



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

6
2 Es.



EL CONCEPTO DE MORALIDAD

LA CRÍTICA NIETZSCHEANA A LA MORALIDAD Y
EL CONCEPTO DE AUTOENGAÑO

COLEGIO DE FILOSOFÍA



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS

Adriana Flórez López

TESIS DE LICENCIATURA
EN FILOSOFÍA

Director: Mark Platts

261218

México, D.F., primavera, 1998



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Gracias

Sin afán de dar a este trabajo mayor importancia de la que tiene, pero sobre todo, considerando que la elaboración de una tesis profesional, en medio de su sencillez, es un evento que rebasa el ámbito puramente académico, no quiero dejar de aprovechar la ocasión para, mencionando sus nombres, agradecer con toda sinceridad a las personas que lo merecen, cada quien sabe, seguramente mejor que yo, por qué y cuánto:

Mark Platts
Maestro

Silvia Elena y Guillermo
Padres

Silvia y Kiley
Hermanos

Marina y Liliana
Brujitas

Antolín
Mago

Rosa y Antonio
Padres del "otro mundo"

Nely y Javier, Laura y Javi
Compadres

Luis y Olga, Yolanda G. y Gloria
Padrino y Hadas

López y Quintero
Raíces

Liliana y Armando, Laura y Nacho
Marce y Rabi, M^a Elena y Adrián
Margot y Ben
Clif

Alberto y Georgina, Gastón y Leticia
Ernesto y Lourdes
Tere y Daniel
Alex M.
Adolfo
Cuqui y Adriana
Yolanda y Alex
Cómplices

Dra. Margarita Valdés
Dr. Luis Salazar, Dra. Olbeth Hansberg, Dr. Carlos Pereda
Sinodales

Magdaelena y Conchita
Doctoras

Odete Pelais, Winnkelman e Isunza
Jerrilou Jhonson
Flora Aurón
Mariano y su escuela ...
Alquimistas

Debo mencionar que este trabajo hubiéramos sido imposible de no haber tenido la suerte y el placer de conocer a Mark Platts en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y si, en su momento, no hubiera recibido tanto su apoyo decidido como su valiosa orientación filosófica a través de la cual, me transmitió un profundo respeto por la profesión dándome, además, el privilegio de disfrutar como alumna de su entusiasmo por enseñar. Si todo esto no llega a reflejarse con plena justicia, evidentemente no es su culpa, pero si puede encontrarse en mi trabajo un punto de partida rescatable, en ello no cabría para él indulgencia alguna.

También quiero agradecer la atención detenida que dedicó a mi trabajo la Dra. Margarita Valdés, estoy segura de que sus observaciones fueron muy beneficiosas. Y por último, agradezco la labor realizada por Alberto Barrañón en la corrección de estilo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE

LA CRÍTICA NIETZSCHEANA A LA MORALIDAD

CAPÍTULO I

MARK PLATTS: ANÁLISIS DE LA CRÍTICA NIETZSCHEANA A LA MORALIDADp.7

Presentación de la crítica nietzscheana a la moralidadp. 8

El alcance de la crítica y los supuestos de la moralidadp. 12

ACLARACIÓN TERMINOLÓGICAp. 20

Luis Villoro: Motivos y razones para creerp. 20

CAPÍTULO II

LA ARGUMENTACIÓN NIETZSCHEANAp. 27

Elementos epistemológicos de la crítica nietzscheanap. 27

Elementos psicológicos de la crítica nietzscheanap. 30

Relación entre epistemología y psicología en la crítica nietzscheanap. 31

Valoración de la verdadp. 37

CARÁCTER DE LA CRÍTICAp. 40

SEGUNDA PARTE

LA CRÍTICA NIETZSCHEANA A TRAVÉS DEL CONCEPTO DE AUTOENGAÑO

CAPITULO III

EL AUTOENGAÑO EN LA EXPLICACIÓN CRÍTICA DE LA MORALIDAD.....p.	54
Mala conciencia	p. 59
Terapéutica sacerdotal del sufrimiento.....p.	63
Amor al prójimo y codependencia.....p.	67
Recapitulación.....p.	72

CAPITULO IV

LAS PARADOJAS DEL CONCEPTO DE AUTOENGAÑO.....p.	75
La posibilidad lógica del autoengaño.....p.	76
Sartre. La teoría psicoanalítica freudiana.....p.	77
Otra perspectiva.....p.	80
Canfield y Gustafson.....p.	80
Penelhum.....p.	81
El autoengaño como proceso dinámico.....p.	82
Presencia parcial de creencias contrapuestas	p. 84
Grados de conciencia.....p.	85
Vías de expresión del "conocimiento" de las evidencias en contra.....p.	88

CAPITULO V

ATENCIÓN, INTENCIÓN Y MORALIDAD EN EL AUTOENGAÑO	p. 94
El concepto de atención en la explicación del autoengaño.....p.	94
Diferentes tipos de conceptos de atención.....p.	97
El concepto de atención.....p.	102
Intencionalidad en la atención y el autoengaño.....p.	109
Evaluación moral del autoengaño.....p.	114

CONCLUSIONES.....p.	124
---------------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....p.	132
---------------------	-----

INTRODUCCIÓN

El trabajo que presento a continuación, es el relato de una primera exploración por algunos de los caminos del pensamiento nietzscheano; sugerir un paralelo de su trazo con el de un laberinto, se sabe, no es original, pues en hacer esta comparación Nietzsche fue el primero:

«Nada es verdadero, todo está permitido [...]» [...] ¿Se ha extraviado ya alguna vez un espíritu [...] en esa frase y en sus laberínticas consecuencias? ¿Conoce *por experiencia* el Minotauro de ese infierno? ...

(Nietzsche, G.M., p. 173)

Quizás no sea imposible esquivar las llamas, pero una vez aceptada la seductora invitación de Nietzsche a seguir las direcciones señaladas por sus apasionados cuestionamientos, resulta imposible, primero, dejar de agradecerla, y después, no sentirse de pronto inmersa en un colosal laberinto de límites inciertos, con innumerables sótanos bajo la tierra, otros tantos pisos hacia el cielo, cerradas curvas, enredadas espirales y retornos eternos.

En cualquier caso, y más aun dadas las características geográficas del terreno, conviene marcar los límites de este primer acercamiento. Para empezar, me he concretado a revisar aquellas obras que llegaron a la imprenta o que estaban listas para hacerlo antes de que su autor cayera en la demencia,¹ pero únicamente las correspondientes a lo que se reconoce como su última etapa.² Se trata de las obras posteriores a Así habló Zaratustra, que son (exceptuando Ecce Homo): Más allá del bien y del mal, La genealogía de la moral, Crepúsculo de los ídolos y El Anticristo. Esta última etapa del pensamiento nietzscheano, en contraposición con el carácter constructivo y propositivo plasmado en Así habló Zaratustra, es característicamente crítica, los objetos de dicha crítica son la religión, la moral y la misma filosofía, entre otros.³

¹ (Cfr. Sánchez Pascual, Introducción a El Anticristo)

² Según comenta Eugen Fink, " Nietzsche no llegó nunca más allá de Así habló Zaratustra . Esta es, como dice en Ecce homo, la «parte de mi tarea que dice sí».

Los años posteriores a Así habló Zaratustra no los dedicó Nietzsche, en modo alguno a repensar teóricamente los temas de este libro ... El tiempo posterior a esta obra está dedicado a la «mitad negadora, destructiva» ... de su crítica ... contra la religión, la filosofía y la moral tradicionales." (Eugen Fink, La filosofía de Nietzsche, Alianza Universidad, Madrid 1989)

³ Cfr. Eugen Fink La filosofía de Nietzsche, Capítulo IV.

El presente trabajo fue proyectado inicialmente como un intento de clarificación del concepto de moralidad, a través de la crítica nietzscheana a dicha institución; pero el mismo desarrollo del trabajo me llevó muy pronto a cambiar de rumbo. La clarificación del concepto de autoengaño a través de la crítica nietzscheana a la moralidad resultó ser una meta demasiado ambiciosa, sobre todo tratándose de un primer acercamiento al pensamiento de Nietzsche. Así pues, me pareció más accesible otro objetivo: examinar la problemática que implica determinar el carácter de la crítica que

Nietzsche hace a la moralidad y valorar si ésta puede ser considerada una crítica moral.

Ahora bien, hablar de una crítica moral a la moralidad parece un contrasentido; dejaría de serlo en cuanto se dejara de hablar de la moralidad en general, de la moralidad en sí. No es un contrasentido hablar de una crítica de carácter moral dirigida a una o varias moralidades determinadas o de una contraposición entre moralidades; pero, en cambio, sí parece serlo hablar de una crítica moral a la moralidad en sí. Es aquí donde viene a cuento la pregunta planteada por Platts en su análisis:⁴ ¿cuál es el blanco de la crítica nietzscheana a la moralidad?; y sobre todo, en el caso de que fuera la moralidad en sí, ¿logran sus críticas alcanzar blanco tan ambicioso?

Como se verá, este trabajo consta de dos partes: la **primera parte** está dedicada a examinar de una manera general **la crítica nietzscheana a la moralidad** y en la **segunda parte** se ofrece un análisis de **la crítica nietzscheana a través del concepto de autoengaño**. En el **capítulo I**, comienzo presentando algunas de las consideraciones marcadas por Platts, y de acuerdo con su análisis, desarrollo una **presentación de la crítica nietzscheana a la moralidad**, en la que defino la moralidad como "la máscara que los débiles han inventado para alcanzar su irrenunciable e inconfesable propósito: arrebatar el dominio a los fuertes".

En el apartado **el alcance de la crítica y los supuestos de la moralidad**, presento la crítica que hace Platts a la concepción nietzscheana de la moralidad. Platts cuestiona que los supuestos adjudicados por Nietzsche a la moralidad realmente pertenezcan a toda institución moral. El autor muestra la posibilidad de que nuestro uso de conceptos esenciales a la moralidad,

⁴ Cfr. Mark Platts, *Moral Realities An Essay in Philosophical Psychology*, Routledge, London, 1991. p. 203

como el de responsabilidad, no se viera afectado por el derrumbe de la creencia en la verdad de la teoría libertarista de la voluntad.

La cuestión de los supuestos que, según Nietzsche, son propios de la moralidad, lleva al tema de la explicación de las creencias; éste es el asunto abordado en el apartado de **motivos y razones para creer**. En él se intenta clarificar lo que quiere darse a entender cuando, refiriéndose a la crítica nietzscheana, se habla de "la explicación psicológica de la moralidad en términos de las motivaciones emocionales conducentes a creer en sus premisas".

En el **capítulo II** examino la **argumentación nietzscheana** dentro de la cual señalo sus elementos epistemológicos y los psicológicos, para luego describir la relación que priva entre los mismos. Así, llego a mostrar que existe en el pensamiento nietzscheano una predominancia del análisis psicológico sobre el epistemológico. Viene entonces a colación el tema de la valoración que Nietzsche hace de "la verdad" en la última etapa de su pensamiento; como se verá, en esta etapa Nietzsche parece haber desarrollado cierto desprecio por lo que llama "la voluntad de verdad", pues cree que no es sino una más de las manifestaciones de la voluntad de poder decadente.

Posteriormente, abordo la cuestión de la determinación del **carácter de la crítica** nietzscheana a la moralidad. Empiezo mencionando la posible o aparente vinculación de ésta con algún criterio moral, y presento la parte de la crítica en la cual queda la impresión de estar presenciando, no una crítica a la moralidad en sí, sino una contraposición entre dos moralidades, la natural y la contranatural. A continuación, señalo como fundamento de la denuncia contra la moral contranatural, la adopción de una valoración positiva de la vida y la identificación de ésta con la voluntad de poder. Ahora bien, como el hecho de que el mismo Nietzsche hable de una moral sana explícita y literalmente, no implica que efectivamente su crítica pueda ser considerada una crítica moral, y como el grado de abstracción con el que presenta su pensamiento no permite decidir del todo la cuestión, se continúa el análisis.

Viendo la participación esencial que Nietzsche confiere al fenómeno del autoengaño dentro de la moralidad objeto de su crítica, y con la intención de tomar un camino que permita plantear la cuestión en un nivel un poco más concreto, como ya dije, dedico la **segunda parte** de este

trabajo a la **crítica nietzscheana a través del concepto de autoengaño**. En el **capítulo III**, hago una presentación de la función de **el autoengaño en la explicación crítica de la moralidad**; cuya importancia puede calcularse al observar su participación protagónica cuando Nietzsche describe las dos moralidades enfrentadas en el escenario de su pensamiento. Dentro de la concepción nietzscheana, el autoengaño es un rasgo característico de la debilidad y, por ello, lo es también de su moral correspondiente. Dentro de este mismo capítulo pretendo mostrar, de una manera más específica que antes, en qué consiste la participación del autoengaño que, según Nietzsche, es inherente a la moral que critica. Con este fin, analizo tres expresiones paradigmáticas de lo que es para Nietzsche la moral contranatural: la "**mala conciencia**", la "**terapéutica sacerdotal del sufrimiento**" y el "**amor al prójimo**".

A continuación, comienzo el análisis del autoengaño desde una perspectiva no contemplada dentro del pensamiento de Nietzsche, pero sin perder de vista el intento por caracterizar su crítica; me refiero a la consideración de **las paradojas del concepto de autoengaño**, a la cuestión de la posibilidad lógica del autoengaño. El cuestionamiento de esta posibilidad surge cuando dicho concepto es entendido, de manera estricta y literal, como correlato reflexivo del concepto de engaño, suscitando la paradójica idea de que puedan cohabitar en un mismo individuo, de manera simultánea, las figuras del engañador y el engañado.

Para abordar dicha problemática, me remito al artículo de Patrick Gardiner, "Error, Faith and Self-deception", donde se encuentra un recorrido a través de varios intentos por superar la paradoja aludida. En ese recorrido, procuro tener presente el tipo de casos en los cuales piensa Nietzsche cuando critica la moralidad. La vía más factible para eludir la paradoja aparentemente contenida en el concepto, es la adopción de otra perspectiva: abandonar aquella conceptualización que toma de un modo demasiado literal la analogía con el engaño propiamente dicho. Sobresale aquí el esfuerzo de Penelhum, quien presenta una conceptualización dinámica del fenómeno, definiéndolo como un "estado conflictivo de creencia".

Así, en el **capítulo V** propongo examinar la función que pudiera tener **el concepto de atención en la conceptualización del autoengaño** tratando de explicar su posibilidad lógica a partir de la capacidad direccional propia de la atención que; a su vez, permite hablar de un

grado de conciencia mayor o menor con relación a ciertos conocimientos relevantes. En el contexto del análisis de la posibilidad lógica del autoengaño, la pregunta con respecto al carácter de la crítica nietzscheana adquiere mayor especificidad, porque dentro de este contexto, se puede preguntar con mayor claridad hasta qué punto los casos de autoengaño referidos por Nietzsche podrían ser objeto de valoración y si dicha valoración pudiera o no ser de carácter moral.

Al poner en la mira esta problemática, y suponiendo que, efectivamente, la direccionalidad de la atención pueda cumplir una función sobresaliente en la explicación del fenómeno, viene a cuento el tema de **la intencionalidad en la atención y el autoengaño** y de la importancia que ésta pudiera tener en la **evaluación moral del autoengaño**.

Antes de iniciar el desarrollo de esta tesis, quisiera hacer una advertencia: a lo largo del presente trabajo cito las palabras de Nietzsche de manera reiterada, abundante y extendida; sin embargo, no me voy a disculpar por ello, no es mi culpa que él sepa decir algunas cosas mejor que **nadie**.

Los títulos de las obras de Nietzsche en cuyo estudio se centra este trabajo, serán citadas de acuerdo con las siguientes abreviaturas:

M.A.B.M. Más allá del bien y del mal, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México, 1994.

G.M. Genealogía de la moral, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

C.I. Crepúsculo de los ídolos, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

A. El anticristo, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

PLATTS: ANÁLISIS DE LA CRÍTICA NIETZSCHEANA A LA MORALIDAD

La castidad de la monja: ¡con qué ojos represivos mira a la cara de las mujeres que viven de otro modo! ¡Cuánto placer de venganza hay en esos ojos!...

NIETZSCHE

Los escritos de Nietzsche parecen prestarse a múltiples interpretaciones; será tal vez por su estilo, porque su propio pensamiento es contradictorio, o bien, porque nuestro "genio" no lo alcanza. Si de escoger se tratara, él optaría por la última de las explicaciones; de hecho, con esa amabilidad que lo caracteriza, hace la siguiente advertencia:

—Si este escrito resulta incomprensible para alguien y llega mal a sus oídos, la culpa, según pienso, no reside necesariamente en mí. Este escrito es suficientemente claro...

(Nietzsche, *G.M.*, p. 25)

Si no fuera porque entre regaños y desplantes Nietzsche viene a decir algo de sumo interés, difícilmente se le tolerarían sus vituperios, como se le toleran, a veces, incluso con una ineludible sonrisa.

A pesar de la opinión que mereciera la fisiología de nuestros instintos ante la aguda apreciación de Nietzsche, es necesario decirlo: la cuestión está justamente en distinguir eso que, a su juicio, es "suficientemente claro". Tal es la dificultad primordial señalada por Mark Platts en Moral Realities; si bien no hay equívoco posible al ver en Nietzsche un crítico de la moralidad, el asunto cobra su complejidad en cuanto se pretende ser un poco más preciso. Se trata de

saber en varios momentos cuál es exactamente su blanco. A veces está claro que éste es un código moral bastante específico [...] en otros momentos [...] la clase clerical [...] alguna teoría filosófica específica sobre la moralidad [...] Pero a veces está claro que Nietzsche tiene en mente un blanco más ambicioso para su crítica —la moralidad 'en sí'.

(Platts, *Moral Realities*, p. 204)

En cualquier caso, dado que el autor no está tan interesado en desentrañar el misterio de lo que quiso decir exactamente Nietzsche (sólo revelado en el espectro auditivo de "almas" nobles), sino en trabajar sobre un problema filosófico, no tiene inconveniente en dar cierto tono hipotético a su interpretación. Platts hace una reconstrucción de la crítica nietzscheana, con el ánimo de probarla en términos de su capacidad para tocar o invalidar a la moralidad en sí. El problema filosófico en el cual avanza, aquí sí, es bastante claro para las "almas" en general, independientemente de su rango:

apreciar lo que es "la moralidad en sí" —o, por lo menos, apreciar lo que no es.

(Platts, *ibid.*, p. 204)

A continuación intento una reelaboración parcial del análisis presentado por Platts en su libro ya citado.

Presentación de la crítica nietzscheana a la moralidad

Para Nietzsche no hay fenómenos morales; lo que se toma por tales, no es otra cosa que interpretaciones morales de los fenómenos, falsas interpretaciones. Estas interpretaciones suponen las siguientes falsas creencias: i) Dios existe y ha dictado para el ser humano ciertos mandatos, ii) según los mandatos de Dios, actitudes como la humildad⁵ son valiosas, y iii) el ser humano posee

⁵ Dentro de estas actitudes pueden incluirse otras virtudes cristianas, como la caridad, la compasión y la misma obediencia. Más adelante, en la segunda sección de este trabajo, en el capítulo III, hablaré de la compasión, por el momento, se mencionará sólo a la humildad porque es la virtud a la que refiere Platts en su análisis y porque para los fines explicativos de este análisis no hace falta hacer referencia a las demás virtudes.

una voluntad libre mediante la cual puede optar, ya sea por obedecer o por desobedecer los mandatos de Dios.⁶

El origen de estas creencias es la debilidad, un estado deformado de la voluntad de dominio. Quien sufre de una tal deformación requiere ocultarlo. Así pues, a partir de la debilidad y de su necesidad de ocultamiento surge la creencia en lo que, según Nietzsche, son los supuestos de la moralidad, pues ésta funciona como una ingeniosa máscara que esconde tras de sí a la debilidad.

El mecanismo de esta génesis puede explicarse como sigue:

(i) La incapacidad para poner la propia voluntad en las cosas, para darle un sentido a las cosas e incluso a la propia vida, genera una proyección cuyo resultado es la creencia en algo inexistente: **Dios y sus mandatos.**⁷ El contenido de estos mandatos hace posible que la moralidad funcione como una máscara y satisfaga la necesidad de ocultamiento propia de la voluntad deformada de dominio, que sólo así, escondiéndose tras la "máscara moral", puede lograr su camuflado pero irrenunciable objetivo.

(Cuando se es débil y se pretende dominar, la única manera de conseguirlo es ocultando la intención. Mejor que nadie se dé cuenta, pues se carece de las fuerzas necesarias para vencer la inevitable resistencia de las demás voluntades. Sobre todo porque no puede pasarse por alto el hecho de que todas las voluntades, abierta u ocultamente, son voluntades de dominio.)

(ii) De este modo, se encontrará en la moralidad una **valoración positiva de actitudes como la humildad.** Se valora el no buscar la propia ventaja para ocultar la impotencia, el hecho psicológico de no poder, de ya no saber cómo hacerlo.⁸ Al valorar positivamente el no buscar la propia ventaja, esta actitud aparece falsamente como resultado de una elección libre en obediencia a los mandatos divinos y no como lo que es realmente: producto de la impotencia.

