmasked*, el libro de Alfred Mele, no contemple en su índice temático las entradas “*sincerity*” y “*accuracy*”, y que, por su lado, el detallado índice temático de *Truth and Truthfulness* no haga referencia a “*self-deception*” (si bien hay menciones en el texto mismo de Williams, son bastante esporádicas).

una determinación de la precisión en términos positivos (como cuidado y cercanía al problema) nos lleva naturalmente a preguntarnos por un aspecto del autoengaño que, hasta donde veo, no ha sido suficientemente considerado en las discusiones sobre el tema (4.3).¹⁰

4.1. Autoengaño y precisión

A propósito de una cita de Williams veíamos ya al comienzo que el autoengaño puede ser considerado una carencia, o al menos déficit, de precisión. Faltamos a la verdad faltando a la precisión cuando cedemos a “una gran necesidad de creer lo que resulta agradable” (Williams, 2002: 129). Aunque sin desarrollarlo, Williams establece temprana y explícitamente el nexo entre autoengaño y precisión, refiriéndose a esta última como “la resistencia al autoengaño y a las mitologías tranquilizadoras” (2002: 28). Respecto de lo que Williams no fue tan explícito, es que quien pone las cosas de esta manera tenderá de un modo natural a suscribir una de las posiciones que configuran actualmente el debate filosófico sobre el concepto de autoengaño.¹¹

Como se sabe, dicho debate se articula en torno a dos enfoques básicos. Están, por un lado, quienes intentan explicar nuestros autoengaños a la luz del engaño interpersonal, aquel descrito por la fórmula “A engaña a B”. Plegándome a una terminología en uso, hablaré del enfoque “tradicional”. Sabido es también que este enfoque genera paradojas y que sus defensores, claro, intentan resolverlas o disolverlas. Si una misma persona es, a la vez, engañador y engañado, ello pareciera implicar que en algún momento mantiene simultáneamente la creencia *p* y su contradictoria *no-p*. Se trata de la llamada “paradoja estática”, a la que se suma una “paradoja dinámica”: si todo engaño necesariamente supone que un sujeto *A* *oculta* frente a un sujeto *B* su intención de generar en este una creencia falsa, entonces no se ve cómo pueda concebirse la *acción* del engaño en caso de que *B* conozca de entrada tal intención de *A*, por ser ambos una y la misma persona. Pues bien, quien como Williams sostiene que la virtud de la precisión es aquella en la que nos resistimos a “una gran necesidad de creer lo que resulta agradable”, se alinearán más bien con *otra* concepción fundamental del autoengaño, con el enfoque “deflacionario”, como lo califica su principal exponente, Alfred Mele (por ejemplo, Mele, 2001: 4).¹² En lo medular, este segundo enfoque

¹⁰ Una advertencia antes de entrar en materia: no sólo por razones de espacio, sino que también en atención al planteamiento mismo del trabajo, no puedo hacerme cargo en lo que sigue de toda la complejidad del debate en cuestión, como lo revelan ya las etiquetas “enfoque tradicional” y “enfoque deflacionario” (véase *infra*), cada una de las cuales exigiría, en rigor, hilar más fino. Mencionaré algunos de los aspectos omitidos, pero son ciertamente más. Con todo, pienso que tales omisiones no afectan a lo medular de mis propuestas. Textos importantes sobre autoengaño son, junto a los que citaré, Fingarette (2000) y McLauglin/Rorty (1988).

¹¹ Asumo de aquí en más la *existencia* del fenómeno, algo con lo que no concuerdan todos los participantes en el debate.