⁶ "La concepción original cristiana de los hechos morales, modelada en términos de los mandatos del Dios cristiano, en términos de 'ordenanzas sobrenaturales', fue por supuesto acompañada por la creencia en la capacidad de los seres humanos, tanto para obedecer libremente como para desobedecer libremente tales mandatos. Y el concepto general de 'voluntad libre' así introducido fue entonces encapsulado dentro de las concepciones de ciertos vicios y virtudes característicamente cristianos." (Mark Platts, *Moral Realities*, p. 208.)

⁷ Cfr. Mark Platts, *ibid.*, p. 205.

⁸ Cfr. Platts, *ibid.*, p. 205.

(Si alguien se sabe incapaz de ganar, se siente mejor al convencer a los demás y a sí mismo de un criterio conforme al cual la competencia y el triunfo se encuentran devaluados, de un criterio que invierta los valores. Perder así ya no es una afrenta, más aún, perder así se convierte en una virtud, en un tipo peculiar de triunfo, en un triunfo secreto.)

(iii) Relacionada con la obediencia de los mandatos divinos, está la creencia en la libertad de la voluntad, inentendible sin el concepto falso de 'causalidad espiritual'. Esta creencia en la libertad de la voluntad permite la adjudicación de responsabilidades, precisamente lo requerido por alguien cuya debilidad lo inunda de un "resentimiento envidioso",⁹ primo hermano del venenoso deseo de culpar y castigar.

(Una vez devaluado el triunfo, los que pierden se encuentran en una posición cómoda, se complacen despreciando a los que triunfan, y además, han ganado el derecho de castigarlos, incluso con la impunidad que otorga el cumplimiento de un deber, pues la desobediencia de los fuertes a los mandatos divinos es concebida como producto de la elección libre de su voluntad. En eso consiste el triunfo secreto de los débiles.)

Reiterando: todas las voluntades son voluntades de poder, lo son en la medida en que comparten una misma finalidad: el dominio. Sin embargo, no todas las voluntades son iguales, **las hay fuertes y las hay débiles.** Estas últimas no tienen más alternativa para alcanzar su irrenunciable objetivo que ocultarlo. **El medio inventado por los débiles para conseguir de manera oculta el dominio, es la moralidad.**

La moralidad es así una estrategia mediante la cual los perdedores se constituyen en un tipo peculiar de triunfadores. Esta estrategia parece sumamente complicada, pero en el fondo es muy simple. Para transformar a los perdedores en triunfadores y viceversa, basta con invertir los términos de la competencia que los define como tales, basta con invertir los valores. Esto se logra mediante la invención de Dios y sus mandatos:

ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración¹⁰ de

⁹ Philippa Foot, 1973, p. 83, citada por Mark Platts, *Moral Realities*, p. 205.

¹⁰ Al mismo traductor le parece necesario hacer la siguiente aclaración relacionada con el uso de esta expresión: "Transvaloración = *Umwertung*. Esta traducción literal del famoso término nietzscheano parece, aunque nueva, más

los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la *más espiritual venganza* [...] se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, “[...] los pobres, los impotentes, [...] son] los únicos buenos; [...] los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, —en cambio [...] vosotros los nobles [...] sois [...] los malvados [...] y [...] seréis también eternamente los desventurados, [...] y condenados!

(Nietzsche, G.M., p. 39)

El carácter sofisticado de la moralidad no obedece tanto a las características de su función, sino a la manera como debe cumplirla. Si se poseyera la fuerza impositiva necesaria, la transvaloración, en teoría, podría ser una operación muy sencilla, casi mecánica. Pero, como dije antes, su presupuesto es la debilidad, la falta de fortaleza, de la cual parte tanto la necesidad de la transvaloración como la de su ocultamiento. El alto grado de sofisticación de la moralidad se debe, entonces, a que para alcanzar su fin debe ocultarlo, debe esconderse a sí misma en tanto estrategia de dominio mediante

la oculta magia negra de una política verdaderamente *grande* de la venganza [...] subterránea [...]

(Nietzsche, G.M., p. 41)

La moralidad debe, a la manera de una máscara, cubrir con su apariencia la realidad, haciéndose pasar por esta última, cual disfraz inconfesado. Sólo se puede acceder al dominio por la fuerza o pasando desapercibido con este tipo de camuflaje. **La moralidad es la máscara que los débiles han inventado, es la única y oculta estrategia mediante la cual pueden alcanzar su irrenunciable e inconfesable propósito: arrebatarse el dominio a los fuertes.**

Y así, puede hablarse de dos tipos de triunfo; el abierto y el secreto, siendo el primero propio de los fuertes y el segundo de los débiles. El triunfo de los débiles consiste en poder convencer y

adecuada que las hasta ahora usuales en España, que eran un tanto chillonas: “*inversión* de los valores”, “*subversión* de los valores”, “*derrumbamiento* de los valores”, las cuales sugieren algo así como “anarquía”. Nada más lejos de Nietzsche. Se trata de “cambiar” y “sustituir” unos valores por otros, a saber, los inventados por los resentidos por los dimanantes del superhombre.” (Sánchez Pascual, notas a *La genealogía de la moral*, p. 190.)

convencerse de un criterio a partir del cual les es lícito despreciar a los que triunfan y vanagloriarse de no ser uno de ellos. La realización de tal empresa se logra a partir de la mencionada invención de un Dios, cuyos preceptos tienen la peculiaridad de invertir los valores.

La idea de la libertad de la voluntad hace del triunfo secreto algo todavía más apetecible. Si el triunfo abierto, además de ser devaluado a través de los mandatos divinos, es convertido en objeto de libre elección, quien lo alcanza se vuelve responsable de un pecado: desobedecer a Dios. De este modo y para beneplácito secreto de los débiles y humildes perdedores, quien es acreedor del triunfo lo es también de un castigo. A propósito de esto escribe Nietzsche:

A mí me parece que Dante cometió un grosero error al poner, con horrorosa ingenuidad, sobre la puerta de su infierno la inscripción "también a mí me creó el amor eterno" — sobre la puerta del paraíso cristiano [...] podría estar en todo caso [...] la inscripción "también a mí me creó el *odio eterno*" [...] — ¡presuponiendo que a una verdad le sea lícito estar colocada sobre la puerta que lleva a una mentira!

(Nietzsche, *G.M.*, p. 56)

y alude a una descripción de Tomás de Aquino referente a la bienaventuranza de aquel paraíso:

Los bienaventurados verán en el reino celestial las penas de los condenados, para que su bienaventuranza les satisfaga más [...]

(Tomás de Aquino, citado por Nietzsche, *G.M.*, p. 56)

El alcance de la crítica y los supuestos de la moralidad

Aun reconociendo que la explicación nietzscheana de la moralidad es una "extraordinaria manifestación de profundas percepciones psicológicas."¹¹ Platts encuentra algo difuso:

¿por qué se supone que hay un error que tiene que ser explicado? ¿Por qué, por ejemplo, Nietzsche niega la existencia de hechos morales, de fenómenos morales?

(Mark Platts, *ibid.*, p. 206)

¹¹ Cfr. Mark Platts, *ibid.*, p. 205.

La explicación nietzscheana de por qué se cree en Dios, en sus mandatos, en el valor de la humildad, y en la libertad de la voluntad, y, lo que es más importante, de por qué se cree en la existencia de hechos morales, puede ser muy razonable, podría incluso ser completamente cierta. Sin embargo, según Platts, la explicación que Nietzsche ofrece de la creencia en los hechos morales no demuestra su falsedad.

Se trata de medir las implicaciones de la crítica nietzscheana cuando su objeto específico es la creencia en Dios y sus mandatos o el concepto de libertad de la voluntad. Es ésta una cuestión cardinal dentro del análisis realizado por Platts. Sería desatinado, por decirlo de algún modo, esperar en dicho análisis una demostración de la existencia de Dios y sus mandatos, no por otra cosa, sino porque, como se indicó muy al principio, el interés de su autor está en otro lado: ver si la crítica de Nietzsche efectivamente pone en cuestión o invalida la moralidad en sí.

Como se vio en la "Presentación de la crítica nietzscheana a la moralidad", que reconstruí de acuerdo con el análisis de Platts, la creencia en hechos morales está fundamentada en falsas creencias que los individuos abrazan motivados por su debilidad; Nietzsche considera las creencias (i), (ii), y (iii) como antecedentes históricos de la creencia en los fenómenos morales, y, aparentemente, éste es su punto de partida para negar la existencia de los mismos. Según Nietzsche, estas tres creencias son las premisas de la creencia en hechos morales; así, de acuerdo con su concepción, el argumento que respalda la creencia en hechos morales y, por lo tanto, que respalda a la moralidad, es el siguiente:

- i) Dios existe y ha dictado para el ser humano ciertos mandatos;
- ii) según los mandatos de Dios, actitudes como la humildad son valiosas, y
- iii) el ser humano posee una voluntad libre mediante la cual puede optar, ya sea por obedecer o por desobedecer los mandatos de Dios.

Por lo tanto:

- c) Existen hechos morales.

Éste es, pues, el **argumento de la moralidad según Nietzsche**.

Ahora bien, según Platts, la cuestión es que, aunque fuera históricamente cierto que el razonamiento por el cual se llegó a la creencia en fenómenos morales estuviera expresado en "el

argumento de la moralidad según Nietzsche", el que la creencia en hechos morales haya surgido de otras falsas creencias, producto de errores motivados, no demuestra la falsedad de la misma.

De esta manera, Platts señala la posibilidad de que la conclusión de "el argumento de la moralidad según Nietzsche" sea verdadera, aún cuando las premisas bajo las cuales ahí aparece sean falsas, o, más bien, **independientemente del valor de verdad de las mismas**. Muestra la posibilidad de que existan fenómenos morales independientemente de la existencia o inexistencia de Dios y sus mandatos, del valor de la humildad y de la verdad de la teoría, ya sea libertarista o determinista de la voluntad.

Desde la perspectiva que adopta Platts, la moralidad en sí es independiente de la creencia en la existencia de Dios, sus preceptos y el valor de la humildad, en la medida en que es posible la expresión de ciertos hechos morales específicos mediante el empleo de conceptos esenciales a la moralidad, como 'obligación' o 'deber moral', y el sentido de dichas expresiones no depende de la aceptación de hechos acerca de los elementos referidos. Una tesis contraria pudiera obedecer a dos errores metodológicos:

Uno es [...] el tratamiento casi totalmente abstracto de ciertas [...] nociones morales generales (*cf.* Strawson, 1961:33); el otro, reconocido por el mismo Nietzsche (1956b: 209), es fallar en ver la estricta irrelevancia del [...] origen cuando se trata de cuestiones de uso y propósito presentes.

(Platts, *ibid.*, p. 208)

Entre los pasajes en los cuales Nietzsche pareciera acercarse más a la crítica de la moralidad en sí, destacan aquellos en los que ataca al concepto de **responsabilidad**. Se acerca a dicha crítica, según Platts, en cuanto el concepto de responsabilidad es, sin duda, esencial a la moralidad en sí (mientras que, por otro lado, no lo son el de Dios y el del valor de la humildad). Nietzsche pretende derivar de su teoría determinista de la naturaleza humana una deslegitimación del concepto de responsabilidad y de todos los intentos por establecer cómo debe ser el hombre, y, por lo mismo, cualquier intento de dibujar un ideal moral.¹²

¹² Está por verse si en su mismo discurso no se encuentra un ideal del hombre, y si éste es o no de carácter moral. La crítica de Nietzsche parece esconder detrás precisamente un ideal de hombre; sin embargo, en opinión de Eugen Fink, el dibujo de dicho ideal no se encuentra muy lejos de estar claramente delineado: "Sus interpretaciones de la

qué ingenuidad es decir: "¡el hombre *debería* ser de éste y de aquél modo!" [...] incluso cuando el moralista se dirige nada más que al individuo y le dice: "¡tú deberías ser de este y de aquél modo!", no deja de ponerse en ridículo. El individuo es [...] un fragmento de *fatum* (hado),¹³ una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será. Decirle "modifícate" significa demandar que se modifiquen todas las cosas, incluso las pasadas [...] Y realmente ha habido moralistas consecuentes, ellos han querido al hombre de otro modo [...] ¡para ello *negaron* el mundo!

(Nietzsche, C.L., p. 58)

Según la nomenclatura de Strawson, cuando Nietzsche parte del determinismo para deslegitimar toda adjudicación de responsabilidades, se coloca dentro del grupo de "los pesimistas":

Algunos filósofos dicen no saber en qué consiste la tesis del determinismo. Otros dicen, o dan a entender, que sí lo saben. Entre éstos, algunos [...] los pesimistas [...] sostienen que si la tesis es verdadera, entonces los conceptos de obligación moral y responsabilidad moral realmente no tienen aplicación alguna, y las prácticas de castigo y censura, de expresar condena y reprobación morales, son realmente injustificadas.

(Strawson, "Libertad y resentimiento", p. 5)

Como decía, el análisis de Platts va precisamente en contra de este tipo de postura: trata de mostrar cómo, independientemente de la pertinencia de su crítica al concepto de "libertad de la voluntad" o "causalidad espiritual", el sentido del concepto moral de "responsabilidad", en los casos específicos de su utilización, permanece intacto.

En esta parte de su análisis, es central la tesis que Platts retoma de Strawson, la tesis en la cual se afirma que, **si llegara a demostrarse científicamente la verdad del determinismo, esto no tendría por qué cambiar nuestras prácticas en lo que toca a**

moral de señores y de la moral de esclavos en la historia tienen para Nietzsche sólo un sentido preparatorio; no se las debe tomar, como ocurre con frecuencia, como el nuevo ideal o anti-ideal de Nietzsche." (Eugen Fink, *ibid.*, p.153.)

¹³"HADO m. (lat. *fatum*). Destino. || Fuerza que según los antiguos obraba irresistiblemente sobre los hombres y los sucesos." Miguel de Toro y Gisbert, Correspondiente de la Academia Española, Diccionario Larousse, París, 1964.

la adscripción de responsabilidad, pues más allá de las creencias de los agentes, sus prácticas concretas son neutrales con respecto a la verdad o la falsedad del **libertarismo**.¹⁴ Un análisis de esta tesis sería el tema de otro trabajo, baste aquí con asentar que en los escritos de Nietzsche no se encuentran argumentos en su contra. Así, puede hablarse de otro prejuicio del pensador: el de **suponer que la verdad del libertarismo es una premisa indispensable para la adjudicación de responsabilidades y, por lo tanto, para la existencia de los fenómenos morales**. Es el prejuicio que (como ya se dijo y según la nomenclatura de Strawson) coloca a Nietzsche en el grupo de los pesimistas, lo llamaré entonces, para darme a entender posteriormente, "**prejuicio pesimista**".

Strawson expresa su acuerdo con las conclusiones del análisis de Platts a la crítica nietzschiana a la moralidad, en el sentido de que Nietzsche se equivoca a la hora de identificar la teoría interna de la moralidad en sí, y por lo mismo, en la tarea de caracterizar su naturaleza; está de acuerdo también en que esto sirve para recordar la importancia que tiene el hecho de que dicha tarea permanezca aún incompleta. Por último, señala como causa de esta situación a una tendencia intelectual que llamaré "**reduccionismo**", se trata de la presencia, dentro de los intentos explicativos de la moralidad, de

la característicamente filosófica compulsión de buscar y encontrar las raíces de la institución en una fuente unitaria, sea la razón, Dios, las emociones humanas, la unidad social o alguna otra monería filosófica.

(Strawson, en Verma y Sen (comps.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, p. 433)

Efectivamente, este no parece ser el mejor punto de partida a la hora de explicar la moralidad. El caso específico de la adjudicación de responsabilidad parece ser más bien un fenómeno complejo determinado por la influencia de factores múltiples, donde el peso correspondiente a cada uno de ellos depende, en gran medida, de la especificidad de cada caso concreto.

Esto no implica la imposibilidad de casos (de hecho existentes) en los cuales la adjudicación de responsabilidad responda únicamente al deseo de castigar; pero, además de tratarse de casos en los cuales podría hablarse (y de hecho a veces se habla) de una responsabilización injusta o

¹⁴ Cfr. Platts, *ibid.*, p. 210.

inadecuada, también se encuentran situaciones en las cuales la adjudicación de responsabilidad parte de un deseo por premiar o reconocer de algún modo algún acto **encomiable**, o del deseo de prevenir la repetición de algún acontecimiento **lamentable**, o de lograr un **mejor** funcionamiento de la sociedad entendido según **determinados criterios**, etc.

Las más de las veces, como se ha sugerido, el fenómeno de adjudicación de responsabilidad está determinado por factores diversos, los cuales guardan entre sí equilibrios distintos según sea el caso particular del que se trate. Por dar alguna idea del carácter complejo que suele presentar el sustento de la adjudicación de responsabilidades, no resulta incoherente pensar en la presencia de un enorme deseo de castigar, aun cuando la adjudicación de responsabilidad tenga por objetivo, además de la descarga emocional, evitar la repetición de algún hecho **aberrante**.

Pero lo que Nietzsche intenta mostrar es justamente cómo todo lo relacionado con la realidad en general, con la vida humana, y por lo tanto con la moralidad, puede reducirse a manifestaciones de la voluntad de poder, aunque ésta en ocasiones, dada su debilidad, requiera ocultarse detrás de una apariencia opuesta, como cuando "la voluntad de verdad" oculta "la voluntad de engaño", "la acción desinteresada, [... el] egoísmo" o "la pura y solar contemplación del sabio, [...] la concupiscencia".¹⁵

Así las cosas, según Nietzsche, la única diferenciación que vale la pena descubrir entre las diversas manifestaciones de la voluntad de poder constitutivas de la vida, es si provienen de una naturaleza plena o decadente, si se trata de una voluntad de poder íntegra o de una voluntad de poder mermada, debilitada al punto de tener que retorcer su camino para lograr su objetivo, requiriendo del disfraz de la moralidad para dominar.

Lo que intenta sostener Nietzsche contradice directamente la observación de Strawson en el sentido de que no es posible dar cuenta de la institución de la moralidad buscando su raíz en una fuente unitaria, sea ésta la razón, la religión, las emociones, la necesidad de cohesión social o cualquier otra.¹⁶ Para Nietzsche no sólo existe una fuente unitaria a partir de la cual es posible explicar la moralidad, su postura es aún más extrema: según él, existe un principio a partir del cual

¹⁵ Cfr. Nietzsche, *M.A.B.M.*, p. 22.

¹⁶ Cfr. Strawson, *ibid.*, p. 433.

es explicable la realidad en general, humana y no humana, pues la realidad ésta constituida por las diversas manifestaciones de dicho principio, a saber, la voluntad de poder, en este sentido, según Giorgio Colli, puede decirse que su concepción se basa en un principio metafísico.¹⁷

Nietzsche pretende explicar, a partir de la voluntad de poder, toda realidad, incluyendo toda realidad humana (la razón, la religión, las emociones, la cultura, la necesidad de cohesión social, etc.) incluida, claro está, la moralidad. Ahora bien, la voluntad de poder puede encontrarse en diversos estados de salud "fisiológica" cuyo espectro se define por dos polos extremos, la fuerza y la debilidad. La moralidad que él critica (sea o no la moralidad en sí), es la que se origina en una voluntad de poder fisiológicamente débil y funciona como máscara detrás de la cual se ocultan las motivaciones de quienes tienen una voluntad de poder en decadencia.

Desde el punto de vista de Nietzsche, el deseo de premiar y reconocer actos "encomiables", el intento por prevenir acontecimientos "lamentables", los intentos por fincar responsabilidades para la construcción de una sociedad "mejor", así como el criterio valorativo que impulsa todo ello, no son sino máscaras detrás de las cuales se descubren motivaciones propias de la debilidad, propias de una voluntad de poder decadente. Pero, evidentemente, **esto supondría la corrección de su concepción de la naturaleza humana, la cual, parte de la postulación de un principio metafísico: la voluntad de poder.** Sin embargo, si este supuesto no es correcto, si la voluntad de poder no es el principio único de toda realidad y tampoco lo es de la naturaleza humana, entonces; la moralidad podría muy bien ocultar necesidades de dominio de una voluntad debilitada, pero no siempre o al menos **no necesariamente.** Aparentemente, y a pesar de la agudeza en sus percepciones psicológicas, detrás de su postura se encuentra una generalización injustificada: "la neurosis puede en ocasiones disfrazarse de religión; la venganza de moral; pero no por ello toda religión es ya neurosis, ni toda moral, ansia de venganza",¹⁸ aunque tampoco puede negarse que **en la vida concreta a veces es una cuestión inquietante la de si es posible distinguir unos casos de los otros.**

¹⁷ "Se advierte [...] un nuevo acercamiento [...] a la metafísica, ya que la reducción de todo lo real al concepto de 'voluntad de poder' [...] la unificación de las cualidades en una sola raíz, aunque sea multiforme, es, a pesar de la intención contraria de Nietzsche, una actitud metafísica." (Giorgio Colli, Introducción a Nietzsche, p. 85.)

¹⁸ Eugen Fink, *ibid.*, p. 155.