¹² Es innegable que la fórmula “precisión = resistencia al autoengaño” resulta *neutral* respecto de tal o cual concepción del autoengaño. No ocurre así, sin embargo, con la fórmula “autoengaño = falta de precisión (o falta de resistencia ante creencias agradables)”, emparentada con la primera. En absoluto quisiera sugerir que quien acepta la primera fórmula deba necesariamente aceptar la segunda. Por la misma razón señalo que un Williams “tenderá a suscribir” o “se alinearán *más bien*” con la posición de un Mele.

plantea lo siguiente: quien se autoengaña forma (o mantiene) una creencia falsa *p*, *motivado por su deseo* de creer que *p*, para lo cual *maneja sesgadamente* las evidencias disponibles y relevantes que apoyan, en realidad, la creencia verdadera *no-p* (Mele, 2001: 50-52). Obsérvese que un enfoque como este no supone la intención de un sujeto de producir en él mismo, consciente o inconscientemente, una creencia falsa, de modo que tampoco da lugar a paradojas que deban ser luego resueltas. Al no implicar el autoengaño la misteriosa presencia de un B como alter-A, todo se simplifica (de ahí en parte lo de “deflacionario”), pues se trata ahora lisa y llanamente de un A que tiene creencias, claro, pero que también tiene *deseos*, y que al autoengañarse cede a la tendencia humana, tan humana, de “creer proposiciones que deseamos que sean verdaderas, incluso cuando una investigación imparcial de los datos disponibles indicaría que son probablemente falsas” (Mele, 2001: 11).¹³

Ahora bien, no es simplemente que la conexión entre precisión y autoengaño, tal como la hemos descrito, vaya en apoyo del enfoque deflacionario y que hagamos bien en explicitarlo. Mal que mal, el teórico tradicional podría alegar que tal apoyo es aparente, no surgiendo sino de una cierta *definición* de “precisión”, la que por sí misma nada prueba: dicho teórico bien podría definir la palabra “precisión” de un modo diferente, circunscribiendo su uso a casos de comunicación con otros y señalando que en el caso del autoengaño ese otro sería simplemente uno mismo, sólo que pasado un rato (de acuerdo a una conocida estrategia teórica para eludir las paradojas, la de introducir una brecha temporal entre A y B). La cuestión de fondo es entonces otra y en ella convergen, en realidad, dos cuestiones: primero, que el enfoque tradicional, basado en el esquema del engaño interpersonal, para nada calza con el vocabulario ascético desplegado por Williams (siguiendo a Nietzsche) a la hora de describir negativamente la precisión; y, segundo, que dicho vocabulario —el cual sí cabe usar con naturalidad en el enfoque deflacionario— resulta indispensable para referirnos al autoengaño. Para comenzar por el segundo punto, pienso que, fenomenológicamente hablando, nuestro fenómeno mucho tiene que ver con un debate interno —a veces tranquilo, a veces acalorado— frente a creencias *tentadoras*: creencias que se nos ofrecen como las más cómodas, agradables o protectoras, pero cuando las evidencias que tenemos delante nuestro apuntan en realidad a sus respectivas negaciones.¹⁴ Autoengañarse es salir vencido de ese debate. Salir vencedor, en cambio, implica muchas veces “sacrificar los deseos a la verdad”, como dice Nietzsche (*El Anticristo*, § 59, citado en Williams, 2002: 27), o “superar la cómoda falsedad”, como dice Williams (2002: 26). Con respecto ahora al primer punto, se trata de apreciar que este vocabulario ascético es un vocabulario, por así decir, *individualista*: todo asceta busca purificar en primer lugar su *propia* alma. Es por ello que quien concibe el autoengaño como un fenómeno que implica la presencia de un A y un B (bien sea que un sujeto se divida en dos yoes, bien sea que a dos yoes los separe una brecha temporal) necesariamente se toparía con problemas a la hora de pretender incorporar la descripción fenomenológica del fenómeno en términos de forcejear con creencias *de uno*, de flaquear y acaso capitular frente a creencias *propias*: B simplemente sobra.

¹³ Las traducciones de textos que, como el presente, sólo han sido publicados en inglés son mías.

¹⁴ El conflicto puede ser descrito también, sin afectar para nada el punto crítico, como el conflicto interno entre dos creencias: aquella que se desea tener y aquella que se refiere a las evidencias.