Así, puede preguntarse si fuera el caso de que la concepción de la naturaleza humana nietzscheana fuera correcta; ¿ello justificaría su rechazo a la moral que critica? Pero antes de intentar contestar esta cuestión, habría que preguntarse: ¿hasta qué punto es legítimo hablar de naturaleza humana?; y por otra parte, ¿resulta posible prescindir de alguna concepción de la naturaleza humana a la hora de establecer criterios para evaluar la institución moral?, o en otros términos, ¿se puede hablar de una neutralidad de la moralidad con respecto a las teorías de la naturaleza humana?... ¿hay alguna teoría de la naturaleza humana interna a la moralidad?...

Una reflexión amplia encaminada a solucionar estas cuestiones, rebasa los límites de este trabajo; sin embargo, de acuerdo con lo dicho anteriormente: **si efectivamente la institución de la moralidad es neutral con respecto a la verdad o la falsedad, ya sea de la teoría libertarista o determinista de la voluntad** (suponiendo que sea posible aclarar el significado de cada una de ellas), **lo mismo ocurriría con respecto a cualquier teoría de la naturaleza humana**, por lo menos, **en proporción directa al grado de abstracción de la teoría en cuestión.**

Sirvan estos cuestionamientos para resaltar la importancia que tiene, en la evaluación del pensamiento nietzscheano, esclarecer la función que cumplen dentro de la crítica de Nietzsche, 1) su adhesión al determinismo, y 2) su peculiar concepción de la naturaleza humana.¹⁹

¹⁹ Refiriéndose a la dificultad que entraña todo intento por evaluar el pensamiento de Nietzsche, Philippa Foot considera que "Todo depende de sus teorías ... de la naturaleza humana. Si su ataque a la moral cristiana y otras morales ha de tener algún valor, tiene que estar *en lo correcto* [con respecto a dichas teorías... y lo que dice en su crítica] parece derivarse totalmente de su creencia de que el principio absoluto y fundamental de la conducta humana es el deseo de poder. Ahora bien, es [de notar] que las teorías generales sobre el origen de la acción son trampas para los filósofos [...]" (Philippa Foot, Las virtudes y los vicios, p. 114.)

ACLARACIÓN TERMINOLÓGICA

Villoro: motivos y razones para creer

El viejo problema [...] de instinto y razón [...] la cuestión de si en lo que respecta a la cuestión de la apreciación del valor de las cosas, el instinto merece más autoridad que la racionalidad [...] Sócrates [...] había comenzado poniéndose de parte de la razón [...] Sin embargo [...] reíase [...] en silencio y en secreto, de sí mismo: ante su consciencia más sutil y ante su fuero interno [...] ¡Para qué decíase, liberarse [...] de los instintos! Hay que ayudarle a ellos y también a la razón para que acuda luego en su ayuda con buenos argumentos [...] logró que su consciencia se diera por satisfecha con una especie de autoengaño.

NIETZSCHE

Como pudo verse en el apartado "Presentación de la crítica nietzscheana a la moralidad" de este mismo capítulo, dentro de la descripción ofrecida por Nietzsche de la génesis de la moralidad, **la función que desempeña la explicación psicológica de la moralidad en términos de las motivaciones emocionales conducentes a creer en sus premisas**, ocupa un papel protagónico. Según Nietzsche, la moralidad supone **creencias falsas** asumidas por los individuos comprometidos con ella; ciertos **motivos** (deseos, intereses, temores y, en general, emociones propias de la debilidad) los llevan a la adopción de tales creencias. En esto consiste la explicación crítica nietzscheana, donde la moralidad sólo puede entenderse como resultado de las motivaciones psicológicas características de los débiles. Con el fin de precisar lo que se quiere decir con todo esto, es conveniente hacer una aclaración terminológica relativa al uso de los sustantivos '**razón**' y '**motivo**' en este trabajo.

Para el caso son relevantes las siguientes preguntas: ¿cuáles son los diferentes tipos de explicación que pueden darse para el fenómeno de adopción de creencias?, ¿en qué consiste la explicación psicológica?, ¿qué ha de entenderse cuando se habla de **motivos** para creer a diferencia de cuando se habla de **razones** para creer?...

Al leer los escritos de Nietzsche, no es fácil delimitar la vía por la cual transita su crítica; a veces los cauces se confunden. Ocurre, por ejemplo, con la **psicología** y la **epistemología**. La distinción entre '**motivos para creer**' y '**razones para creer**' puede ayudar a iluminar esta cuestión. El uso de los términos 'motivo' y 'razón', sin una aclaración previa, puede provocar equívocos. En muchas ocasiones de su uso cotidiano se emplean como sinónimos, y en otras se invierte la asignación de sus significados, como cuando alguien se pregunta "¿Por qué Zutano votó por x partido?", y al enterarse de que el padre de Zutano es dirigente del mismo, dice para sus adentros: "¡Con razón!", y a la inversa, cuando a alguien le asombra la certeza con la cual algún científico afirma la conclusión a la que ha llegado después de una serie de hallazgos en su laboratorio, y al final: piensa: "Sus motivos tendrá". No es muy claro el significado de cada término y cuál es la diferencia entre los mismos.

Conviene entonces determinar el sentido en el cual me referiré a los motivos y a las razones que pueden encontrarse detrás de las creencias. Para hacer esta aclaración terminológica, me apoyaré en libro Creer, saber, conocer de Luis Villoro, específicamente en sus capítulos IV y V, "Razones para creer" y "Motivos para creer". De acuerdo con Villoro, hay tres tipos de explicaciones para la adopción de una creencia: 1) aquellas que hacen alusión a los **antecedentes históricos o biográficos** que hacen posible la aparición de la creencia; 2) aquellas que aluden a los motivos a partir de los cuales se abraza la creencia y 3) aquellas que exponen las razones por las cuales se llega a sostener la creencia. Los antecedentes aluden a las circunstancias en las cuales arraiga una determinada creencia en la perspectiva cognoscitiva de un sujeto; los antecedentes son, por lo general, datos biográficos e históricos. Los motivos o motivaciones refieren a la función desempeñada por las creencias en la estructura de la personalidad del sujeto que cree. La adopción de creencias por un individuo tiene supuestos y consecuencias psicológicas acordes con la relación guardada entre sus rasgos de personalidad y el contenido de las creencias en cuestión; la adopción de creencias por un individuo interviene en el mantenimiento o perturbación de su equilibrio emocional o afectivo, en cuanto que de la posibilidad de asumir algunas creencias puede depender la satisfacción de sus intenciones, deseos y, en general, de sus necesidades emocionales.

Así pues, se dice que un sujeto tiene motivos para creer cuando aquello que lo lleva a la aceptación de una creencia es el mantenimiento de su equilibrio emocional, independientemente de los medios que utilice para integrar dicha creencia en su perspectiva cognoscitiva, independientemente de la justificación intelectual que construya para el efecto.²⁰ El estudio de los motivos para creer, así entendidos, pertenece al campo de la **psicología**.

Las razones por las cuales un sujeto S acepta una creencia refieren a la justificación intelectual de S para aceptarla, a las relaciones que S pueda establecer entre la creencia señalada con otras creencias previamente aceptadas por él. Si 'p' es la proposición que expresa la creencia de S, su explicación por razones alude a las operaciones mentales mediante las cuales S puede tomar "a p por existente en el mundo y a ciertas características de 'p' (en las que se incluye su relación con otras proposiciones) por las que 'p' resulta verdadera para [el sujeto]."²¹ El estudio de la justificación intelectual a partir de la cual un individuo acepta ciertas creencias corresponde a la **epistemología**.

Villoro señala dificultades en la especificación de la relación entre estos tres tipos de explicación de las creencias y subraya, como principal problema, el suscitado por la relación entre la explicación por motivos y la explicación por razones,²² lo cual, según él, remite a la pregunta de si se puede alcanzar un conocimiento basado exclusivamente en razones objetivas o si siempre, incluso detrás de nuestras más racionales creencias, se encuentra escondida "... la voluntad, el deseo de los hombres."²³

Esta pregunta es recurrente de un modo peculiar cuando se habla de ética o moral, y es uno de los impulsos latentes del pensamiento nietzscheano, en el cual, como se dijo, aparece esta

²⁰ 'Intelectualización' se llama en la terminología freudiana a este mecanismo de defensa consistente en la construcción, por parte del sujeto, de una justificación intelectual de aquellas creencias que salvaguardan su estabilidad emocional. Para un ejemplo concreto del uso de esta terminología, *cfr.* Anna Freud, El yo y los mecanismos de defensa, "La intelectualización en la pubertad", trad. Y.P. de Cárcamo y C.E. Cárcamo, Ed. Paidós, Barcelona, 1982 (Biblioteca de psicología profunda).

²¹ Villoro, *ibid.*, p. 74.

²² *Cfr.* Villoro, *ibid.*, p. 75.

²³ Villoro, *ibid.*, p. 77. Según Villoro, esta dificultad en determinar cuál es la relación que priva entre los tres tipos de explicación: "Ha planteado [...] problemas filosóficos cuya discusión ha durado siglos [...]" (Villoro, *ibid.*, p. 75).

dificultad en la especificación de la relación entre la explicación por motivos y la explicación por razones, entre la crítica psicológica y la crítica epistemológica de la moralidad.

Por otra parte, Villoro advierte, al hablar de las razones que explican, justificándola, alguna creencia, que no se refiere necesariamente a deliberaciones racionales válidas desde el punto de vista de la lógica. Así pues, las razones lo son, independientemente de su validez objetiva.

Son razones todos los mecanismos intelectuales o racionalizaciones empleados para sostener una creencia, y puede considerárseles suficientes de manera relativa a su efectividad para generar una creencia en la mente, ya sea de un sujeto específico, ya sea de todo sujeto posible: 1) como suficientes *para x*, o 2) como razones de validez objetiva cuando son suficientes para "cualquier sujeto pensante".

Una creencia puede juzgarse como verdadera con base en argumentos y explicaciones que presentan una forma lógica precisa, o bien con base a otras operaciones y procesos que no pueden expresarse en formas lógicas claras. Algunos pueden dar como razones que justifiquen sus creencias la intuición, la emoción [...] religiosa [...] el consenso de la multitud, la fe en una persona [...] en este sentido (...) no hay creencias de las que no podamos dar razones (...)'²⁴ (Villoro, *ibid.*, p. 87)] Al mencionar en estas páginas las razones en que alguien pretende justificar sus creencias, no prejuzgamos acerca de la validez objetiva de esas razones; no separamos aun las razones que una persona considera suficientes para creer de las que serían suficientes para cualquier sujeto pensante [...]

(Villoro, *ibid.*, p. 78)

Como puede verse, hay aquí dos usos de la expresión 'razones suficientes para creer'; uno es relativo a la suficiencia fáctica y otro a la suficiencia lógica. Se puede hablar de 'razones fácticamente suficientes para creer *p*' si existe o ha existido al menos un individuo para quien tales razones **de hecho** hayan bastado o basten para creer *p*. Se trata de una suficiencia relativa al individuo o individuos en cuestión. En este sentido, las razones que en algún tiempo **de hecho**

²⁴ La doctora Margarita Valdés me hizo ver que esta afirmación expresa tan sólo una postura ante un problema filosófico discutido a lo largo de la filosofía acerca del cual existe una amplia bibliografía.

nos fueron suficientes para creer p , tal vez ya no lo son, se puede hablar así de una suficiencia contingente. Por otro lado, se puede hablar de 'razones lógicamente suficientes para creer p ' cuando se está ante razones suficientes para que cualquier ser pensante crea p y frente a las cuales ningún sujeto pensante podría dejar de creer p .

La pregunta acerca de los motivos que pudiera tener un sujeto S para aceptar una creencia, surge cuando las razones a partir de las cuales S sustenta dicha creencia no parecen lógicamente suficientes. Entonces, la cuestión es ¿por qué motivo S da por suficientes razones que no lo son?... Más exactamente, ¿por qué para un sujeto determinado ciertas razones son fácticamente suficientes para creer p , cuando no lo son para todo el mundo, cuando no lo son desde el punto de vista lógico?... ¿por qué las mismas razones lógicamente insuficientes pueden ser fácticamente suficientes para que un determinado sujeto crea p pero pueden no serlo para otro sujeto?...

Me parece que hablar de razones suficientes en estos dos sentidos puede llevar a equívocos; por ello, cuando me quiera referir a **razones fácticamente suficientes** para creer voy a usar la expresión de '**razones eficientes para creer**' y diferenciarlas así con mayor claridad de las razones **suficientes** para creer desde el punto de vista lógico. Entonces la pregunta sería, **¿cómo pueden resultar eficientes razones insuficientes?...**

Precisamente cuando las razones no bastan para justificar las creencias, surge la pregunta por los motivos que las sostienen. En cualquier caso, "la existencia de motivos no elimina a las razones como causas de las creencias."²⁵ Siempre hay razones detrás de nuestras creencias, razones entendidas en el amplio sentido de "justificaciones intelectuales". Si producen una creencia, son razones eficientes, aun si son lógicamente insuficientes; basta con que justifiquen ante el sujeto la verdad o probabilidad de su creencia; son razones eficientes en la medida en la cual, de hecho, le permitan creer.

A veces, las razones a partir de las cuales logramos creer son implícitas para nosotros mismos, pero "no hay creencia de la que no podamos dar razones, si se nos requiere."²⁶ De

²⁵ Villoro, *ibid.*, p. 108.

²⁶ Villoro, *ibid.*, p. 84. Como mencioné en la nota 24, éste es un punto de vista cuestionable; sin embargo, debe tomarse en cuenta que aquí Villoro utiliza el término 'razones' en un sentido muy amplio: no lo utiliza como sinónimo de 'razones suficientes' desde un punto de vista lógico, de tal forma que, según él, puede hablarse de la fe como de una razón para creer.

hecho, "la creencia cesa en el momento en que cesa la posibilidad de dar razones".²⁷ Si se cuestiona a alguien acerca de por qué cree que p y ese alguien no acierta a decir más que lo presente, basta que su presentimiento sea el elemento que justifica intelectualmente su creencia para ser considerado la razón de su creencia. Si se le cuestiona en relación con la credibilidad otorgada a su presentimiento, tal vez hable del sinnúmero de ocasiones en las cuales sus presentimientos se han cumplido, aunque puede llamar la atención la ausencia de una enumeración paralela de aquél sinnúmero de ocasiones en las cuales sus presentimientos hayan errado.

Sería éste un momento propicio para preguntar por los motivos para creer. ¿Por qué motivo una persona se empeña en buscar justificaciones a favor de una creencia (y no en contra) ante la insuficiencia de razones objetivas?, ¿qué implicaciones emocionales puede significarle ya sea la verdad o falsedad de su creencia?...

Hay muchas cosas que nos gustaría creer, pero muy probablemente no aceptaríamos conectarnos a un aparato productor de tales creencias para satisfacer nuestro deseo, y tampoco nos gustaría se nos conectara a dicho aparato sin darnos cuenta y vivir así una especie de goce artificial.²⁸ Aunque el disfrute de ciertas realidades concretas puede depender en mucho de nuestras fantasías interpretativas o simplemente del código de significación a través del cual las experimentamos, hay una diferencia importante entre las creencias y las fantasías agradables.

El placer producido por las creencias agradables depende en gran medida de la correspondencia de las mismas con la realidad, desear creer p es equivalente a desear la existencia real de p en el mundo; en contraste, fantasear p y complacerse en ello no es equivalente a desear la existencia o realización concreta de p . Decir que a alguien le gustaría o le gusta creer en Dios es simplemente otra manera de decir que a ese alguien le gustaría que Dios existiera, o que le gusta que exista, según se trate de un ateo renegado o de un creyente.

²⁷ Villoro, *ibid.*, p. 106.

²⁸ Esto se relaciona con la observación de Philippa Foot: "A primera vista nos inclinamos a decir que la felicidad equivale a la satisfacción, y [...] vemos que éste no puede ser el caso cuando notamos, por ejemplo, que consideramos a alguien desafortunado [...] si sufre algún daño cerebral y a consecuencia de esto vive como un niño feliz." (Philippa Foot, "Nietzsche: la revaloración de los valores." p 113.)

Esta cuestión amerita un análisis mucho más detenido que no tiene aquí lugar; pero en principio, quien desea creer p no se someterá a un ejercicio de hipnosis, ni se meterá en una feria de realidad virtual, ni recurrirá a ciertas drogas, al menos no como primera instancia; antes buscará razones justificatorias que le permitan creer en la correspondencia de p con la realidad, pues, de acuerdo con Villoro, el puro deseo de creer no basta para producir una creencia. (Esto es parte del meollo de la conceptualización del fenómeno del autoengaño, el cual, como se verá más adelante, cumple una función central en la crítica nietzscheana a la moralidad.)

el deseo no puede imponerse directamente a las creencias. Nadie puede obligarse a creer por puro deseo [...] para obligarse a creer tiene que convencerse de que determinadas razones son suficientes para aceptar una creencia. Tiene entonces que hacer patente al entendimiento la validez de un proceso de inferencia. Los motivos no pueden forzarnos directamente a creer en lo que deseamos, pero la voluntad tiene su propia astucia, puede inmiscuirse en el proceso de deliberación y utilizar allí sus argucias con tal de llegar a las conclusiones que desea.

(Villoro, *ibid.*, p. 113)

La existencia de razones puede explicar la existencia de una creencia desde el punto de vista intelectual, mientras que los motivos la explican desde el punto de vista emocional.

las explicaciones por antecedentes y motivos y la explicación por razones no pueden excluirse, porque responden a dos intereses teóricos diferentes. Las primeras responden al interés en las creencias como *hechos* psíquicos y sociales; la última al interés por su *verdad* [...]

(Villoro, *ibid.*, p. 124)

Sin embargo, como consecuencia de la complejidad de su objeto, son intereses teóricos cuya interrelación es inevitable. Con estas referencias queda abierta la cuestión acerca de la especificidad de dicha interrelación en el pensamiento de Nietzsche, y en tal medida, de cuál es (si lo hay) su interés teórico predominante.

CAPÍTULO II

LA ARGUMENTACIÓN NIETZSCHEANA

Según Nietzsche, como se ha estado repitiendo, la moralidad supone ciertas creencias cuyas características fundamentales son, por un lado, la de ser creencias falsas, y por el otro, la de ser creencias motivadas; son falsas porque no corresponden con la realidad, y son motivadas porque implican emocionalmente a los sujetos que las sostienen. Hay, entonces, en el pensamiento de Nietzsche, una explicación tanto epistemológica como psicológica de las creencias según él supuestas por la moralidad. Como se dijo en el apartado anterior, en general, existe una gran dificultad para determinar la relación entre estos dos tipos de explicación de las creencias, y el pensamiento de Nietzsche es un buen ejemplo de tal dificultad, pues no es fácil determinar la relación que priva entre los elementos psicológicos y los elementos epistemológicos de su crítica a la moralidad.

Elementos epistemológicos de la crítica nietzscheana

Una parte de la crítica de Nietzsche a la moralidad es epistemológica; lo es, por ejemplo, cuando habla de la presencia de una confusión entre el efecto y la causa²⁹ dentro de las explicaciones que, según él, fundamentan la moralidad:

"No hay error más peligroso que *confundir la consecuencia con la causa*: yo lo llamo la auténtica corrupción de la razón [...] *Toda tesis formulada por la religión y la moral lo contiene; los sacerdotes y los legisladores morales son los autores de esa corrupción de la razón.*"

(Nietzsche, C.I., p. 61)

²⁹ En Crepúsculo de los idolos, se encuentra un apartado titulado "Los cuatro grandes errores", Nietzsche enuncia del siguiente modo los "errores" a partir de los cuales se originan las creencias falsas, según él supuestas por la moralidad: "*Error de la confusión de la causa con la consecuencia [...] Error de una causalidad falsa [...] Error de las causas imaginarias [...] Error de la voluntad libre [...]*"

Dentro de su crítica a estas explicaciones que confunden la causa con el efecto, Nietzsche señala la participación de conceptos carentes de significado, como el de 'causalidad espiritual', 'sujeto', 'libertad de la voluntad', etc. Cuando Nietzsche alude a la vacuidad de dichos conceptos, se espera, de un momento a otro, la aparición de alguna cita o referencia directa a Hume, pero esto no ocurre.³⁰ No se encuentra dentro de sus escritos un análisis completo que apoye su crítica a estos conceptos; sus ideas aparecen tan sólo delineadas a manera de intuiciones.³¹

Las críticas semánticas presentes en el pensamiento de Nietzsche a los conceptos referidos, parecen contener germinalmente un rechazo a todos los conceptos de la metafísica:

los "conceptos supremos", es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora [...]