Aun constituyendo otro yo, B está de más y representa un convidado de piedra. La cuestión de fondo se mueve, pues, en un plano descriptivo: podrán resolverse bien o mal las paradojas, tarea que el enfoque deflacionario ni siquiera requiere enfrentar, pero la *descripción* del fenómeno resulta inadecuada en el enfoque tradicional.¹⁵ En esta línea de argumentación es posible también ofrecer, siguiendo a Williams y Nietzsche, una respuesta —que no la única— a la pregunta de por qué nos engañamos: porque somos débiles, perezosos o miedosos, cognitivamente hablando.

4.2 Autoengaño y sinceridad

Es el momento de abordar la sinceridad, la segunda —o primera, que da igual— de las “virtudes básicas de la verdad”. Si no me detuve antes en ella: porque estoy prácticamente en total acuerdo con su descripción y análisis por parte de Williams. Si lo hago ahora: porque no estoy de acuerdo con Mele en un punto relativo al legítimo lugar que ocupa la sinceridad en la descripción y análisis del autoengaño.

A quién podría sorprender que en un debate de fondo la posición adversaria, en este caso el enfoque tradicional, no carezca de un “momento de verdad”. Así lo sugiere por de pronto una simple observación lingüística: nunca hemos inventado en el lenguaje cotidiano una expresión *no-reflexiva* para referirnos al fenómeno en cuestión; no contamos con un verbo comparable a “fantasear” o “desvariar”. En cambio, hablamos con toda naturalidad de engañarnos (o a nosotros mismos), conservando así el paralelo gramatical con engañarte, engañarla, engañarlos, etc., lo que alimenta la presunción de que el enfoque tradicional, inspirado en el engaño interpersonal, probablemente cuente con algún punto a favor. Animados por tal presunción, reparemos ahora en que, según la llamada condición de insinceridad en el análisis del engaño interpersonal, quien engaña a otro necesariamente tiene por falso aquello que le dice. Pues bien, *algo* de eso no es menos válido respecto de los casos paradigmáticos de autoengaño, como el de quien tiene la creencia falsa de que su esposa o esposo le es fiel, deseando creer precisamente eso y manipulando, “embelleciendo” u omitiendo evidencias disponibles que apuntan notoriamente en la dirección opuesta. Porque quien se autoengaña *de alguna manera* tiene por *falso* aquello que explícita y oficialmente *declara* como su creencia: “en alguna parte de su corazón”, la fórmula es conocida, no considera verdadero lo que *dice* creer (en el ejemplo: que su esposa o esposo le es fiel). Y un modo completamente natural de expresar este conflicto entre una creencia recóndita y una declaración oficial es aludiendo a la virtud de la sinceridad. De alguna manera, quien se autoengaña no es sincero.

¹⁵ El teórico tradicionalista podría replicar: “¿Y si un B susurra al oído a un A una agradable creencia falsa y A cede a la tentación?” Pero tal réplica no logra probar que el enfoque del autoengaño basado en el modelo interpersonal del engaño pueda incorporar el vocabulario ascético. Y es que B aparece ahora como la *f fuente* de la creencia falsa de A. Las fuentes del autoengaño pueden ser muchas: un B, pero también *varios* B o simplemente un *supuesto hecho* que A tiene ante sí. Con independencia de las fuentes o causas de su creencia, el sujeto del autoengaño se halla *solo* con sus creencias y deseos. Una vez más: en la fenomenología del autoengaño no son creencias de otros contra las que luchamos; son lisa y llanamente creencias propias.

En una réplica a Mele, Robert Audi hace referencia a una cierta *tensión* característica del fenómeno del autoengaño, en el sentido de que coexisten en él, por un lado, la tendencia a manifestar *p* (“ella me es fiel”) y, por otro, la creencia (verdadera en este caso) *no-p* (Audi, 1997: 104). Justamente en esa tensión radica el momento de verdad del enfoque tradicional (interpersonal), en el que la virtud de la sinceridad ocupa a las claras un importante lugar. Ahora bien, conceder este punto no implica generar ninguna paradoja, ni obliga a descartar de plano la propuesta de Mele. Y es que la tensión de la que habla Audi nunca llega a ser contradicción: como él mismo apunta, y esto es crucial, la disposición a manifestar que *p* no implica, lógicamente hablando, creer que *p*. Es posible entonces aceptar la corrección sin ceder demasiado a la posición adversaria: dado que la tensión no llega a ser contradicción, el enfoque deflacionario, aún con esta corrección, continúa logrando bloquear de entrada la formulación de paradojas. Lamentablemente, Mele tiende a relegar el aspecto de la tensión a un segundo plano.

¿Es la sinceridad que está en juego en el autoengaño la misma que opera en la mentira y otras formas de engaño *interpersonal*? No lo es —otra razón por la que no se está cediendo demasiado terreno al teórico tradicional—. Pero que no lo sea no demuestra que el autoengaño nada tenga que ver con un tema de sinceridad, sino que lleva a enfatizar, como lo venimos haciendo, que quien se autoengaña *de alguna manera* no es sincero. Y es que en el autoengaño las cosas no son blanco o negro: por momentos, A cree que su pareja le es fiel (y al declararlo no incurre en ninguna falta a la sinceridad), pero por momentos no lo cree (con lo que su declaración deja ya de ser completamente sincera); y esos momentos pueden encontrarse muy cerca, desesperadamente cerca, uno del otro. Peor aún, más que afirmar que en ocasiones A no cree lo que dice creer, lo que implicaría atribuirle insinceridad *sin más*, debiéramos afirmar, como de hecho solemos hacerlo, que no lo cree *tanto*. Aquella creencia que A de alguna manera tiene, aunque declare su negación, es una creencia opaca; se halla, por así decir, detrás de una niebla cognitiva que deja ver a veces más, a veces menos. Imágenes y metáforas aparte, a lo que voy es que el concepto de creencia es un concepto *gradual* y que Mele paga en este punto un alto precio por haber dejado sin considerar este aspecto (Mele, 2001: 10). En el autoengaño se detecta un oscilar constante entre cercanía y distancia respecto de la creencia declarada. Se trata, una vez más, de la tensión, esa que nunca llega a ser flagrante contradicción, aunque a veces no diste mucho de serlo.

Es cierto que Mele nunca *niega* que pueda haber tal tensión (Mele, 2001: 52). No negarlo, empero, resulta insuficiente. Al menos en los casos paradigmáticos de autoengaño, su análisis debiera incluir el aspecto tensional, so pena de desdibujar el fenómeno. Sorprende, por lo demás, que Mele se resista a incluirlo en su proto-análisis del autoengaño. Este contempla cuatro condiciones que tomadas conjuntamente serían suficientes (Mele, 2001: 50-52). No se trata de un análisis, propiamente hablando, porque Mele no pretende que cada una de las condiciones sea además necesaria; explícitamente señala, por razones que no vienen aquí al caso, que la cuarta no lo es. Ahora bien, el autor llega a conceder que el factor tensional se presenta a menudo. Si no lo incluye en su proto-análisis, arguye, es porque no constituye una condición *necesaria* del autoengaño; y para probar esto último remite a un ejemplo. Pero incluso aceptando dicho ejemplo como real y pertinente, queda flotando en el

aire una sencilla pregunta: si Mele concede que el factor tensional es un rasgo típico (que no necesario) del fenómeno, ¿por qué no agrega una quinta condición a su proto-análisis, explicitando que no se trata de una condición necesaria, como lo ha hecho antes con relación a otra condición? La debilidad del proto-análisis —*i.e.*, no ofrecer condiciones suficientes, *cada una de las cuales sea también necesaria*— es la contraparte de su enorme *atractivo*: presentar una imagen representativa de un fenómeno en sus aspectos paradigmáticos. Es lo que mueve a Mele, correctamente pienso, a incluir en su proto-análisis una condición que no es estrictamente necesaria. ¿Por qué no hacer lo propio con una quinta que aluda a la tensión?