(Nietzsche, C.I., p. 48)

Pero si Nietzsche hubiera desarrollado su análisis hasta sus últimas consecuencias, no sólo hubiera rechazado la "oscura [...] metafísica del libertarismo",³² sino también la teoría determinista de la voluntad. Sin embargo, Nietzsche no desarrolla su análisis en este sentido; por

³⁰ Independientemente de que Nietzsche haya leído o no a Hume, el que no se refiera a él es hasta cierto punto entendible, porque hay momentos en los cuales su argumentación es totalmente distinta de la de Hume; por ejemplo, cuando habla de la confusión entre la causa y el efecto, no está criticando el concepto de causa en sí mismo, está criticando una inversión explicativa de ciertos fenómenos donde la causa es confundida con el efecto. Sin embargo, hay otros momentos en los cuales las razones argüidas por Nietzsche para rechazar el concepto de causalidad espiritual, parecen al menos aproximarse al pensamiento de Hume, como cuando hace intervenir el hábito en la explicación de los errores que señala (*cf.* Nietzsche, C.I., p.67) o, más claramente, cuando el objeto de su crítica aparentemente coincide con el de Hume, a saber, el concepto de 'yo' o de 'sujeto'. Nietzsche se burla de los intentos por defender el concepto de sujeto, el sujeto le parece una especie de añadido ficticio que sólo cabría dentro de un lenguaje poético. Después de leer en Nietzsche: "LA CREENCIA EN EL "YO" SUJETO: [...] 'Todo es subjetivo', os digo yo; pero ya esto es interpretación. El 'sujeto' no es nada dado, sino algo añadido, imaginado, algo que se esconde detrás. Por último, ¿es necesario poner también una interpretación detrás de la interpretación? Ya esto es poesía [...]" (Nietzsche, La voluntad de dominio, O.C., tomo IV, p. 191), es natural recordar el siguiente pasaje de Hume: "Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión [...] Y en consecuencia no existe tal idea [...] siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular [...] Nunca puedo atraparme a mí mismo [...] Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente [...] mi yo resultaría completamente aniquilado [...] Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de sí mismo, tengo que confesar que ya no puedo seguirle en sus razonamientos." (Hume, Tratado sobre la naturaleza humana, p. 400.)

³¹ Según Fink, "Los pensamientos de Nietzsche [...] son siempre más profundos y más esenciales que las razones que alega para demostrarlos, que las pruebas y las demostraciones que presenta. Vislumbra una nueva dimensión, pero todavía no es capaz de desarrollarla [... no] consigue llevar a cabo un despliegue sistemático de sus ideas." (Eugen Fink, *ibid.*, p.177.)

³² Strawson, *ibid.*, p. 38

el contrario, como se vio anteriormente, asume el determinismo y adopta lo que llamé el "**prejuicio pesimista**", el cual, de acuerdo con la tesis que Platts retoma de Strawson, descalifica su crítica en la medida en que coloca como blanco a la moralidad en sí.

Como dije, el análisis de la tesis a partir de la cual Platts pone en cuestión que Nietzsche haya logrado alcanzar con su crítica a la moralidad en sí, no es el tema de este trabajo; sin embargo, tomaré dicha tesis como punto de partida para continuar con el análisis de la crítica nietzscheana a la moralidad, máxime que, como ya dije, en los escritos de Nietzsche no se encuentran argumentos en su contra. Así pues, voy a asumir como supuesto que **no existe una vinculación necesaria entre la idea de libertad de la voluntad y el concepto de responsabilidad esencial a la moralidad.**

En cualquier caso, dentro del mismo análisis de Platts se mencionó la dificultad para determinar el blanco de la crítica nietzscheana: éste no parece ser siempre la moralidad en sí.

La moral [... de] hoy [...] no es más que una especie de moral humana, al lado de la cual [...] son o deberían ser posibles otras muchas morales, sobre todo morales superiores. Contra tal "posibilidad" contra tal "deberían", esa moral se defiende [...] ella dice [...] "¡yo soy la moral misma, y no hay ninguna otra moral! [...]"

(Nietzsche, M.A.B.M., p. 133)

Así pues, el hecho de que la crítica nietzscheana fracase a la hora de localizar su blanco en la moralidad en sí, no la descalifica del todo y vale la pena continuar su análisis considerándola como una crítica que pretende alcanzar tan sólo algunos tipos de moralidad.

La crítica epistemológica nietzscheana a veces se dirige a un blanco menos ambicioso que el de la moralidad en sí. Nietzsche señala la insuficiencia de razones para creer en la existencia de los elementos que según él están supuestos por **aquellas moralidades afines a la moralidad cristiana. Se trata de todas aquellas moralidades sustentadas en lo que Nietzsche**

llama "platonismo", es decir, todas aquellas moralidades que desprecian al mundo, que consideran al mundo sensible como mera apariencia.³³

Las razones por las que "este" mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien su realidad, —otra especie de realidad es absolutamente indemostrable.

(Nietzsche, C.I., p. 50)

Elementos psicológicos de la crítica nietzscheana

Han quedado señaladas algunas limitaciones de las críticas epistemológicas y semánticas escuetamente delineadas por Nietzsche. Además, a juzgar por el peso de la tinta, por la habilidad, la enjundia y, sobre todo, por la profundidad, es su análisis psicológico el que merece el acento de manera indiscutible. Por algo Nietzsche hace explícita su aspiración a que "la psicología [...] vuelva a ser reconocida como señora de las ciencias", concebida como "teoría de la voluntad de poder", y como una "fisis-psicología".³⁴

Nietzsche habla de un principio muy general relacionado con la función de las creencias en el mantenimiento del equilibrio emocional:

El reducir algo desconocido a algo conocido alivia, tranquiliza, satisface, proporciona además un sentimiento de poder. Con lo desconocido vienen dados el peligro, la inquietud, la preocupación, — el primer instinto acude a *eliminar* esos estados penosos. Primer axioma: una aclaración cualquiera es mejor que ninguna [...] la primera representación con la que se aclara que lo desconocido es conocido hace tanto bien que se la "tiene por verdadera". Prueba del *placer* [...] como criterio de verdad.

(Nietzsche, C.I., p. 66)

³³ Según Eugen Fink, "El cristianismo es para [Nietzsche...] sólo la aparición más poderosa de algo más general: el cristianismo es moral de esclavos." (Eugen Fink, *ibid.*, p. 156.) "El cristianismo es para él sólo la manifestación más poderosa en la historia universal de un extravío de los instintos sufrido por el hombre [...] extravío que se presenta como el invento de un trasmundo ideal y como la desvalorización del verdadero mundo terreno." (Eugen Fink, *ibid.*, p. 160.)

³⁴ (Cfr. Nietzsche, M.A.B.M. p. 45)

Orientado por ideas como ésta, desarrolla una explicación psicológica de la moralidad. Concebida como un sistema de creencias, la moralidad cumple determinadas funciones para el mantenimiento del equilibrio emocional de quienes la adoptan, de la especificidad de tales funciones, y “calculando las cosas psicológicamente”,³⁵ Nietzsche adivina las motivaciones originarias de dicho sistema de creencias, desde su punto de vista; dichas motivaciones son propias de la debilidad.

Ya se ofreció una presentación de la explicación psicológica de la moralidad elaborada por Nietzsche;³⁶ como se recordará, según él, la creencia en fenómenos morales es falsa y su presencia sólo puede entenderse por aquellas motivaciones no asumidas originadas en la debilidad fisiológica; esto es, por el deseo de dominar propio de toda voluntad, aunado a la necesidad que de ocultarlo tiene toda naturaleza impotente. Pretende denunciar, así, las motivaciones malsanas escondidas detrás de la teoría libertarista de la voluntad, según él supuesta por el concepto de responsabilidad, señalando como el único origen de la misma el deseo de culpar y castigar propio de las naturalezas débiles y resentidas.

Relación entre psicología y epistemología en la crítica nietzscheana

A pesar de la presencia de ciertos elementos epistemológicos en el pensamiento crítico de Nietzsche, destaca su análisis psicológico. En dicho análisis subyace su concepción de la naturaleza humana, cuya esencia es la voluntad de poder; los individuos que gozan de un buen estado de salud en su voluntad de poder son fuertes; en cambio, quienes sufren un estado degenerado en su voluntad de poder, son débiles y requieren ocultar dicha voluntad ante los demás y ante sí mismos. Nietzsche intenta explicar los errores epistemológicos supuestos, según él, por la moralidad, a la que critica a partir de las motivaciones propias de la debilidad, a partir de la degeneración de los instintos que sufren las naturalezas impotentes:

³⁵ *Cfr. Nietzsche, A., p. 51.*

³⁶ Véase el capítulo I, "Presentación de la explicación nietzscheana de la moralidad".

Todo error, en todo sentido, es consecuencia de una degeneración de los instintos, de una disgregación de la voluntad.³⁷

(Nietzsche, C.L., p. 53)

La vinculación que Nietzsche establece entre las motivaciones psicológicas y los errores epistemológicos es tan estrecha, que a veces pudiera interpretársele como si pretendiera desprender la falsedad de las creencias supuestas por la moralidad que critica, de las características del contexto emocional en el cual éstas se originan, y sería muy difícil justificar semejante pretensión. La cuestión es si Nietzsche realmente intenta derivar la caracterización epistemológica de las creencias a partir de su caracterización psicológica, pues este paso sólo estaría fundado si llegara a demostrarse la existencia de una vinculación directa entre las características de las motivaciones emocionales que nos llevan a sostener ciertas creencias y el valor de verdad de las mismas. Esto es, si llegara a demostrarse que cuando una creencia tiene x implicaciones emocionales para un sujeto es, **por eso mismo**, falsa o verdadera, dependiendo de las características de x.

Comentando el texto de Villoro se vio cómo, en una dirección, la insuficiencia lógica de las razones a partir de las cuales un sujeto S acepta una creencia, lleva a la pregunta por los motivos de S, pues cuando se cree sin razones suficientes, se puede sospechar la existencia de necesidades afectivas a las cuales podría estar dando satisfacción la creencia en cuestión. En la dirección contraria y por lo mismo, cuando una creencia satisface ciertas necesidades emocionales, hay una mayor exigencia precautoria que obliga a revisar la suficiencia de las razones.

Nosotros "los que conocemos" nos hemos vuelto con el tiempo desconfiados frente a toda especie de creyentes [... inferimos] en todos aquellos sitios en que la fortaleza de una fe aparece mucho en primer

³⁷ En su peculiar concepción de la naturaleza humana, Nietzsche intenta establecer una relación muy estrecha entre psicología y epistemología, pero también entre psicología y fisiología; así, la referencia encontrada en sus escritos no es tanto a los motivos como a los instintos, Nietzsche ve en el estado de los instintos la fuente de aquellas motivaciones que condicionan a las creencias. Para Nietzsche, detrás de los motivos se encuentran los instintos, y en esa medida, detrás de la psicología se encuentra la fisiología: "todas las tablas de bienes, todos los 'tú debes' conocidos por la historia [...] necesitan sobre todo, la iluminación y la interpretación *fisiológica*, antes en todo caso, que la psicológica [...]" (Nietzsche, G.M., p. 62) Cabe preguntar hasta qué punto la distinción entre "interpretación fisiológica" e "interpretación psicológica" es realmente significativa dentro del pensamiento nietzscheano; independientemente de si lo es o no, Nietzsche la utiliza para enfatizar su concepción determinista de la naturaleza humana. Según Eugen Fink, "Nietzsche emplea [...] conceptos familiares a la biología en un nivel radicalmente distinto [al de dicha ciencia]. [...] La fortaleza de la vida consiste [...] en el conocimiento de la voluntad de poder, y la debilidad, en el apartar la vida de ella." (Eugen Fink, *ibid.*, p.145.)

plano, que hay allí una cierta *debilidad de la demostrabilidad*, incluso una inverosimilitud de lo creído. Tampoco nosotros negamos que la fe otorga la bienaventuranza: cabalmente *por esto* negamos que la fe *demuestre* algo, —una fe robusta que otorga la bienaventuranza, es una sospecha contra aquello en lo que cree, no es prueba de “verdad”, es prueba de una cierta verosimilitud -de la *ilusión*.

(Nietzsche, Genealogía de la moral, p. 172)

Según Nietzsche, las condiciones emocionales que explican las creencias que pone en entredicho las vuelve sospechosas, pues los individuos que tienen estas creencias las necesitan hasta un punto en el cual su puesta en cuestión es inadmisibile. La sospecha se exagera cuando se considera la participación de la fe como elemento irracional requerido al menos por la religión cristiana, y ya se vio cómo, para Nietzsche, el cristianismo es tan sólo una manifestación del tipo de moralidad que pretende criticar.³⁸

Nietzsche alude de manera recurrente a la fe como una instancia de razón inválida desde el punto de vista lógico, la cual, sin embargo, resulta eficiente para la aceptación de ciertas creencias por parte de algunos individuos. Dada la insuficiencia lógica de las "razones" de la fe, se pregunta por los motivos escondidos detrás de su eficiencia, y, como respuesta, una vez más señala las motivaciones propias de la debilidad.

la necesidad de fe, la necesidad de alguna incondicionalidad en el sí y en el no [...] es una necesidad propia de la *debilidad*. El hombre de fe, el “creyente” de toda especie es, por necesidad, un hombre dependiente, -alguien que no puede erigirse *a sí mismo* en finalidad, que no puede erigir finalidades a partir de sí mismo.

(Nietzsche, A, p. 93)

Sin embargo, no existe una vinculación directa entre las motivaciones de una creencia y su valor de verdad. **El valor de verdad de una proposición, depende de su relación con la realidad y no de las características de las motivaciones afectivas que determinan a un sujeto a creer en ellas.**

³⁸ Véase la nota 33.

ningún estudio psicológico de un autor ha logrado jamás mostrar la falsedad de su discurso [...] el descubrimiento de los deseos que satisface el misticismo no es suficiente para rechazarlo [...] la demostración del condicionamiento social de una creencia nada tiene que ver con [la demostración de su falsedad...]

(Villoro, *ibid.*, p. 124)

No obstante, la presencia de motivaciones afectivas detrás de una creencia da buenas razones para la aparición de mayores reservas epistemológicas. Si pueden distinguirse las creencias según impliquen o no emocionalmente al sujeto que las alberga, y si, por otra parte; el sujeto requiere siempre de un razonamiento para sostener sus creencias; entonces los razonamientos pueden distinguirse según el tipo de creencia para cuyo sustento se desarrollen. La situación de un sujeto a la hora de elaborar sus razonamientos es muy distinta según sea el tipo de creencias que pretenda sustentar con ellos. Es posible que sus afectos interfirieran en los razonamientos que desarrolle para sustentar creencias que lo impliquen emocionalmente; en cambio, la posibilidad de una interferencia afectiva en sus razonamientos estaría descartada cuando las creencias que intente sustentar le sean emocionalmente indiferentes. Aunque la interferencia de los afectos en el razonamiento a partir del cual se llega a una creencia no implica de manera necesaria ni la invalidez del razonamiento, ni la falsedad de la creencia que sustenta, es un elemento que justificaría una mayor suspicacia epistemológica.

Si un líder creyera que el grado de inteligencia de sus seguidores es alto, aunque su creencia se explicara mejor por su necesidad de autoafirmación que por contar con datos objetivos y razones lógicamente suficientes, ello no expresaría nada con respecto a la inteligencia efectiva de sus seguidores. Ésta puede ser muy aguda o muy deficiente, pero ello no está determinado ni por la creencia del líder ni por el contexto emocional en el cual ésta surge. A pesar de ello, si nos hemos "enterado" del alto grado de inteligencia de los seguidores del líder por su propia boca y conocemos su imperiosa necesidad de autoafirmación, tendríamos razones para no fiarnos de la información recibida, aunque esto no diga nada con respecto al grado de inteligencia de los seguidores aludidos, ni para bien, ni para mal. (Queda al margen la cuestión de si acaso el mero

hecho de seguir a un líder como el descrito pudiera ser un indicador relacionado con la inteligencia.)

Encontrar motivaciones detrás de ciertas creencias invita, de manera legítima, a la sana suspicacia intelectual. Pero el tipo de motivaciones que de hecho haya llevado a las creencias supuestas en la moralidad criticada por Nietzsche no puede vincularse directamente con su valor de verdad, aunque permita adivinar una probable insuficiencia lógica de las razones que las sostienen. **Así, a pesar de la insuficiencia de la crítica epistemológica que Nietzsche desarrolla, su análisis psicológico escudriñador de los motivos de la moralidad que critica, sin ser una demostración concluyente, podría justificar una alta suspicacia epistemológica que, en el caso de Nietzsche, se traduce en una incredulidad radical.**

La manera en la cual Nietzsche desarrolla su crítica se presta a cierta ambigüedad: pudiera interpretársele 1) como si desprendiera la falsedad de la creencia en los fenómenos morales a partir de las características del contexto emocional en el cual se origina, o 2) considerar que Nietzsche parte del supuesto de la inexistencia de los fenómenos morales para después dar una explicación fisiopsicológica de la creencia en los mismos.

En la segunda de las dos lecturas posibles que darían lugar a la supuesta ambigüedad, Nietzsche partiría del supuesto de la inexistencia de los hechos morales y los elementos que según él serían sus presupuestos.³⁹ De acuerdo con la primer lectura, representante del otro lado de la supuesta ambigüedad, Nietzsche derivaría la falsedad de la creencia en Dios y sus mandatos, en la libertad de la voluntad y en los mismos fenómenos morales, de los motivos que propiciaron tales creencias.

La segunda lectura ciertamente se muestra más fiel a los textos del pensador:

³⁹ Eugen Fink defiende esta interpretación; en su libro de *La filosofía de Nietzsche*, pueden encontrarse amplios comentarios al respecto. Según la lectura de Fink, Nietzsche da por supuesta la inexistencia de Dios, e incluso consideraría humillante examinar tal supuesto. No cuestiona su caracterización del cristianismo, viéndolo tan sólo como la manifestación más escandalosa de un desorden de los instintos. "Suponiendo que el cristianismo no fuera una tendencia vital humana [...] de la] vida descendente, [...] que ha inventado] un Dios que contradice a la vida poderosa; suponiendo que Dios mismo se hubiera servido de los [...] miserables [...] como] mensajeros de su revelación [...] el cristianismo no podría ser alcanzado [...] por la crítica de las tendencias vitales. El prejuicio de Nietzsche consiste en que no ve [...] esta posibilidad [...] El ateísmo es para él algo obvio; para Nietzsche no resulta decoroso ponerlo en duda ni siquiera por un instante." (Eugen Fink, *ibid.*, p.161.)

Como se ve, en este tratado **parto del presupuesto** que, con respecto a los lectores que yo necesito, no tengo que justificar antes: el presupuesto de que la “pecaminosidad” [... o la “inmoralidad”]⁴⁰ en el hombre no es una realidad de hecho, sino más bien tan sólo la interpretación de una realidad de hecho, a saber, de un malestar fisiológico —visto este último en una perspectiva religioso-moral que, para nosotros, ya no tiene ninguna fuerza vinculante. —Por el hecho de que alguien se *sienta* “culpable”, “pecador”, no está ya demostrado en modo alguno que tenga razón para sentirse así.

(Nietzsche, G.M., p. 150)

Así, resulta más adecuado considerar que Nietzsche parte de ciertos prejuicios, o presupuestos, para decirlo con sus mismas palabras. Aunque en algunos momentos también intente exponer razones que sustenten, al menos hasta cierto punto, la adopción de tales presupuestos, ya se habló de las limitaciones de su análisis epistemológico.

A pesar de la profundidad del análisis psicológico que Nietzsche elabora, éste también depende en gran medida de su concepción de la naturaleza humana; de hecho, encuentra en esta concepción el sustento fundamental para la denuncia de aquellas motivaciones según él escondidas detrás de la creencia en la libertad de la voluntad y en la idea de responsabilidad, a saber, el deseo de castigar propio de toda voluntad de dominio deformada.

Hoy no tenemos ya compasión [...] con el concepto de “voluntad libre”: sabemos [...] lo que es —la más desacreditada artimaña de teólogos que existe, destinada a hacer “responsable” a la humanidad en el sentido de los teólogos, es decir, a *hacerla dependiente de ellos* [...] Hay una psicología de toda atribución de responsabilidad. En todo lugar en que se anda a la busca de responsabilidad suele ser el instinto de *querer-castigar-y-juzgar* el que anda en su busca [...] la doctrina de la voluntad [libre] ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar [...]

(Nietzsche, C.I., p. 68)

Como se vio en “El alcance de la crítica y los supuestos de la moralidad”, Nietzsche al criticar la moralidad basándose en su concepción determinista de la naturaleza humana, concibiendo la

⁴⁰ Cfr. Nietzsche, C.I., p. 71.

voluntad de poder como su principio fundamental incurre en un reduccionismo y depende del cuestionable prejuicio pesimista, al menos cuando pretende criticar a la moralidad en sí.

Así pues, se encuentra en Nietzsche una relación compleja entre su crítica psicológica y su crítica epistemológica. Por un lado, a partir del análisis psicológico de las creencias supuestas según él por la moralidad, apoya las sospechas a partir de las cuales adopta sus presupuestos epistemológicos fundamentales; y por el otro, a partir de su crítica epistemológica, pretende mostrar la necesidad de dar una explicación psicológica de dichas creencias.

Valoración de la verdad

[...] a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales.

NIETZSCHE

La preocupación central en el pensamiento nietzscheano parece no ser tanto el objeto ni el valor de verdad de las creencias, como su motivación originaria, su **por qué y para qué psicofisiológico** y, en relación con ello, la función que desempeñan en el desarrollo de la vida humana.

La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo [...] La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie [...] Admitir que la no-verdad es condición de la vida [entendida como florecimiento de la voluntad de poder] [...] significa enfrentarse [...] a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca [...] más allá del bien y del mal.⁴¹

(Nietzsche, M.A.B.M., p. 24)

⁴¹ En su introducción a Más allá del bien y del mal (p. 11), Sánchez Pascual señala: "La defensa de la verdad a toda costa tan ensalzada en aquella primera época, queda aquí sometida a burla [...] La "voluntad de verdad", aparentemente desinteresada [...] queda desenmascarada como voluntad de poder [...]", y no precisamente en su estado más boyante, la voluntad de verdad es considerada por Nietzsche, en la última etapa de su pensamiento, como una más de las manifestaciones de la voluntad de poder decadente. Paralelamente, Eugen Fink comenta: "Ya no se proclama el *pathos* de la veracidad de una forma tan ingenua e incondicionada. Ahora ésta despierta una [...] desconfianza precisamente contra los prejuicios morales de la voluntad de verdad." (Eugen Fink, *ibid.*, p.148.)

Para clarificar lo que Nietzsche quiere decir con esto, pueden considerarse tres presupuestos conducentes a la conclusión aquí insinuada: 1º) Nietzsche **subordina el instinto de autoconservación al desarrollo de la voluntad de poder** definida como esencia de la vida.

Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza —la vida misma es voluntad de poder—: la autoconservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto.

(Nietzsche, M.A.B.M., p. 34)

2º) Nietzsche distingue dos tipos de vida: **la vida ascendente y la vida descendente**, y una vez concedido el mayor valor a la ascendente, si algún valor otorga a la descendente, es en la medida en la cual resulte necesaria para el desarrollo de la vida ascendente. Así pues, si además de lo dicho Nietzsche afirma, como 3º elemento que

'el hechizo de determinadas funciones gramaticales es, [...] el hechizo de juicios de valor *fisiológicos* [...]' [Nietzsche, M.A.B.M., p. 42] [...] detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimiento se encuentran valoraciones o, [...] exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida [...]

(Nietzsche, M.A.B.M., p. 24)

se puede inferir, que dentro del criterio nietzscheano, los juicios no tendrían que ser valorados en relación con su verdad, sino en función de su contribución a la conservación de la vida, y yendo más lejos, en función del tipo de vida a cuya conservación contribuyan. Serán más valiosos en la medida en que favorezcan el tipo de vida ascendente y, por consiguiente, en la medida en la cual sean propicios a una selección de la especie orientada a producir seres en los cuales la voluntad de poder pueda expresarse en su máximo esplendor, lo cual, para Nietzsche, es equivalente a la expresión de la vida en toda su magnificencia.

Este mismo criterio valorativo es aplicado al juicio mismo que valora lo verdadero como algo mejor frente a lo no verdadero,

que [...] la apariencia [...] sea] menos valiosa que la "verdad": a pesar de toda su importancia regulativa para *nosotros*, semejantes estimaciones podrían ser, sin embargo, nada más que estimaciones superficiales, una determinada especie de [...] bobería], quizás necesaria precisamente para conservar seres tales como nosotros.

(Nietzsche, *M.A.B.M.*, p. 24)

Pero ¿quién garantiza que sean seres precisamente como nosotros el tipo de seres más valiosos?... ¿Somos acaso representantes de la vida ascendente?... ¿Somos el tipo de seres cuya sobrevivencia conducirá al desarrollo máximo de la voluntad de poder y, por lo tanto, de la vida?...

Lo que valora Nietzsche en la última etapa de su pensamiento, no es tanto la **verdad epistemológica**, como la **veracidad psicológica**.⁴²

Lo que nos incita a mirar a todos los filósofos con una mirada a medias desconfiada y a medias sarcástica no es el hecho de darnos cuenta una y otra vez de que son muy inocentes — de que se equivocan y se extravían con mucha frecuencia y con gran facilidad [...] —sino el hecho de que no se comporten con suficiente honestidad [...]

(Nietzsche, *ibid.*, p. 25)

Esta cuestión desemboca en el tema del autoengaño, al cual dedico el segundo capítulo de este trabajo; como se verá, no es la deshonestidad propositiva o la mentira, el fenómeno a cuyo análisis aboca Nietzsche el mayor de sus esfuerzos. Lo dedica, en cambio, a lo que él llama "mentira deshonesta", es decir, al autoengaño.

Así, el valor de los juicios (independientemente de su valor de verdad) está determinado por el tipo de vida a cuya conservación o desarrollo son propicios.⁴³ **¿De qué tipo de valor se está**

⁴² "Nietzsche saca de quicio la pregunta, no resuelta todavía, por la verdad del valor, con la otra pregunta, que a él le parece más radical, por el valor de la verdad. De todos modos, lo decisivo es que [...] la verdad cuyo valor pone Nietzsche en cuestión es [...] la verdad de la ciencia y la verdad de la metafísica [...] La verdad como [...] voluntad de poder y como eterno retorno es, sin embargo, el fundamento de la universal perspectiva axiológica de Nietzsche [...] La naturaleza de la verdad que sustenta su propia filosofía no alcanza nunca una claridad última." (Eugen Fink, *ibid.*, p.151.) Así pues, Nietzsche no es del todo consecuente con su desprecio a la verdad. De hecho, se está comprometiendo con la verdad cuando valora la veracidad psicológica que consiste en el reconocimiento de las verdaderas motivaciones de ciertas actitudes y creencias; después de todo: "El rango de una moral se define, para Nietzsche, por su grado de verdad, es decir, por la manera como se ajusta a la voluntad de poder y hasta dónde reconoce a ésta como principio de la creación de valores. Esto significa que también para Nietzsche es el problema moral, en última instancia, un problema de verdad, de adecuación a la voluntad de poder que es la esencia de la vida." (Eugen Fink, *ibid.*, p.152.)

⁴³ *Cfr.* Nietzsche, *M.A.B.M.*, p. 24.

hablando?... Si la crítica de Nietzsche a la moralidad se apoya en el hecho de que, según él, los juicios de la misma son favorables a la conservación de la vida descendente propia de los débiles, y, en contraposición, son dañinos a la conservación y desarrollo de la vida ascendente de los fuertes, cabe preguntar: ¿qué criterio le lleva a valorar un tipo de vida por encima del otro? ... ¿Cuál es el carácter de su crítica a la moralidad?...

CARÁCTER DE LA CRÍTICA NIETZSCHEANA A LA MORALIDAD

Nietzsche critica el origen de la moralidad aludiendo a la existencia de ciertas motivaciones emocionales escondidas, las cuales son fuente de creencias falsas supuestas al menos por algunas concepciones de dicha institución. Pero si la verdad o falsedad de las creencias en sí misma no es lo que más preocupa a Nietzsche, **¿qué de "malo" ve en aquellas motivaciones emocionales ocultas?...** **¿qué de "malo" descubre en el origen psicológico de la moralidad?...** **Reiterando: ¿qué de "malo" hay en la vida decadente?...** **¿A qué criterio obedecen sus valoraciones?...** **¿Cuál es el carácter de su crítica a la moralidad?...**

El punto de partida de la crítica nietzscheana a la moralidad se encuentra sobre todo en su concepción determinista de la naturaleza humana (en la cual, la voluntad de poder es el principio único y fundamental) íntimamente ligada a su análisis psicológico de la institución. Por otra parte, también está el señalamiento de los "errores" que originan ciertas creencias ontológicas y axiológicas falsas, según él supuestas por la moralidad. "Errores" que, como se mostró, son supuestos por Nietzsche como tales, aunque con muy buenas razones aportadas por su análisis psicológico.

Sin embargo, con esto no se hace una caracterización completa de la crítica en cuestión; la descripción nietzscheana de los fenómenos psicológicos originarios de los "errores" epistemológicos referidos, no es emocionalmente neutral, parece haber en ella una enorme antesala de indignación surgida de valoraciones cuyo carácter vale la pena intentar determinar.

De ahí puede partirse para edificar una caracterización más completa del pensamiento nietzscheano en torno a la moralidad, en relación con lo cual se encuentra la posibilidad de dibujar

con mayor nitidez el blanco de su crítica. El hecho de que las motivaciones psicológicas aludidas den como resultado creencias falsas, aparentemente no es la fuente más profunda de donde brota la indignación nietzscheana; más bien parece haber detrás un cierto tipo de valoración, y la pregunta sigue siendo por el carácter de la misma.

En este sentido y según se empezó diciendo, la crítica no parece ser puramente psicológica y epistemológica, se trata (me parece a mí y sé que no es un parecer original) de una crítica que por lo menos sugiere cierto vínculo con el ámbito moral, esto salta a la vista con claridad en algunos pasajes, el primero en advertirlo es Nietzsche. En el análisis propuesto por Platts en Moral Realities, se señala la ambigüedad del blanco perseguido por la crítica nietzscheana, y el pretendido carácter moral o pseudomoral de ésta surge de manera más patente en aquellos momentos en los cuales es al menos problemático identificar su blanco con la moralidad en sí.

Llama particularmente la atención en una de las últimas obras de Nietzsche, Crepúsculo de los ídolos, el apartado "La moral como contranaturaleza";⁴⁴ en él, Nietzsche comienza refiriendo un fenómeno de la naturaleza humana tal como él la concibe. Habla de la transformación sufrida por las pasiones a través del tiempo; en esa transformación pueden distinguirse dos etapas: en la primera, las pasiones son caracterizadas como un elemento nefasto para el individuo, pues "con el peso de la estupidez tiran de sus víctimas hacia abajo"; en la segunda, "mucho más posterior", estas mismas pasiones se transforman en un proceso de espiritualización. Aparentemente, gracias a dicha espiritualización las pasiones se liberan de su carácter nefasto.

Se decía que hay momentos en los cuales resulta cuestionable que el blanco (tanto pretendido como conseguido) de la crítica nietzscheana sea la moralidad en sí. Son pasajes en los cuales queda la impresión de estar presenciando la contraposición entre dos tipos de moralidades, o más bien, la denuncia de una de ellas contra la otra, alegando graves cargos de autoengaño y perjuicio a la vida. La moralidad denunciante se considera a sí misma la moralidad sana y acusa a la otra de no ser más que el resultado de algo así como una enfermedad contagiosa de la cual es, además, portadora silenciosa.

⁴⁴ Según la apreciación de Sánchez Pascual (traductor), en este apartado, "Todas las prolongadas meditaciones morales de Nietzsche encuentran [...] una expresión sumamente precisa [...]" (C.L., introducción, p. 23.)

toda moral *sana* está regida por un instinto de la vida, -un mandamiento cualquiera de la vida es cumplido con un cierto canon de "deberes" y "no deberes", un obstáculo [...] en el camino de la vida queda [...] con ello eliminado [...] La moral *contranatural*, es decir, casi toda moral hasta ahora [...] predicada se dirige [...] precisamente *contra* los instintos de la vida, —es una *condena* a veces encubierta, a veces ruidosa e insolente, de esos instintos [...]

(Nietzsche, C.I., p. 57)

Ahora bien, al parecer, estas dos moralidades, la sana y la contranatural, se definen como tales según sea la vía adoptada para enfrentar las consecuencias nefastas acarreadas, en un momento dado, por las pasiones; se trata, como puede adivinarse, de dos vías contrapuestas entre sí.

Mientras la moral contranatural opta por la extirpación de los instintos (o pasiones) desde su raíz, la moral sana permite a la naturaleza seguir su curso siendo propicia a la transformación de las pasiones mediante su espiritualización.

¿En qué consiste la espiritualización de las pasiones? En algún momento Nietzsche se refiere a ella como un "embellecimiento de los apetitos", y habla de dos casos más o menos específicos: la sensualidad y la enemistad.

La espiritualización de la sensualidad se llama *amor*: ella es un gran triunfo contra el cristianismo.

(Nietzsche, C.I., p. 55)

Lo es por tratarse de un camino opuesto al que el cristianismo propone para enfrentar los posibles efectos indeseables de los instintos, a saber, la "extirpación":

"si tu ojo te escandaliza, arráncalo"⁴⁵

(Nietzsche C.I., p.53)

El segundo caso es el de la **enemistad** o **antítesis**; su espiritualización —dice Nietzsche—

Consiste en comprender profundamente el *valor* que posee tener enemigos.

(Nietzsche, C.I., p. 55)

⁴⁵ "65 Palabras de Cristo en *Evangelio de Mateo*, 5, 29." (Sánchez Pascual, notas a C.I., p. 153), según Nietzsche, referidas a la sexualidad.

En la política, una tal comprensión se expresa a través de una actitud más inteligente, reflexiva e "indulgente",⁴⁶

los partidos se dan cuenta de que a su autoconservación le interesa que el partido opuesto no pierda fuerza [...]

(Nietzsche, C.I., p. 55)

sólo en la antítesis se sienten necesarios, sólo en la antítesis "llegan" a ser necesarios. Lo mismo ocurre cuando la antítesis es relativa al "enemigo interior", su espiritualización, nuevamente, consiste en comprender su "valor".⁴⁷

Sólo se es *fecundo* al precio de ser rico en antítesis, sólo se permanece *joven* a condición de que el alma no se relaje, no anhele la paz [...] Se ha renunciado a la vida grande cuando se ha renunciado a la guerra.

(Nietzsche, C.I., p. 56)

Evidentemente, la manera de hablar en estos casos sigue siendo demasiado abstracta como para clarificar en qué consiste el proceso de **espiritualización** señalado. De cualquier modo, en toda esta perspectiva subyace la creencia en la existencia de lo que Nietzsche llama una "**economía de la vida**", un metabolismo, que lejos de ser dañado por la antítesis, sabe aprovecharla, sabe beneficiarse tanto de lo rechazado por la razón "enferma" del sacerdote, como del sacerdote mismo, ésta es la postura tomada por el **inmoralista**.⁴⁸

En contraposición, al hablar de la enfermedad propia de la razón del sacerdote, Nietzsche alude a una atrofia del metabolismo vital cuyo resultado es la imposibilidad de nutrirse con la antítesis. Es por ello, piensa Nietzsche, que "la Iglesia ha querido siempre la aniquilación de sus enemigos",⁴⁹ ha optado por la vía del cercenamiento propio de la moral contranatural que se dirige directamente contra los instintos, interrumpe el curso natural de las pasiones en cuyo camino, como ya se ha dicho, después de una etapa en la cual son nocivas al individuo, esto sería subsanado por un proceso de espiritualización.

⁴⁶ Cfr. Nietzsche, C.I., p. 55.

⁴⁷ Cfr. Nietzsche, C.I., p. 55.

⁴⁸ Cfr. Nietzsche, C.I., p. 59.

⁴⁹ Cfr. C.I., p. 55.

el concepto de “*espiritualización* de la pasión” no podía ser concebido [...] en el terreno del que brotó el cristianismo. La Iglesia primitiva luchó [...] contra los “inteligentes” en favor de los “pobres de espíritu”: ¿cómo aguardar de ella una guerra inteligente contra la pasión?

(Nietzsche, C.I., p. 54)

Excluida la posibilidad de *espiritualización*, “embellecimiento o divinización” de los apetitos, la Iglesia recurre a la extirpación, un tipo de “*castradismo*” consistente en exterminar la sensualidad, el orgullo, el ansia de dominio y posesión, etc., y lo hace a un precio muy alto, pues arrancar las pasiones desde su raíz es atacar a la vida en su raíz; en esta medida puede afirmarse que la Iglesia y su moral contranatural es “**hostil a la vida**”, “la moral dice no a los instintos más altos y más bajos de la vida [...] considera a **Dios enemigo de la vida**”⁵⁰ en su aspiración de “paz del alma” que por lo demás, es un malentendido,⁵¹ pues se trata de un estado que, según Nietzsche, puede ser muchísimas cosas, entre otras:

el comienzo de la fatiga [...] el agradecimiento [...] por una digestión feliz [...] el estado que sigue a una intensa satisfacción de nuestra pasión dominante [...] la debilidad senil de nuestra voluntad, de nuestros apetitos, de nuestros vicios [...] la pereza persuadida por la vanidad a ataviarse con adornos morales [...]

(Nietzsche, C.I., p. 56)

Ahora bien, ¿de dónde surge la moral contranatural?, ¿cómo puede explicarse su existencia? De ello ya se habló al comienzo de este trabajo, cuando se definió la moralidad como la estrategia mediante la cual los débiles pueden acceder ocultamente a su inconfesado pero irrevocable objetivo: el dominio. Quedó de esta manera ubicado el origen de la moralidad en el hecho de que la naturaleza humana está marcada por esta irrevocable finalidad, aunado a la debilidad de algunas voluntades, a la atrofia metabólica de su economía vital.

⁵⁰ Nietzsche, C.I., p. 57.

⁵¹ “En muchos casos, desde luego, la ‘paz del alma’ no es más que un malentendido, — otra cosa, que únicamente no sabe darse un nombre más honorable.” (Nietzsche, C.I., p. 56.)

El método aniquilador de las pasiones para prevenir la estupidez que acarrearán, no es sino una forma aguda de esa misma estupidez, es un "exceso sintomático".

esa hostilidad, ese odio llega a su cumbre [...] cuando tales naturalezas no tienen ya firmeza bastante ... [...] Por ello,] las cosas más venenosas contra los sentidos, no han sido dichas por los impotentes, *tampoco* por los ascetas, sino por los ascetas imposibles, por aquellos que habrían tenido necesidad de ser ascetas [...]

(Nietzsche, C.I., p. 55)

el desenfreno y la anarquía [...] de los instintos son un indicio de *decadence* [...]

(Nietzsche, C.I., p.39)

Se dijo que lo que determina el carácter sano o contranatural de una moral es el método elegido para enfrentar las consecuencias nefastas que en un momento dado acarrearán las pasiones. La moral sana es propicia a la naturaleza y deja el paso libre a la espiritualización de los instintos, en cambio, la moral contranatural, que es "la moral tal como ha sido entendida hasta ahora",⁵² opta por su aniquilación negando con ello la "voluntad de vida".

Lo que lleva a la elección de uno u otro medio de lucha en contra de algún apetito (o más bien, de sus posibles consecuencias nocivas) es la fuerza o debilidad de la naturaleza que lo enfrenta.⁵³ La debilidad es un estado degenerado de la voluntad que no permite moderación alguna, que le impide dejar de reaccionar a un estímulo y por ello requiere métodos radicales como lo es "la extirpación".⁵⁴

Los métodos radicales les resultan indispensables tan sólo a los degenerados; la debilidad de la voluntad, o, dicho con más exactitud, la incapacidad de *no* reaccionar a un estímulo es sencillamente otra forma de degeneración. La enemistad radical ... contra la sensualidad no deja de ser un síntoma ...

(Nietzsche, C.I. p. 54)

⁵² Nietzsche, C.I., p.57.

⁵³ Según lo menciona Philippa Foot, "Nietzsche se opone a quienes debilitan o aun destruyen las pasiones del hombre, pero insiste en que una voluntad fuerte pertenece sólo a quien ha impuesto disciplina y unidad a sus deseos." (Ph. Foot, *ibid.*, p. 111.)

⁵⁴ *Cfr.* Nietzsche, C.I., p. 54.

La moral como contranaturaleza es el **instinto de decadencia** que hace de sí mismo un imperativo. De este modo, la contranaturaleza expresada en aquella moral que condena la vida, no es sino un juicio de valor de la vida cuya fuente es la vida misma, pero no la vida en general, sino un tipo peculiar de vida, la vida decadente, debilitada, cansada, condenada. Pues valoramos partiendo de la inspiración que la vida misma, nuestra vida, nos infunde y en realidad, es ella quien establece valores cuando lo hacemos nosotros.⁵⁵

Una condena de la vida por un viviente no deja de ser, en última instancia, más que el síntoma de una especie determinada de vida.

(Nietzsche, C.I., p. 57)

Nietzsche señala a "todos los valores en que la humanidad sintetiza ahora su aspiración suprema" como responsables de la corrupción del hombre y por lo mismo le parecen "valores decadentes", y en esto pareciera estarse contradiciendo, pues luego de hacer una crítica a toda responsabilización, localiza en algún sitio la responsabilidad de la corrupción del hombre. De hecho, él mismo, al hacer tal denuncia, no parece quedarse muy tranquilo sin hacer una aclaración ante la posibilidad de que se perciba cierto carácter moral en su apreciación.

Doloroso, estremecedor es el espectáculo que ante mí ha surgido: yo he destapado la cortina que tapaba la *corrupción* del hombre. En mi boca esa palabra está libre al menos de una sospecha: la de contener una acusación moral contra el hombre. Yo la concibo —quisiera subrayarlo una vez más — *libre de moralina*.