Volviendo ahora al tema de las virtudes de la verdad, obsérvese también que al ser invocada una cierta falta de sinceridad queda al descubierto un aspecto del autoengaño que *no* forma parte, como podría quizá pensarse, del concepto de precisión en su versión ascética. En efecto, se podría pensar que se trata nuevamente aquí, como en el punto anterior, de mostrar a una persona que cede al deseo de tener ciertas creencias. Pero es que el autoengaño no se *reduce* a eso. Se puede ceder a una creencia agradable por simple pereza, por ejemplo; no hay necesariamente en ello ningún tipo de insinceridad en juego. Pero entonces tampoco de autoengaño. Quien se autoengaña, también *sospecha* que se trata de una creencia falsa —quizá sólo a ratos, en grados distintos de conciencia y con sutilezas y matices que se hallarán mejor descritos en una novela de Goethe o Proust que en un artículo de filosofía—. La sospecha constituye otro elemento, ligado al que venimos llamando “tensión”, que forma parte del escenario en que actúa quien se autoengaña y que se echa de menos en los textos de Mele. Es precisamente esa sospecha del sujeto del autoengaño la que nos lleva a atribuirle una *cierta* falta de sinceridad. Claro, usar expresiones como “cierta” o “de alguna manera” suele resultar incómodo en un análisis filosófico. Pero, en este caso, decir que el sujeto del autoengaño *de alguna manera* es insincero o demuestra una *cierta* falta de sinceridad, está respaldado no sólo, como viéramos, por la gradualidad del concepto de creencia, sino también por el concepto de sospecha (y que no se desarrolle aquí un análisis de este último es, claramente, otro asunto). Formulando entonces la conclusión del presente párrafo en la jerga del análisis filosófico: la precisión de corte ascético (puesta en juego en 4.1) es una condición necesaria, pero no suficiente del autoengaño; una *cierta* insinceridad, obligada cómplice de una sospecha, también es condición necesaria o al menos típica.

4.3 Autoengaño y autoconocimiento

Podríamos resumir los puntos anteriores del siguiente modo: si al concebir el autoengaño a la luz del engaño interpersonal el teórico tradicional pierde de vista la virtud de la precisión como resistencia ascética (4.1), el deflacionismo à la Mele descuida —innecesariamente, creo— la virtud de la sinceridad (4.2). Ahora bien, para concluir este trabajo quisiera referirme a un aspecto que *ninguno* de los dos bandos considera suficientemente y que, pienso, podemos extraer de la segunda parte de este trabajo, en la que intenté elucidar la precisión como una actitud proactiva y no meramente de resistencia. ¿Qué alcance podría tener para el estudio del autoengaño vincularlo con el tema de la precisión, descrita esta ahora en términos positivos, en particular, bajo la dimensión del *cuidado*?

En lo fundamental, el tema del autoengaño ha sido considerado en la literatura pertinente como un fenómeno relativo a la *generación* o *formación* de determinadas creencias (como ya sabemos, creencias falsas, generadas mediante el tratamiento sesgado de las correspondientes evidencias). Aunque se ha puntualizado que puede existir también autoengaño cuando alguien, en vez de generar una creencia, la *mantiene* (se mantiene en ella), bien se ha hecho en no conferirle a esta distinción alguna relevancia mayor, dado que el análisis desplegado para la formación autoengañoso de una creencia cualquiera es aplicable también al mantenimiento autoengañoso de la misma. Ahora bien, ¿qué sucede con creencias que uno *no* genera y que, *a fortiori*, tampoco mantiene? ¿O cuando las creencias que uno genera o mantiene son extremadamente vagas? ¿Es que no puede darse respecto de la ausencia de creencias, así como de creencias que, sin ser falsas, muestran un enorme grado de vaguedad, generalidad u oscuridad, una cierta forma de autoengaño? Es lo que quiero sugerir en lo que sigue.