(Nietzsche, A., p. 30)

En cualquier caso, no parece que Nietzsche valore la espiritualización en sí misma; de hecho, llega a referirse al cristianismo como la forma más espiritualizada de venganza y dudo mucho que haya intentado con esto regalarle un cumplido. La cuestión de la valoración nietzscheana de la "espiritualización" puede iluminarse, en todo caso, teniendo en cuenta la evaluación que le

⁵⁵ Cfr. Nietzsche, C.I., p. 57.

merecen los afectos según sean reactivos, como la venganza, o activos, como la ambición de dominio.⁵⁶

Por un lado están "[...el] odio, [...] la envidia, [...] el despecho, [...] la venganza, [...] cuya defensa científica] brota del espíritu mismo del resentimiento [...] por otro lado está] un grupo distinto de afectos que, a mi parecer, poseen un valor biológico mucho más alto que los afectos reactivos [en cuanto a su importancia para el máximo despliegue de la voluntad de poder...] y que, en consecuencia, merecerían con todo derecho ser estimados y valorados muy alto *científicamente*: a saber, los afectos auténticamente activos, como la ambición de dominio, el ansia de posesión y semejantes.

(Nietzsche, G.M., p. 84)

Es de esperarse que la denuncia de Nietzsche sea en relación con la aniquilación de los instintos activos y, por otro lado, que si hubiera en su pensamiento alguna valoración positiva de la espiritualización de los instintos, sería en la medida en que gracias, a ella, puede evitarse la represión brutal de los instintos activos. Pues no debe olvidarse que **la sana voluntad de poder** encarna precisamente en los instintos activos.

Por un lado, Nietzsche habla de la espiritualización y la "divinización" crecientes de la crueldad como elementos constitutivos de la cultura superior, y por otro, de la verdadera justicia como un comportamiento nacido de afectos activos, considera que **el hombre activo, agresivo, "está siempre cien pasos más cerca de la justicia que el hombre reactivo [...]"**⁵⁷

En otro lugar, hablando de la lucha mantenida a lo largo de la historia (según su propia reconstrucción) por los dos modos de valorar, el que contrapone "**lo bueno y lo malo**" (el **modo aristocrático**) y el que contrapone "**lo bueno y lo malvado**" (moral del **resentimiento**), dice lo siguiente.

⁵⁶ Cfr. Gilles Deleuze, Nietzsche y la filosofía, cap. IV.

⁵⁷ Nietzsche, G.M., p. 85.

la lucha ha sido llevada cada vez más hacia arriba [...] se ha vuelto cada vez más profunda [...] más espiritual: [...] hoy quizá no exista indicio más decisivo de la “*naturaleza superior*”, de una naturaleza más espiritual, que estar escindido en aquel sentido y [...] ser [...] todavía un lugar de batalla de aquella antítesis.

(Nietzsche, G.M., p. 59)

Pero una cosa es preferir la espiritualización de las pasiones a su extirpación, preferirlas espiritualizadas y no crudas, y otra muy distinta es considerar una tal espiritualización como objeto de elección y no como un fenómeno cuya ocurrencia está determinada por nuestra fatal fisiología. Nietzsche no pretende prescribir la espiritualización; la valora positivamente, según él, desde un punto de vista fisiológico, cuando ocurre como expresión intrínseca al desarrollo de la voluntad de poder; en cambio, la desprecia cuando no es resultado del curso natural del desarrollo de tal voluntad, sino que, por el contrario, al imponerse de manera artificial, es más bien expresión y causa de su entorpecimiento.

Independientemente de la coherencia que pudiera alcanzar esta idea dentro de la crítica nietzscheana a la moralidad, tal vez el **rechazo a la espiritualización buscada de manera intencional** vendría a matizar la interpretación de Ph. Foot, cuando adjudica a Nietzsche la predicación de la autodisciplina y el control de las pasiones, y por ello una cierta cercanía de su pensamiento con la moralidad.⁵⁸

Las morales criticadas por Nietzsche, y entre ellas la moral cristiana, se ofrecen al individuo como medios para alcanzar la “felicidad”, **medios para enfrentar el sufrimiento humano;** son

propuestas de comportamiento en relación con el grado de *peligrosidad* en que la persona vive a causa de sí misma; recetas contra sus pasiones [...]

(Nietzsche, M.A.B.M., p. 126)

Dentro de tales recetas de comportamiento que pueden identificarse como morales contranaturales o morales de la extirpación, se encuentran, por ejemplo, el estoicismo, que receta la indiferencia

⁵⁸ Cfr. Ph. Foot, *ibid.*, p.111.

como medicina para enfrentar las "ardorosas necesidades" de las pasiones; la recomendación de Spinoza en el sentido de analizar los afectos para destruirlos; la receta aristotélica del abatimiento de los afectos hasta reducirlos a esa inocua mediocridad en la cual su satisfacción ya no resulta peligrosa.⁵⁹

incluso [...] la moral entendida como goce de los afectos, pero intencionalmente atenuados y espiritualizados [...] como amor a Dios, o como amor a los hombres por amor a Dios —pues en la religión las pasiones vuelven a tener derecho de ciudadanía [...]

(Nietzsche, M.A.B.M., p.127)

En el capítulo siguiente, hablaré de la "terapéutica⁶⁰ sacerdotal del sufrimiento" (como una manera de tratar y enfrentar el sufrimiento humano practicada por los sacerdotes) y de la crítica nietzscheana del "amor al prójimo" prescrito por el cristianismo para alcanzar la "felicidad", como medicina analgésica contra las dolencias de los impotentes deprimidos. Mientras tanto, baste con recordar que Nietzsche censura la supresión de raíz de las pasiones por ser una práctica hostil a la vida entendida como voluntad de poder. Ahora bien, igualmente hostiles son las pasiones crudas, favorecer su espiritualización, o mejor dicho, no entorpecerla como desarrollo natural, es la opción adoptada por aquella "moral sana", enraizada en "un instinto de vida". La moral,

en la medida en que *condena* en sí, *no* por [...] consideraciones propias de la vida, es un error [...] con el que no se debe tener compasión alguna, ¡una *idiosincrasia de degenerados* [...] ha producido un daño indecible!

(Nietzsche, C.I., p. 58)

⁵⁹ Cfr. M.A.B.M., p. 126, § 198. Es una observación común entre los estudiosos de Nietzsche, mencionar la falta de exactitud en su interpretación de las concepciones filosóficas que le precedieron en la historia, como un ejemplo encontramos el siguiente señalamiento de Eugen Fink: "es insostenible la opinión *vulgar* acerca del dualismo platónico en el sentido de una doctrina de dos mundos, del que Nietzsche mismo fue víctima en múltiples sentidos. [...] La filosofía de Platón es más difícil, más llena de secretos y más profunda que la exposición que ordinariamente se hace de ella [...]" (Eugen Fink, *ibid.*, p.172.)

⁶⁰ "TERAPÉUTICA f. (del gr. *therapeuein*, servir, cuidar). Parte de la medicina que enseña el modo de tratar las enfermedades. (Sinón. V. *Tratamiento*.) TERAPEUTA m. Nombre dado a los monjes judíos extendidos por Egipto y cuyas doctrinas se parecían a las de los esenios." (Miguel de Toro y Gisbert, Diccionario Larousse, París, 1964, p. 992.)

Esa moral dañina recomienda la virtud para lograr la felicidad, pero las cosas ocurren a la inversa, la virtud es "consecuencia" de la felicidad, la felicidad es en sí misma una constitución fisiológica saludable; el hombre feliz "tiene que" procurar ciertas acciones e instintivamente evitar otras, no por la elección de una supuesta libre voluntad, sino porque sencillamente no puede hacer otra cosa, así, "lleva a las relaciones con los hombres y las cosas el orden que él representa fisiológicamente".⁶¹

Nietzsche pretende dar así un primer ejemplo de su transvaloración de todos los valores. Por lo pronto, al no quedar claro si el contenido de la virtud, consecuencia de la felicidad, es distinto o incluso opuesto al de la virtud recomendada por la moral dañina, al menos en este caso lo que se aprecia, **más que una inversión de los valores en cuanto tales, es una inversión explicativa de su ocurrencia, basada en su concepción determinista de la naturaleza humana.**

En otro pasaje se encuentra un caso análogo, pero ahora se trata del vicio, pues parece referirlo en el sentido en el cual lo refiere la moralidad que critica y diferir otra vez tan sólo en lo que toca a la explicación de su ocurrencia.

Mi razón *restablecida* dice: cuando un pueblo [...] degenera fisiológicamente, tal cosa *tiene como consecuencia* el vicio y el lujo [...]

(Nietzsche, C.I., p. 62)

Hay un movimiento que pretende llevar a la moral contranatural (que confunde en su explicación la causa con el efecto y que es dañina a la vida) a la hegemonía y justifica la eliminación de todo obstáculo al propósito; la voluntad de dominio deformada se encuentra detrás de todo este movimiento, el instinto de rebaño de los que sufren y de los mediocres en contra de su opuesto; es decir, en contra de los fuertes, los independientes y los felices. En esta lucha ha intervenido **la crueldad, la falsedad y la limitación de espíritu.** Esta lucha de la moralidad contra los instintos fundamentales de la vida es la mayor inmoralidad que jamás haya habido.⁶²

⁶¹ Nietzsche, C.I., p. 62.

⁶² Cfr. Nietzsche, La voluntad de dominio, libro I, § 466.

Cabe hacer una observación al margen; si la "moral sana" que Nietzsche contrapone a la moral predominante, es una moral que se basa en el respeto a los instintos de la vida contenidos, según él, por la voluntad de poder **saludable**, entonces, la valoración positiva de esa moral implica una idéntica valoración de la vida misma. Esto a primera vista choca con sus afirmaciones en relación con la imposibilidad de tasar el valor de la vida.⁶³ Pues así como en algún momento Nietzsche se llega a preguntar ¿por qué la verdad y no mejor la no-verdad?, podría preguntarse ¿por qué la vida y no mejor la no-vida? Y si fuera consecuente con su afirmación en relación con la imposibilidad de tasar el valor de la vida, no contestaría a esta pregunta; sin embargo, él responde optando de manera contundente e inequívoca por la vida, viendo además, en el mero hecho de plantearse la cuestión, y más aún, en la solución que se le da, un síntoma del estado fisiológico de los instintos.

Así pues, el criterio de la crítica nietzscheana a la moralidad se establece a partir de una valoración positiva de la vida identificada con el desarrollo de la voluntad de poder, y ése parece ser su punto de partida incuestionable. De modo que sigue abierta la pregunta acerca del carácter de dicha valoración, la cual está constituida por dos aspectos: a) la valoración de la vida misma como algo mejor que la no-vida, y b) la valoración que identifica a la vida misma con el desarrollo de la voluntad de poder.

Por otra parte y como se ha estado viendo, no es claro si Nietzsche pretende criticar la moralidad en sí e, independientemente de su pretensión, ninguno de sus argumentos parece alcanzar blanco tan ambicioso.⁶⁴ Suponiendo que su crítica se dirija a un tipo de moral característicamente insana desde otra moralidad sana, no es muy nítido el contenido específico de cada una de ellas. Y además, en el camino se encuentran lo que parecen ser muchas contradicciones.

Para pasar a la segunda parte de este trabajo, quiero insistir en tres cuestiones:

1. Se ha hecho notar cómo uno de los aspectos que hace vulnerables los planteamientos nietzscheanos es su postura metafísica, a) cuando en contraposición a la teoría libertarista de la

⁶³ Cfr. Nietzsche, *C.I.*, p. 38.

⁶⁴ Cfr. Platts, *ibid.*

voluntad adopta una teoría determinista, en lugar de prescindir de presupuestos metafísicos del todo (como él mismo hubiera querido), y b) cuando asume la existencia de un principio explicativo de toda realidad tal como lo es, dentro de su pensamiento, la voluntad de poder. En el punto (a) se inscribe su "prejuicio pesimista" y en el (b) su afán "reduccionista".

2. Desde un principio fue señalada la dificultad existente en determinar cuál es el blanco preciso de la crítica nietzscheana; lo cual conlleva la dificultad para determinar el carácter de su crítica. Si su blanco es la moralidad en sí, en consecuencia, el carácter de de su crítica no podría ser moral.⁶⁵

Teniendo enfrente dicho panorama, puede dejarse en suspenso la pretensión de hacer una evaluación global del pensamiento nietzscheano (como si se tratara de un autor sistemático) e interesarse tan sólo por alguna o algunas de las respuestas posibles a la pregunta acerca de cuál es el blanco de su ataque y cuál el criterio a partir del cual lo lanza, restringiéndose en el análisis a aspectos parciales de su crítica y dejando en suspenso la pregunta acerca de cuál es el blanco de su crítica y cuál el carácter de la misma considerada en su totalidad, y esforzarse por determinar aunque sea algún elemento parcial de dicho blanco y ver cuál podría ser el carácter de la crítica cuando se dirige a dicho aspecto.

3. También se ha podido apreciar el lugar tan importante que cobra el análisis psicológico dentro del pensamiento nietzscheano. La profundidad del mismo es, sin duda, una de las principales causas de su magnetismo, y es, si no el que más, sí uno de los elementos que le otorgan mayor fuerza de convicción. Gracias a su análisis psicológico, su teoría metafísica sustentada en la idea de la voluntad de poder como principio único y fundamental de toda realidad, deja por un momento de parecer producto de una imaginativa y gratuita abstracción, sin querer implicar con esto la posibilidad de su corrección. Pero, con todo; sería difícil negar que una explicación de muchas de nuestras actitudes a partir de un deseo de poder y control resulta muy iluminadora, al menos cuando se le considera como un elemento explicativo entre otros.

⁶⁵ Según lo menciona Philipa Foot, "no hay una sola respuesta a la pregunta de qué era lo que estaba atacando ni qué bases tenía para atacar." (Ph. Foot, *ibid.*, p. 113.)

Ahora bien, dentro del análisis psicológico de Nietzsche hay un elemento verdaderamente cardinal, se trata del **autoengaño**. Con el afán de examinar el pensamiento de Nietzsche desde una perspectiva más concreta y específica, limitando el examen a un aspecto restringido de su crítica, dedicaré la segunda parte de este trabajo al análisis de dicho concepto, poniendo la mira especialmente en la cuestión de si el fenómeno del autoengaño considerado en sí mismo le merece alguna valoración, y en dado caso, determinar cuál es el carácter de ésta.

SEGUNDA PARTE

LA CRÍTICA NIETZSCHEANA A TRAVÉS DEL CONCEPTO DE AUTOENGAÑO

"Hay una inocencia en la mentira que es señal de que se cree de buena fe en una cosa."

NIETZSCHE

CAPÍTULO III

El autoengaño en la explicación crítica de la moralidad

... nada hay en él que sea libre, bondadoso, franco, honesto. No hay allí siquiera un primer comienzo de humanidad, — faltan los instintos de la limpieza ... hay únicamente instintos malos, no existe ni siquiera valor para ellos. Todo en él es cobardía, todo es cerrar los ojos y engañarse a sí mismo.

NIETZSCHE

El carácter "mentiroso" de la moralidad "contranatural", su ejercicio como máscara inventada para satisfacer la necesidad de ocultamiento propia de las naturalezas impotentes, es el aspecto relacionado con el concepto a partir del cual quiero continuar el examen de la crítica nietzscheana.

Muy al principio, en mi reconstrucción de la presentación que Platts ofrece de la crítica nietzscheana a la moralidad, se mencionaron dos elementos de la concepción nietzscheana de la naturaleza humana: 1) la identificación de la voluntad de poder como su principio único y fundamental y 2) la creencia en una desigualdad fisiopsicológica entre los hombres, a partir de la cual se les puede ubicar dentro de dos categorías, la de los fuertes o la de los débiles. En

concordancia con estos dos elementos, se definió la moralidad como una máscara inventada por los débiles, como la única y oculta estrategia mediante la cual pueden alcanzar su inconfesable e irrenunciable propósito: arrebatarse el dominio a los fuertes y saciar así "las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza [...]"⁶⁶ engendradas y alimentadas por el profundo resentimiento intrínseco a su débil condición.

Sólo se puede acceder al dominio por aquella fuerza de la cual carecen o pasando desapercibido con este tipo de camuflaje. La moralidad debe, a la manera de una máscara, cubrir con su apariencia la realidad, haciéndose pasar por ésta última cual disfraz inconfesado.

'nosotros los buenos —*nosotros somos los justos*' -a lo que ellos piden no lo llaman desquite, sino 'el triunfo de la *justicia*'; a lo que ellos odian no es a su enemigo, ¡no!, ellos odian la '*injusticia*', [...] lo que ellos [...] esperan no es ... la embriaguez de la dulce venganza [...] sino la victoria de Dios [...]

(Nietzsche, G.M., p. 55)

Ahora bien, la moral, según Nietzsche, se emplea como máscara **no sólo frente a los demás, sino ante uno mismo, no sólo en el escenario, sino en la más solitaria intimidad;** es entonces cuando puede hablarse de **autoengaño**.

Yo llamo mentira a *no* querer ver algo que se ve, a no querer ver algo *tal como* se lo ve: carece de importancia el que la mentira tenga lugar ante testigos o sin testigos. La mentira más habitual es aquella por la que uno se miente a sí mismo; el mentir a otros es relativamente el caso excepcional.

(Nietzsche, A., p. 95)

El concepto de autoengaño desempeña una función central en la explicación psicológica que Nietzsche construye de la moralidad que critica. Es precisamente en sus descripciones de instancias de autoengaño donde Nietzsche exhibe la gran profundidad de su percepción psicológica.

⁶⁶ Nietzsche, G.M., p.53.

Nietzsche dice que la prescripción de 'No buscar *la propia* ventaja', 'es tan sólo una hoja de parra moral para un hecho psicológico muy diferente: "Yo ya no sé cómo *encontrar* mi propia ventaja" (1968b: 87). La utilidad de tal hoja de parra depende de la capacidad que tengan los agentes para el autoengaño, para encubrir sus errores motivados ante ellos mismos [...]

(Platts, *ibid.*, p.205)

Además, las nociones de **mentira** y **veracidad** ocupan un lugar protagónico en la descripción de los dos tipos principales de moralidad enfrentados en su pensamiento y de las dos condiciones humanas correspondientes a las mismas, la **fortaleza** y la **debilidad**. La veracidad es un rasgo a partir del cual el "hombre noble" se distingue del "vulgar":

[los nobles...] se apoyan, para darse ese nombre, en un *rasgo típico de su carácter* : [...] Se llaman, [...] «los veraces»: [...] La palabra acuñada a ese fin [... noble], significa etimológicamente alguien que *es*, que tiene realidad ... que es verdadero; después, con un giro subjetivo, significa el verdadero en cuanto veraz: en esta fase de su metamorfosis conceptual la citada palabra se convierte en el distintivo y en el lema de la aristocracia y pasa a tener ... el sentido de «aristocrático», como delimitación frente al *mentiroso hombre vulgar*

(Nietzsche, G.M., p. 35)

Como se vio anteriormente, el origen de los errores epistemológicos según Nietzsche supuestos por aquella moralidad ("idiosincrasia de degenerados"),⁶⁷ es concebido en términos fisiológicos, recordando sus palabras: todo error es consecuencia de una degeneración de los instintos entendida como disgregación de la voluntad.⁶⁸

la falta completa de limpieza psicológica [...] es un fenómeno *consecutivo de la decadence* [... así, puede hablarse de] la falsedad por instinto [...]

(Nietzsche, A., p.90)

sobre todo considerando que se puede

⁶⁷ Nietzsche, C.I., p. 58.

⁶⁸ Cfr. Nietzsche, C.I., p. 53.

contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente, y ello incluso en el caso del pensar filosófico [...]

(Nietzsche, M.A.B.M., p. 23)

Hay así, en el pensamiento de Nietzsche una identificación del autoengaño con las necesidades fisiopsicológicas de la debilidad.⁶⁹ Ahora bien, ¿qué es el autoengaño?... Nos autoengañamos cuando nos contamos cuentos a nosotros mismos (acerca de nosotros mismos, de otras personas o de aspectos de la realidad que nos afectan muy directamente) y logramos la "proeza" más o menos acrobática de creernoslos. Algo parece aligerar considerablemente la "hazaña"; en última instancia, se trata siempre de "*mentiras piadosas*" —*pía fraus*—. ⁷⁰

Aunque no es la mentira lo que preocupa a Nietzsche, no es la falta de veracidad en la relación con los demás lo que le subleva. Lo que le produce repugnancia está en otro sitio: se trata de la manera peculiar como las personas débiles se relacionan consigo mismas. Nietzsche se indigna frente a la falta de veracidad de los individuos impotentes en su trato introspectivo, su ánimo se exacerba frente a la falta de **autenticidad** la incapacidad de

... ser honesto en las cosas del espíritu ... ser riguroso con el propio corazón, despreciar los bellos sentimientos, hacer de cada sí y cada no un asunto de conciencia ...

(Nietzsche, A., p. 87)

y ejercer el tipo de visualización requerido por la autocrítica:

lo que constituye el distintivo más propio de las almas modernas [...] no es la mentira, sino su inveterada *inocencia* dentro de su mendacidad moralista [...] nuestros «buenos», no mienten [...] la mentira genuina [...] «honesta» [...] sería para ellos algo demasiado riguroso [...] exigiría algo que *no es lícito* exigirles a ellos, a saber, que abriesen los ojos *contra* sí mismos, que supiesen distinguir entre «verdadero» y «falso» en ellos mismos. Lo único que a ellos les va bien es la *mentira deshonesto* [...] moralizados de los pies

⁶⁹ Ya se mencionó, por ejemplo, el caso de la fe. Según Nietzsche, la fe surge de las necesidades de la impotencia; los individuos débiles padecen una dependencia manifiesta en la incapacidad de erigir finalidades a partir de sí mismos, una incapacidad a partir de la cual requieren creer por fe en el valor de finalidades impuestas de manera externa.

⁷⁰ Cfr. Nietzsche, C.I., p. 75.

a la cabeza [...] en lo que respecta a la honestidad, han quedado malogrados [...] ¡quién de ellos soportaría aún una *verdad* «sobre el hombre»! [...] ¿quién de ellos soportaría una biografía *verdadera*?

(Nietzsche, G.M., p. 159-60)

'Mentira deshonesta' es otro nombre dado por Nietzsche al autoengaño; más adelante, se hablará de los inconvenientes que entraña entender el concepto de autoengaño estrictamente como correlato reflexivo del concepto de engaño. Entre tanto, referir el fenómeno como un proceso mediante el cual nos decimos "mentiras piadosas" a nosotros mismos, remite al carácter motivado de las creencias implicadas.

Tal como lo expresé anteriormente: la adopción de creencias por parte de un individuo, tiene supuestos y consecuencias psicológicas acordes con la relación guardada entre sus rasgos de personalidad y el contenido de las creencias en cuestión; interviene en el mantenimiento o perturbación de su equilibrio emocional o afectivo, pues de la posibilidad de asumir algunas creencias puede depender la satisfacción de intenciones, deseos y, en general, necesidades emocionales.

Así pues, **se habla de motivos para creer, cuando lo que lleva a un individuo a la aceptación de una creencia es la tendencia a mantener su equilibrio emocional**, ello independientemente de los medios utilizados para integrar dicha creencia en su perspectiva cognoscitiva, independientemente de la justificación intelectual que construya para el efecto.⁷¹

Así pues, dentro de la concepción nietzscheana, el autoengaño está asociado con las motivaciones de la debilidad; los impotentes necesitan contarse y creerse una serie de mentiras para sentirse un poco mejor; entre otras cosas, y como se expuso anteriormente, necesitan creer que su débil condición es producto de su obediencia a los mandatos divinos y logran creerlo "simulándose a sí mismos un engaño";⁷² se dicen mentiras a sí mismos sobre ellos mismos, sobre los demás, sobre la naturaleza y sobre la realidad en general. El impulso generador de tal automendacidad parte de sus instintos enfermos:

⁷¹ Véase el apartado "Aclaración terminológica. Villoro: motivos y razones para creer" del capítulo I de este trabajo.

⁷² Cfr. Nietzsche, M.A.B.M., p. 128.

las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza [...] aprovech[a]n en favor suyo esa creencia [...] la de que el *fuerte* es libre de ser débil [...] con ello conquistan [...] el derecho de *imputar* [...] «Nosotros los débiles somos desde luego débiles; conviene que no hagamos nada *para lo cual no somos lo bastante fuertes*» —pero esta amarga realidad [...] se ha vestido gracias a ese arte de falsificación y a esa automendacidad propias de la impotencia, con el esplendor de la virtud renunciadora [...] como si la debilidad misma del débil [...] fuese un logro voluntario [...] una *acción*, un *mérito*. Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre *necesita* creer en el «sujeto» indiferente, libre para elegir [... pues] les permit[e] aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como *mérito*.

(Nietzsche, G.M., p. 53)

Mala conciencia

"... la gente siempre encuentra razones para estar descontenta de sí misma."

NIEZSCHE

En su explicación de lo que él llama "automendacidad moralista", Nietzsche vincula íntimamente la **necesidad de autoengaño** propia de las naturalezas impotentes con la **culpa** o **mala conciencia**. En La Genealogía de la moral Nietzsche presenta de manera explícita "una primera expresión provisional [de su] hipótesis [...] sobre el origen de la «mala conciencia»":⁷³

a mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión [...] de la sociedad y de la paz [...] semianimales felizmente adaptados a la selva, a la guerra [...] —de un golpe todos sus instintos quedaron desvalorizados [...]

(Nietzsche, G.M., p. 96)

⁷³ Nietzsche, G.M., p.95.

Así, Nietzsche menciona, entre otras, la situación en la cual se encuentran los que detentan la autoridad de mando, cuando el arte de mandar ha sido degradado por una valoración gregaria característica de la impotencia:

al final faltarán hombres que manden y que sean independientes, o éstos sufrirán interiormente de mala conciencia y tendrán necesidad, para poder mandar, de simularse a sí mismos un engaño: a saber, el de que ellos también se limitan a obedecer. Ésta es la situación que hoy de hecho se da en Europa: yo la llamo hipocresía moral de los que mandan [...] presentándose, por ejemplo como los «primeros servidores del pueblo» [...]

(Nietzsche, M.A.B.M. p., 129)

En su hipótesis a cerca del origen de la mala conciencia, Nietzsche considera que, aunque los instintos se hayan desvalorizado siguieron demandando el cumplimiento de sus necesidades; pero siendo imposible la satisfacción de tal exigencia, hubo de buscarles "apaciguamientos nuevos y **subterráneos**".

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* [...] Todo el mundo interior [...] fue [...] creciendo [...] en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido* [...] todos aquellos instintos del hombre salvaje [...] se volvie[ron] *contra el hombre mismo*. La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción — todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: *ése* es el origen de la «mala conciencia» [...] con ella se había introducido la dolencia más grande [...]

(Nietzsche, G.M., p. 97)

La inhibición de los instintos y su interiorización bajo la forma de mala conciencia es **sintomática** del estado anárquico de los instintos típico de los individuos degenerados⁷⁴ y, por otro lado; es una **imposición** de toda sociedad regida por principios gregarios, de toda sociedad donde es el desorden de los instintos lo que domina. Esta represión inhibitoria de los instintos

⁷⁴ Cfr. Nietzsche, C.I., "La moral como contranaturalidad", § 2, p.54. Véase, en el apartado "Carácter de la crítica" del capítulo III de este trabajo, lo referente al origen de la moral contranatural según la concepción nietzscheana.

originada en la decadencia, tanto de la sociedad como del individuo, genera un sufrimiento lacerante.

El hombre sufriendo de sí mismo de algún modo [...] de un modo fisiológico [...] como un animal que está encerrado en una jaula, sin saber con claridad por qué y para qué [...]

(Nietzsche, G.M., p. 163)

no tenían ya, para este nuevo mundo desconocido, sus viejos guías, [...] los instintos reguladores e inconscientemente infalibles, —¡estaban reducidos estos infelices a pensar, a razonar [...] a su «conciencia», a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse! [...]

(Nietzsche, *ibid.*, p. 96)

De este modo, la debilidad es la fuente de un gran sufrimiento para el individuo que la padece. Como Nietzsche lo explica en su concepción de la moralidad como *contranaturaleza*,⁷⁵ cuando los instintos de un individuo se encuentran en un estado anárquico, éste sufre sus dolorosas consecuencias. Su misma debilidad impide que se desarrolle en él la *espiritualización natural* de sus instintos a partir de la cual dejarían de serle nocivos, pues la capacidad de *espiritualización espontánea* de los instintos, que permite el sano desarrollo de la voluntad de poder, sólo es propia de las naturalezas fuertes.

Ante esta situación fatal, el hombre impotente no tiene más remedio que "servirse" de aquellas moralidades descritas por Nietzsche como recetas *contranaturales* que reprimen los instintos. Como se vio, dentro de estas moralidades Nietzsche también incluye "la moral entendida como goce de los afectos, pero **intencionalmente atenuados y espiritualizados** [... como] [...] religión [...] donde] las pasiones vuelven a tener derecho de ciudadanía [...]"⁷⁶

Las morales *contranaturales* no curan la enfermedad del hombre débil, porque, según Nietzsche, nada puede darle la fortaleza que el destino le ha negado; por el contrario, el hombre débil, al acudir a dichas recetas represoras de sus instintos, paga una cuota muy alta de dolor. La

⁷⁵ Véase, en el apartado "Carácter de la crítica" del capítulo II de este trabajo, la presentación de lo que Nietzsche considera "la moral *contranatural*".

⁷⁶ Nietzsche, M.A.B.M., p. 127.

domesticación del hombre ha provocado que éste se avergüence de sus instintos más fundamentales, que le repugnen "la alegría y la inocencia del animal [...] **que la vida misma se le haya vuelto insípida**",⁷⁷ que esté invadido por un displacer dominante, por el letargo, el fastidio, la lenta tristeza y el sordo dolor de su sentimiento vital aplastado.⁷⁸

Como dije un poco antes, a pesar de su desvalorización y represión, los instintos siguen demandando su satisfacción, pues "Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera se *vuelven hacia adentro* [...]". Así, cuando el hombre débil a causa del estado de degeneración de sus instintos tiene que reprimirlos, éstos se interiorizan volviéndose contra él. De tal modo que, según la hipótesis de Nietzsche; la **mala conciencia**, "la dolencia más grande", es un desahogo subterráneo de aquellos instintos afines a la crueldad que desemboca en la "**depresión profunda**".⁷⁹

El hombre [...] encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba [...] este animal al que se quiere «domesticar» y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, éste ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia [...] tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa —este loco, este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la «mala conciencia».

(Nietzsche, G.M., p. 97)

⁷⁷ Nietzsche, G.M., p. 77.

⁷⁸ Cfr. Nietzsche, G.M., "Tratado segundo: «Culpa», «mala conciencia» y similares", p.63–111.

⁷⁹ Cfr. Nietzsche, G.M., *ibid.*, p.63–111. "La tesis de Nietzsche sobre la mala conciencia dice así: La conciencia moral no es otra cosa que un instinto de crueldad refrenado en su desahogo hacia afuera y que, por ello, se ha vuelto hacia adentro [...] El hombre es siempre bestia: o hacia fuera, o hacia dentro, en el automartirio de la conciencia moral." (Eugen Fink, *ibid.*, p.157.) Ver también en Gilles Deleuze *Ibid.* el capítulo IV.

La terapéutica sacerdotal del sufrimiento

La debilidad en el ser humano es sinónimo de un profundo sufrimiento, el tipo de moralidad hacia el cual se dirige la crítica nietzscheana está íntimamente ligado al sufrimiento de la impotencia. Son varios los momentos en los cuales Nietzsche compara los efectos anímicos de la moral cristiana con algún narcótico adictivo que pretende ser de algún modo terapéutico.⁸⁰ El sacerdote ascético recurre a la prescripción de esta especie de narcótico para tratar el sufrimiento de quienes acuden a él o de aquellos a quienes él mismo busca para predicar su dogma.

¿Pero este sacerdote ascético es propiamente un *médico*? [...] Sólo el sufrimiento mismo, el displacer de quien sufre, es lo que él combate, pero *no* su causa, *no* el auténtico estar enfermo, —esto tiene que constituir nuestra máxima objeción de principio contra la medicación sacerdotal [...] La *mitigación* del sufrimiento, los «consuelos» [...] la genialidad misma del sacerdote [...] de qué manera tan despreocupada y audaz ha elegido los medios [...] el cristianismo [...] tantas son las cosas confortantes, mitigadoras, narcotizantes que hay en él acumuladas, tantas son las cosas peligrosísimas [...] que se han emprendido [...] con este fin, tan grandes han sido su sutileza [...] para adivinar [...] con qué especie de afectos estimulantes se puede vencer, al menos por algún tiempo, la depresión profunda, el cansancio [...] la negra tristeza de los fisiológicamente impedidos [...]

(Nietzsche, G.M., p. 151)

A esta manera particular de enfrentar el sufrimiento, en la cual Nietzsche denuncia un engaño, es a lo que llamaré "**terapéutica sacerdotal del sufrimiento**".⁸¹ Se trata de una terapéutica analgésica del dolor implicado por la represión que, paradójicamente, se encuentra integrada en el mecanismo de la misma represión. La represión trae, junto con el dolor que ocasiona, su anestesia. Esto es así porque con la represión de los instintos no se extinguen del todo sus

⁸⁰ "El cristianismo, el alcohol — los dos *grandes* medios de corrupción [...]" (Nietzsche, A., p. 106.)

⁸¹ El tema de "la terapéutica sacerdotal del sufrimiento" es abordado por Eugen Fink en su análisis de la Genealogía de la moral: "El sacerdote es aquí para Nietzsche «el médico y el salvador falso», que mantiene en su sufrimiento a la vida baja, miserable, de poco aliento, a la vida enferma, y que «cura» y a la vez envenena las heridas de la vida fracasada, de tal manera que la herida permanece siempre necesitada de curación." (Eugen Fink, *ibid.*, p.158.) Como puede verse, la situación descrita responde en todo a un patrón adictivo.

placeres, incluso los placeres de la crueldad perviven de algún modo, sutilizados, sublimados, presentándose traducidos a lo imaginativo y anímico [...]⁸²

adornado[s] con nombres tan inofensivos que no despertasen sospecha alguna ni siquiera en la más delicada conciencia hipócrita (la compasión trágica es uno de esos nombres [...]).

(Nietzsche, G.M., p. 78)

La terapéutica sacerdotal refuerza la represión de los instintos, pero, a la vez, anestesia su consecuente dolencia con otro tipo de sufrimiento; aprovecha aquella reacción introyectiva inherente a la represión (la mala conciencia como agresividad y crueldad vuelta hacia sí) que, administrada en dosis adecuadas, funciona como analgésico. Los efectos colaterales de dicha medicación implican un dolor más profundo; pero, por alguna razón, le resulta más llevadero a quien padece en sus instintos un estado de degeneración; a fin de cuentas, es una manera de dar cauce a sus instintos anárquicos reprimidos.

El ideal ascético que en varios momentos es vinculado por Nietzsche a la moralidad, es la reacción ante el **vacío** de este hombre que sufre y que, a partir de ello, no sabe justificar su propia existencia, no le encuentra sentido al sufrimiento y, por lo mismo, tampoco a la vida. En la medida en que **sufre la vida**, no puede entender para qué vivir si no entiende para qué sufrir. **Es la falta de sentido del sufrimiento y no el sufrimiento mismo lo que lacera al hombre.**

Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo [...]

(Nietzsche, G.M., p. 78)

En el contexto de esta imperiosa necesidad de encontrarle un sentido al sufrimiento y eliminar el **martirio insoportable de lo absurdo** es donde surge la moralidad cristiana con su terapéutica sacerdotal. La efectividad de los recursos empleados por dicha terapéutica se debe a la maestría con la cual se vale de una serie de procesos de autoengaño.

⁸² Cfr. Nietzsche, *ibid.*, p. 78.

ni para el cristiano, que en su interpretación del sufrimiento ha introducido [...] toda una oculta maquinaria de salvación, ni para el hombre ingenuo de tiempos más antiguos [...] existió en absoluto tal sufrimiento absurdo. Para poder expulsar del mundo y negar honestamente el sufrimiento oculto, [...] el hombre se veía casi obligado a inventar dioses y seres intermedios [...] algo en suma, que también vagabundea en lo oculto [...] con ayuda de tales invenciones la vida consiguió entonces realizar la obra de arte que siempre ha sabido realizar, justificarse a sí misma, justificar su «mal» [...] «Está justificado todo mal cuya visión es edificante para un dios» [...] [la «voluntad libre» fue inventada para que los dioses no se aburrieran con el espectáculo de un mundo determinado en el cual todo es predecible] [...]

(Nietzsche, G.M., p.79)

El recurso del autoengaño, típico de la terapéutica sacerdotal, se activa como sedante ante cualquier situación de sufrimiento. "No hay mal que por bien no venga, pues los caminos de Dios son misteriosos e intrincados, pero Dios sabe lo que hace", son frases de consuelo, analgésicos diseñados para soportar la vida. Se trata de una de las estrategias de la terapéutica sacerdotal para adormecer el sufrimiento de los impotentes, su implementación consiste en la elaboración de un proceso de autoengaño a partir del cual el individuo interpreta cada detalle de las propias vivencias como si todo estuviera premeditado dentro de un plan, misterioso por su absurda apariencia ... pero divino.

Considerar la naturaleza como si fuera una prueba de la bondad y de la protección de un Dios; interpretar la historia a honra de la razón divina, como permanente testimonio de un orden ético del mundo y de intenciones éticas últimas; interpretar las propias vivencias [incluso las más próximas, las más pequeñas] [...] como si todo fuera una disposición, todo fuese un signo, todo estuviese pensado y dispuesto para la salvación del alma [...] tiene *en contra* suya la conciencia [...]

(Nietzsche, G.M., p. 184)

Sin embargo, cualquier cosa es tomada por buena si sirve para huir de la tortura de lo absurdo del sufrimiento. Además, como señalé en el apartado de "Motivos y razones para creer", Nietzsche considera que "reducir algo desconocido a algo conocido alivia [...] una aclaración cualquiera es mejor que ninguna [...] la primera representación con la que se aclara que lo desconocido es conocido hace tanto bien que se la «tiene por verdadera» [...]"⁸³

A esta misma lógica responde también la introyección analgésica de la crueldad a través de la mala conciencia: el hombre "sufre de sí mismo de un modo fisiológico" y está hambriento de encontrar una explicación que justifique dicho sufrimiento —pues **las razones alivian**—, es así como llega a pedir consejo al sacerdote. La interpretación sacerdotal es analgésica, no sólo porque consiga dar un cauce subterráneo a los instintos agresivos de quien lo reclama revirtiéndolos contra él mismo, sino porque, además, le brinda **el alivio de las razones** al darle una explicación de su padecer que sitúa su origen en el pecado, en la culpa autoflagelante. Ésta es la manera en que el narcótico sacerdotal, administrado en dosis adecuadas, consigue que los débiles soporten su propia existencia.

En [el ideal ascético] el sufrimiento aparecía *interpretado*; el inmenso vacío parecía colmado; la puerta se cerraba ante todo nihilismo suicida. La interpretación —no cabe dudarlo— traía consigo un nuevo sufrimiento, más profundo, más íntimo, más venenoso, más devorador de vida: situaba todo sufrimiento en la perspectiva de la *culpa* [...] Mas, a pesar de todo ello, —el hombre quedaba así *salvado*, tenía un *sentido* [...] no era ya como hoja al viento, como una pelota del absurdo, del «sin-sentido», ahora podía *querer* algo [...] *la voluntad misma estaba salvada* [...] *una voluntad de la nada* [...] no deja de ser una *voluntad* [...] el hombre prefiere *querer la nada a no querer* [...]

(Nietzsche, G.M., p. 186)

Pero la terapéutica sacerdotal en la crítica nietzscheana es tan sólo el ejemplo paradigmático de la manera en la cual la capacidad de autoengaño presente en el ser humano es instrumentada para mitigar su dolor. La estrategia de analgesia a través del autoengaño, ejemplificada en la terapéutica

⁸³ Nietzsche, C.I., p. 66

sacerdotal, se vale 1) del alivio que brinda **cualquier explicación** del sufrimiento por sí misma, y 2) del desahogo que dicha explicación puede implicar si logra reencauzar los instintos degenerados y reprimidos propios de toda naturaleza débil. Estos dos elementos pueden encontrarse también fuera del ámbito religioso; según Nietzsche, también pueden encontrarse en otros ámbitos, por ejemplo, en el político. Así, colocando la figura del anarquista a un lado de la del cristiano, Nietzsche considera que:

Cuando el anarquista, como vocero de las capas *decadentes* de la sociedad, reclama con bella indignación [...] «justicia», «igualdad» [...] no sabe comprender *por qué* sufre [...] alguien tiene que ser culpable [...] la «bella indignación» misma le hace bien [...] en toda queja hay una dosis sutil de *venganza* [...] Atribuir el propio malestar a los demás o a *sí mismo* —lo primero lo hace el socialista, lo último, por ejemplo, el cristiano— no constituye una auténtica diferencia ... quien sufre encuentra en todas partes causas para santificar su pequeña venganza [...]

(Nietzsche, C.L., p. 108)

Amor al prójimo y codependencia

"...yo no doy limosnas., no soy lo bastante pobre para eso."

"... mientras [...] se busque lo inmoral precisa y exclusivamente en lo que parece peligroso para la subsistencia de la comunidad: [...] no puede haber todavía una «moral de amor al prójimo»."

"Lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal."

NIETZSCHE

El origen del autoengaño propio de los impotentes es el sufrimiento, la incapacidad de disfrutar de la vida **tal como es**, el sufrimiento da la piedra de toque a los argumentos contra la existencia. Cuando moralizan los que sufren al punto de casi no soportar la vida, aparecen en sus valoraciones el pesimismo frente a la situación del hombre y la descalificación de la felicidad ajena visualizándola como una "apariencia". Así, las cualidades que alivian la existencia de quienes

sufren son valoradas en grado sumo; se mencionó ya, al principio de este trabajo, **la humildad**, y otra de ellas, entre las más importantes, es **la compasión**.⁸⁴

Ahora bien, antes de continuar aclararse que, el acto de socorrer al desprotegido no es criticado por Nietzsche considerado en sí mismo, lo critica cuando es resultado de **la compasión** definida como una emoción característica de la debilidad, como una reacción ante la propia impotencia, pues según él "también el hombre aristocrático socorre al desgraciado, pero no, o **casi no por compasión**, sino más bien por un impulso engendrado por el exceso de poder."⁸⁵ al parecer, **la valoración nietzscheana se dirige preferentemente hacia las motivaciones del sujeto que realiza los actos⁸⁶ y no hacia el acto mismo**. El ejemplo más claro de esto se tiene cuando habla del egoísmo;

El egoísmo vale lo que valga fisiológicamente quien lo tiene ... [según represente] la línea ascendente o la línea descendente de la vida. ... Si representa el ascenso ... su valor es extraordinario, —y por amor a la vida en su conjunto, que con él da un paso *hacia adelante*, es lícito que sea incluso extremada la preocupación por conservar ... Si representa ... la decadencia crónica ... la primera equidad quiere que él *sustraiga* lo menos posible a los bien constituidos.