Describiendo diversas estrategias de manejo sesgado de evidencias, Mele señala correctamente que no siempre se trata de restarles importancia, “embellecerlas” o disponerlas de un modo conveniente. La estrategia consiste a menudo en *ignorarlas* (Mele, 2001: 27). Pues bien, los seres humanos no sólo podemos ignorar evidencias, sino que también *preguntas*. Preguntas como: ¿qué pienso sobre tal asunto? Y a reglón seguido: ¿qué pienso *realmente* sobre tal asunto? Los mismos deseos que nos pueden llevar a tener algo por verdadero pese a la discordante realidad de los datos disponibles, esos mismos deseos nos llevan en ocasiones a dejar de plantearnos tales preguntas. Hacemos caso omiso de ciertas interrogantes, o quizá mejor: *nos hacemos un poco los sordos* frente a ellas. Esto último no sólo deja entrever ese cierto grado de insinceridad propio de todo autoengaño, sino que tiene también por obvio resultado, o bien que no formamos ciertas creencias (porque sospechamos, por ejemplo, que nos podría costar o doler aceptarlas), o bien que nos contentamos (por razones similares) con creencias cómodamente imprecisas.

Ahora bien, ¿por qué hablar aquí de *engaño* a nosotros mismos y no simplemente de pereza u otro vicio cognitivo? La principal razón tiene que ver con la expresión “los mismos deseos”, que acabo de ocupar. En efecto, las preguntas que omitimos plantearnos seriamente suelen estar *relacionadas* con creencias que formamos o mantenemos en nuestra condición de autoengañados. Si no me pregunto a fondo por lo que creo sobre tal o cual asunto, es muchas veces porque me autoengaño al generar o mantener una creencia sobre un asunto directamente relacionado. Por cierto, no debiéramos pretender negar lo más o menos innegable: en su *núcleo* semántico, el concepto de autoengaño dice relación directa no con la ausencia de creencias, sino con la presencia de creencias falsas. Pero sin perjuicio de ello, existe en torno a dicho núcleo una suerte de autoengaño indirecto, relacionado con la omisión de preguntas y, consiguientemente, con la ausencia de creencias o con creencias imprecisas.

Esta especie de autoengaño por omisión se manifiesta, pienso, principalmente cuando las creencias en cuestión —aquellas que no formamos o que mantenemos en un sospechoso grado de imprecisión— se refieren a nosotros mismos: a nuestras capacidades y limitaciones, a lo que realmente nos importa en la vida, al tipo de persona que somos y queremos ser, etc. En otras palabras, el autoconocimiento —en el sen-

tido de este término que sugieren los ejemplos mencionados— representa un ámbito en el que somos especialmente proclives a una forma de autoengaño que difiere de las anteriores, sin dejar de ser, aunque en un sentido más débil, una forma autoengaño. Tugendhat se pregunta en el capítulo sobre honestidad intelectual de su último libro, *Antropología en vez de metafísica*: “¿por qué debe querer uno hacerse transparente para sí mismo?” (2008: 67). Ello dista de ser obvio, como explica Tugendhat, porque en este caso, a diferencia de nuestras creencias acerca de la realidad externa, no necesitamos estar en lo correcto para poder identificar correctamente los medios que nos permiten acceder a determinados fines (*ibid.*). En el caso de aquella realidad que somos nosotros mismos, ¿por qué no dejar las cosas cómodamente tal como están? ¿Por qué no autoengañarnos, por ejemplo, dejando de hacernos preguntas odiosas? La respuesta resulta en este caso mucho menos obvia que en el de las creencias sobre la realidad externa, y es por ello que el autoconocimiento representa un ámbito en que nos vemos más propensos al autoengaño por omisión. En suma, evitar el autoengaño no sólo significa *resistirse* a una creencia tentadora, sino que también *buscar* activamente ciertas creencias, sobre todo cuando se trata de conocernos mejor a nosotros mismos, *esmerándonos* también en su articulación detenida y prolija. Acaso no sorprenda que resurja aquí la idea de la escritura como lugar privilegiado de la precisión, ahora bajo la figura del diario personal, viejo y fiel instrumento de autoconocimiento.

Ahora bien, a propósito de esta última observación podría levantarse ahora una voz de alerta que considero del todo pertinente: ¿no será demasiado? ¿No será que algo así como un ideal de completa autotransparencia, y al margen aquí de su viabilidad, no constituye en realidad el mejor de los consejos? ¿No será prudente, por el contrario, dejar abiertos e inexplorados muchos casos en los que simplemente actuamos sin preocuparnos de por qué lo hacemos del modo en que lo hacemos? En alemán existe una interesante expresión para caracterizar a un cierto tipo de persona: aquel que está “demasiado ocupado consigo mismo” (*viel zu sehr beschäftigt mit sich selbst*). Estoy de acuerdo, ya digo, con esta voz de alerta. Y es por ello que sólo puedo volver a recordar que la virtud del cuidado ha de estar siempre controlada por su virtud hermana, aquella que hemos llamado “cercanía al problema” y que nos exhorta a no ser más precisos de lo prudente, a no *alejarnos*, ahora en el autoconocimiento como antes en el conocimiento externo, de las preguntas y los problemas reales. Frankfurt expresa este punto no sin humor, al sugerir que, con todo lo importante y hasta cierto punto inevitable que es tomarse en serio a uno mismo, lo indicado muchas veces es *no* tomarse muy en serio (2004: 125s).

Es ciertamente correcto que el autoengaño por omisión está lejos de representar un caso paradigmático de autoengaño. Pero la pregunta es si no debiéramos ampliar nuestro registro de ejemplos, motivados por la conexión que el autoengaño tiene con la precisión, entendida ahora como cuidado y cercanía al problema. Lo que he formulado en este último punto no es, pues, una crítica al modelo deflacionario de Mele que cubre indudablemente un fenómeno real e importantísimo. Se trata, antes bien, de una invitación a dirigir nuestra atención a un fenómeno distinto, pero emparentado, y no menos real ni menos importante.

Bibliografía

- Audi, Robert (1997): "Self-deception vs. self-caused deception: A comment on Professor Mele". En *Behavioral and Brain Sciences* 20, 104.
- Fingarette, Herbert (2000): *Self-Deception. With a New Chapter*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press (publicación original de 1969).
- Frankfurt, Harry (2004): *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.
- Frankfurt, Harry (2006a): *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Frankfurt, Harry (2006b): *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Frankfurt, Harry (2007): *Sobre la verdad*. Barcelona: Paidós.
- Haack, Susan (1998): *Manifiesto of a Passionate Moderate. Unfashionable Essays*. Chicago / London: University of Chicago Press.
- Kambartel, Friedrich (1989): *Philosophie der humanen Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Martin, Clancy (ed.) (2009): *The Philosophy of Deception*. Oxford: Oxford University Press.
- McLaughlin, Brian / Rorty, Amelie O. (eds.) (1988): *Perspectives on Self-Deception*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Mele, Alfred (1997): "Real Self-Deception". En *Behavioral and Brain Sciences* 20, 91-102.
- Mele, Alfred (2001): *Self-Deception Unmasked*. Princeton: Princeton University Press.
- Mele, Alfred (2009): "Have I Unmasked Self-Deception or Am I Self-Deceived?". En Martin, 2009: 260-276.
- Putnam, Hilary (1995): *Pragmatism. An Open Question*. Oxford UK / Cambridge USA: Blackwell.
- Solomon, Robert (2009): "Self, Deception, and Self-Deception in Philosophy". En Martin, 2009: 15-36.
- Tugendhat, Ernst (2004): *Egocentricidad y mística*. Barcelona: Gedisa.
- Tugendhat, Ernst (2008): *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Williams, Bernard (2002): *Verdad y veracidad. Un ensayo genealógico*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Wittgenstein, Ludwig (1988): *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona / México, D.F.: Crítica / UNAM.