(Nietzsche, C.I., p. 107)

En este contexto se denuncia el amor al prójimo en la medida en que es una máscara detrás de la cual se esconde **la necesidad de huir de uno mismo**, propia de la debilidad.

Vosotros os apretujáis alrededor del prójimo y tenéis hermosas palabras para expresar ese vuestro apretujaros. Pero yo os digo: vuestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos.

Huís hacia el prójimo huyendo de vosotros mismos, y quisierais hacer de eso una virtud: pero yo penetro vuestro «desinterés»[...]

⁸⁴ Cfr. Nietzsche, G.M., p. 77.

⁸⁵(Nietzsche, M.A.B.M., p. 224)

⁸⁶ (Cfr. Nietzsche, M.A.B.M., p. 224)

No conseguís soportaros a vosotros mismos y no os amáis bastante
[...]”⁸⁷

(Nietzsche, Así habló Zaratustra, p. 99)

Ayudar al prójimo tiene también efectos narcóticos contra el sufrimiento descrito por Nietzsche, el sufrimiento depresivo de los débiles, el sufrimiento que amenaza con quitar el sentido a sus vidas. La depresión es coraje tragado, rabia introyectada, agresión vuelta hacia uno mismo. Nietzsche muestra en este tema una gran claridad cuando describe la tarea analgésica de los sacerdotes en términos de la desviación del resentimiento al convertirlo en culpa autoagresiva, depresiva.

Los sacerdotes recetan como bálsamo para anestesiarse el malestar de la impotencia, la realización de actos de caridad; ayudar a los más débiles es una forma —muy frecuentemente encubierta— de ejercer poder, y cuando no se es consciente de ello, se traduce en una actitud codependiente detrás de la cual se esconde el deseo de que el débil a quien se presta ayuda nunca deje de serlo para así **poder** siempre "ayudarlo", para que siempre nos necesite y así poder sentirnos más fuertes que alguien y no tener que voltear a ver nuestra propia impotencia.

Así, en el marco de las instancias de autoengaño aludidas por Nietzsche, en su descripción del amor al prójimo, distingue dos aspectos; por un lado, la manera en que se le quiere mostrar, su apariencia; por otro lado, lo que realmente es, lo que oculta detrás de una máscara y que Nietzsche se complace en mostrar, a saber, una especie de desamor propio y un singular estilo de autoevasión, característicos de los débiles deprimidos.

Un medio [...] apreciado [...] en la lucha contra la depresión consiste en prescribir una *pequeña alegría*, que sea fácilmente accesible y pueda convertirse en regla [...]. La forma más frecuente en que la alegría es así prescrita como medio curativo es la alegría del *causar*-alegría (como hacer beneficios, hacer regalos, aliviar, ayudar, persuadir, consolar, alabar, tratar con distinción); al prescribir «amor al prójimo», el sacerdote [...] prescribe en el fondo [...] una estimulación de la pulsión más fuerte, más afirmadora de la vida, si bien en una dosis muy cauta, una estimulación de la *voluntad de poder*. Esa felicidad de la

⁸⁷ La actualidad del tema tratado por Nietzsche se muestra en la existencia de muchos trabajos contemporáneos al respecto, uno de ellos no podía tener un título más elocuente: Eleanor Rubin, Compassion and Self-Hate: An Alternative To Despair, Nueva York, David McKay Company, 1975.

«superioridad mínima» que todo hacer beneficios, todo socorrer [...] llevan consigo, es el más frecuente medio de consuelo de que suelen servirse los fisiológicamente impedidos [...]

(Nietzsche, G.M., p. 157)

Llama la atención la cercanía mostrada por esta descripción respecto de uno de los conceptos más "exitosos" de cierto género de práctica psicoterapéutica muy difundida en nuestros días, se trata del concepto de **codependencia**,⁸⁸ en el que el interés y el cuidado de terceras personas parece surgir en gran medida de una incapacidad para hacerse cargo de los asuntos propios. Un detalle más o menos anecdótico, pero muy elocuente, en la historia de este concepto, es el hecho de que muchos lo han llegado a rechazar por ser demasiado amplio, pues al emplearse para explicar casi cualquier problema emocional, deja de ser significativo.

Es llamativo que por un lado el concepto de codependencia ha sido rechazado por lo difícil que resulta restringir su aplicación y que por otro lado, cuando Nietzsche hace las descripciones que resultan tan afines a este concepto, no pretende diagnosticar ningún "problema" específico, sino que quiere abarcar algo tan amplio como son, dentro de su concepción, las actitudes típicas de la naturaleza humana cuando su esencia, la voluntad de poder, se encuentra debilitada.

Me parece oportuno dar especial atención a las referencias nietzscheanas de este fenómeno como instancia específica de autoengaño. A grandes rasgos, aquí el autoengaño consiste en que la persona que ayuda dice ayudar "porque la necesitan y ella es una persona caritativa", cuando en realidad ella **necesita ayudar** para ejercer aunque sea un poco de poder.

Hay demasiado encanto y azúcar en esos sentimientos de «por los otros», de «no por mí», como para que no fuera necesario volvernos aquí doblemente desconfiados y preguntar: «¿No se trata quizá -de seducciones?» —El hecho de que esos sentimientos *agraden* — a quien los tiene, y a quien saborea sus frutos, también al mero

⁸⁸ Algunos trabajos sobre el tema: Eileen Anderson, "When Therapists Are Hooked on Power", *The Phoenix*, vol. 4, no. 11, noviembre de 1984; M.N. Beattie, Co-dependent No More, Harper & Row / Hazelden Foundation, 1987; T.L. Cermak, Diagnosing and treating co-dependence, MN, Johnson Institute; M.T. Erikson y S.E. Perkins, 1989; System Dynamics in Alcoholic Families, Codependency: Issues in Treatment and Recovery, Nueva York, The Haworth Press, Inc., 1989; G. Natera, y J. Mora, Las adicciones: hacia un enfoque multidisciplinario, "Atribuciones al género femenino frente a las adicciones en la vida cotidiana", México, SSA-CONADIC.

espectador, —no constituye [...] un argumento *a favor de* ellos, sino que incita cabalmente a la cautela.

(Nietzsche, M.A.B.M. p. 59)

Así, el amor al prójimo, el interés codependiente por los demás, como una de las estrategias de la terapéutica sacerdotal, tiene efectos analgésicos y uno de sus principales ingredientes activos es el autoengaño. Una persona deprimida se puede sentir "mejor" haciendo obras de caridad en la medida en que consigue creer en su fuero interno al menos dos cosas: que el único motivo de sus actos es su bondad y que realmente consigue ayudar.

Un ejemplo muy cotidiano de esta actitud está en las personas que aconsejan a los demás de manera compulsiva. Detrás de esta actitud, generalmente se encuentran individuos que no saben qué hacer con su propia existencia, se alivian olvidándose de sus propias vidas, fijando su mirada en la vida de los demás y "haciéndose creer" que saben con gran exactitud lo que los demás deberían hacer en su paso por la tierra. El placer de estas personas está en el control fantaseado de los demás; son dichosos cuando se obedecen sus consejos y se enojan (abierta u ocultamente) cuando son desobedecidos, sin percatarse del gran daño que pueden estar haciendo al prójimo en cuestión cuando tratan de controlar su vida de esta manera.

En una carta dirigida a su hermana, citada por Philippa Foot en Nietzsche: la revaloración de los valores, Nietzsche escribe: "Tengo la creencia de que una persona, aun con la mejor voluntad, puede causar enormes perturbaciones si es lo suficientemente inmodesta para querer favorecer a aquellos cuyo espíritu y voluntad desconoce [...]". El que ayuda o aconseja de una manera codependiente, lo hace porque su instinto de sobrevivencia anímica le impide dejar de hacerlo, y esto no es una exageración, las personas que sufren de codependencia tienen patrones de conducta equiparables a la más severa de las adicciones. Pero eso sí, necesitan creer que verdaderamente ayudan, que conocen realmente "el espíritu y la voluntad de los demás" y que lo hacen porque no pueden dejar de "amar" a la persona o personas en cuestión, para lo cual, no tienen más recurso que acudir al autoengaño.

Hay un ejemplo de autoengaño codependiente ofrecido por Nietzsche que resulta una elocuente metáfora de lo que es este amor al prójimo como desamor a uno mismo, la necesidad de

vivir sufriendo y gozando vidas ajenas ante la incapacidad de vivir, sufrir y gozar la propia. Se trata de San Agustín, a quien Nietzsche acusa de falsedad psicológica, de autoengaño.

([...] cuando habla de la muerte de su mejor amigo, con quien tenía una sola alma, y dice que se decidió a seguir viviendo para que, de esa manera, su amigo no muriese del todo.) Algo así es mentiroso hasta la náusea.

(Nietzsche, citado por S.P., nota 163 de A.)

Recapitulación

El carácter mentiroso de la moralidad, su desempeño como máscara tras la cual se ocultan motivaciones propias de la impotencia, se ejerce no sólo frente a los demás, sino frente a sí mismo, una especie de "mentira introyectiva", el uso de una máscara frente a uno mismo, es el fenómeno al cual hace referencia el concepto de autoengaño, tan central dentro de la crítica nietzscheana. El autoengaño es considerado por Nietzsche como un síntoma expresivo de la degeneración de los instintos; a partir del rechazo de tales instintos y de su consecuente represión, surge la mala conciencia, instrumentada por la terapéutica sacerdotal como uno de sus sortilegios para mitigar el sufrimiento propio de la impotencia. Ahora bien, la mala conciencia está íntimamente ligada al autoengaño, a la actitud que Nietzsche llama "hipocresía moral", una manera **encubierta** (ante los demás y ante sí mismo) de reencauzar los instintos reprimidos.

Dentro del autoengaño instrumentado por la terapéutica sacerdotal y todas las "**morales del mejoramiento**", destaca la falsa creencia de que existe una causa del sufrimiento distinta de la debilidad misma, creencia que a su vez lleva a considerar que realmente hay una modificación en la naturaleza de quien reprime sus instintos, cuando, en realidad, la necesidad de represión es sintomática de una naturaleza débil **fatalmente** condenada.

Es un autoengaño por parte de los filósofos y moralistas el creer que salen ya de la *decadence* por el hecho de hacerle la guerra. El salir es algo que está fuera de su fuerza [...] la moral *toda del mejoramiento* [...] *ha sido un malentendido* [...] *Tener que* combatir los instintos —ésa es la fórmula de la *decadence*: mientras la vida asciende es

felicidad igual a instinto.- [igual a virtud] [... Sócrates tan sólo fue] el más inteligente de todos *los que se han engañado a sí mismos* [...]

(Nietzsche, C.I., p. 43)

El autoengaño, dentro de la terapéutica sacerdotal, consiste en considerar que la mala conciencia es un medio para superar ciertos instintos, sin ver que ella misma es tan sólo una manera de reencauzarlos revirtiéndolos hacia uno mismo. El autoengaño se encuentra presente cuando, para eliminar la tortura de quien vive el sufrimiento con una sensación de absurdo, cree en la existencia del "orden ético del mundo", donde todo, y especialmente el sufrimiento, se encuentra perfecta y premeditadamente dispuesto para la salvación del alma.

Gracias al autoengaño se puede creer en cualquier explicación del sufrimiento que quite de vivirlo como un simple accidente del azar; por ejemplo, colocando la culpa dentro de sí, a la manera del cristiano, o en el exterior, como lo hace el anarquista con su "bella indignación". El autoengaño está involucrado también cuando se ve en la terapéutica sacerdotal un recurso auténticamente medicinal y no una mera estrategia de narcosis hipnótica. Se autoengaña también quien juzga que la vida en general carece de valor, pues le resulta demasiado doloroso aceptar que es en particular su propia vida la que carece de "valor".

En el "amor al prójimo", se autoengaña quien no quiere ver cómo su interés por los demás, su pretendidamente compasiva y caritativa ayuda a los demás, en realidad surge de su incapacidad por preocuparse y ocuparse de sí mismo; se autoengaña quien no quiere ver, detrás de su pretendida generosidad, su impotencia y su necesidad de experimentar aquella sensación de la "superioridad mínima" que trae consigo socorrer a los más débiles entre los débiles.

Ahora bien, es verdad que, a pesar de la genialidad con la cual Nietzsche describe y explica este tipo de actitudes e interpretaciones de la vida señalándolas como ejemplos de "falsedad psicológica", "automendacidad", "mentiras deshonestas" y "autoengaño", el lugar que ocupan en su argumentación crítica presupone una concepción de la naturaleza humana que parte de generalizaciones injustificadas. Por ejemplo, su crítica del amor al prójimo parte de esta concepción, donde el **altruismo** como negación del egoísmo (expresión esencial de la voluntad de poder), simple y sencillamente es **imposible** y, por lo tanto, cuando se pretende ejercerlo, no

se produce más que una especie de simulación malsana, tanto para quien pretende dar aquella ayuda desinteresada como para quien la recibe.⁸⁹

Independientemente de que la concepción de la naturaleza humana que Nietzsche presupone parta de generalizaciones que no justifica dentro de su argumentación, sus descripciones de procesos de autoengaño a partir de las cuales desarrolla su crítica a la moralidad no parecen producto de una inspiración fantástica. Muy al contrario, recuerdan realidades innegables de la vida cotidiana. El autoengaño que tanto irrita a Nietzsche existe de manera innegable, y en muchos casos puede constituir un legítimo objeto de crítica. ¿Cuál es el tipo de casos de autoengaño que merecen la indignación nietzscheana?, ¿es la crítica nietzscheana a los casos de autoengaño que describe una crítica moral? Las respuestas a estas preguntas son, sin duda, pasos en un camino dirigido a determinar cuál es el carácter de la crítica nietzscheana a la moralidad.

Sin embargo, antes de intentar responder a dichas preguntas y con el ánimo de precisarlas aun más, conviene acercarse al concepto mismo de autoengaño y preguntarse: ¿cómo es posible su ocurrencia?... ¿cómo es posible que logremos creer en las "mentiras" que nos decimos a nosotros mismos?...

⁸⁹ En la crítica nietzscheana a lo que he llamado "terapéutica sacerdotal del sufrimiento", se encuentra un excelente ejemplo de cómo la crítica a una determinada práctica terapéutica del sufrimiento puede estar implicando una concepción de la naturaleza humana, la cual, como en este caso, puede también involucrar supuestos metafísicos. Lo mismo podría ocurrir si se tratara no de una crítica, sino de alguna apología dirigida hacia alguna vía para enfrentar el sufrimiento humano.

Tal vez Nietzsche tenía razón al darle a la fisiología un peso mayor del que solía darse a la hora de explicar las emociones y las conductas humanas; sin embargo, el que la fisiología resulte ser un factor altamente determinante no excluye la posibilidad de que ella misma esté determinada por otros factores no fisiológicos, como pudiera ser el contexto emocional de interrelaciones personales, que un modelo sistémico de mutuas codeterminaciones multifactoriales sea mucho más adecuado para conceptualizar la naturaleza humana (Cfr. Ludwig von Bertalanffy, Teoría general de los sistemas, "IX. Teoría general de los sistemas en psicología y psiquiatría", pp. 215-232, trad. Juan Almela, F.C.E., México, 1995), en lugar de otro, basado en la idea nietzscheana de una fisiología predeterminada por un destino fatal obediente de un sólo principio, a saber, la voluntad de poder, cuyo concepto, por lo demás, se vuelve semánticamente resbaladizo en la medida en que asciende al trono de la máxima abstracción.

Como se ha visto, en varios momentos Nietzsche asocia el estado de impotencia con un estado depresivo; pensando en una problemática contemporánea, existe una contraposición entre diversas posturas clínicas relacionadas con el tratamiento de la depresión, definidas dentro de un espectro cuyos polos están constituidos, en un extremo, por la descalificación casi absoluta e incondicional del uso de los fármacos antidepresivos, y en el otro, por la consideración de los mismos como la única y mejor solución clínica para el tratamiento de la afección; cabe preguntarse por los supuestos filosóficos implícitos (y a veces explícitos) pertenecientes a las diversas posturas comprendidas en dicho espectro.

CAPÍTULO IV

LAS PARADOJAS DEL CONCEPTO DE AUTOENGAÑO

No es este el lugar para analizar el concepto con el detenimiento que en sí mismo merece, pero aprovechando que cumple una función tan esencial dentro de la crítica nietzscheana a la moralidad, acercarse a su análisis puede ser de utilidad para visualizarla con un mayor grado de concreción.

"Error, Faith and Self-deception", de Patrick Gardiner, es una exposición analítica de varios acercamientos a la problemática en torno al concepto de autoengaño. Gardiner da inicio a su trabajo comentando el tratamiento dado al concepto en el siglo XVIII por parte de un pensador de la época, el obispo Butler; posteriormente habla del examen realizado por Sartre a la teoría psicoanalítica freudiana y a continuación aborda otros dos intentos de conceptualizar el fenómeno: el de Canfield y Gustafson, y el de Penelhum.

Con respecto a lo dicho por el obispo Butler, Gardiner llama la atención a lo siguiente: mientras Butler adjudica al fenómeno de autoengaño una connotación intrínsecamente moral, en la realidad cotidiana pueden observarse ocurrencias del mismo carentes de dicha connotación. Los tres análisis posteriores estudian la posibilidad lógica del fenómeno de autoengaño; el cuestionamiento de esta posibilidad surge cuando el concepto que lo refiere es considerado como correlato reflexivo del concepto de engaño, engaño propiamente dicho, 'engaño a otros'. Parece tratarse de una interpretación que suscita la paradójica idea de una **cohabitación del engañador y el engañado en un mismo individuo.**

Gardiner presenta el intento de Sartre, quien examina el marco conceptual freudiano como posible herramienta para salvar el supuesto carácter paradójico del concepto de autoengaño; su conclusión es negativa. De acuerdo con su análisis, tal marco no logra salvar la paradoja en cuestión. A continuación, Gardiner demuestra la inviabilidad del intento de Canfield y Gustafson; después, revisa con mayor detenimiento la propuesta de Penelhum, y la encuentra más fructífera.

Lo más sobresaliente y característico de la propuesta de Penelhum es hablar del fenómeno en términos de "**estado conflictivo de creencia**". Con esta forma de hablar pretende eliminar la

tendencia a pensar el fenómeno en términos de la presencia simultánea de creencias contradictorias en un mismo individuo. Poniendo en ello la vista, Penelhum propone el concepto de 'creencia parcial', y ante la propuesta, Gardiner pregunta acerca de la manera en la cual pudiera expresarse una creencia parcial.

La idea es aprovechar todo este recorrido para pensar de una manera más concreta algunas de las cuestiones relacionadas con el fenómeno de autoengaño planteadas en la crítica nietzscheana a la moralidad y partir de ahí para formular una conclusión con respecto a la evaluación del carácter de la crítica nietzscheana al fenómeno de autoengaño.

La posibilidad lógica del autoengaño

Gardiner piensa el autoengaño como aquel fenómeno en el cual una persona parece ser víctima de su propio engaño al sostener creencias que embonan muy bien con sus deseos o motivaciones, pero que no corresponden con la realidad, y además, cuando no existe una especial dificultad para notar esta falta de correspondencia.

Por ejemplo, recordando uno de los casos más generales y frecuentes encontrados en la crítica nietzscheana: las personas que sufren de lo que Nietzsche llama **debilidad**, tienen una vivencia desagradable de la misma y ello se incrementa convirtiéndose en **resentimiento** cuando tienen que alternar con personas que no padecen tal condición. Esta situación es, según Nietzsche, la condición anímica o fisiológica (según le gusta a él referirla) en la cual germina el **autoengaño**, que, por lo mismo, resulta ser una **característica intrínseca de los impotentes**. Los débiles, en el intento de sentirse mejor, o al menos no tan mal, se inventan una historia para contársela a ellos mismos y, así, dormir tranquilos anestesiando su dolor. Se dicen a ellos mismos que, si quisieran, podrían mostrar igual o más fortaleza, pero eligen no hacerlo, y que aunque no lo parezca, en realidad son más dichosos que quienes ostentan de manera patente su fortaleza; fantaseando esto último cumplen una especie de venganza imaginaria contra los fuertes.

Gardiner señala: la pregunta no es "¿cómo es que ocurre el autoengaño considerado como fenómeno psicológico?", sino, dada una correcta concepción de lo que constituye el autoengaño,

¿cómo puede ocurrir?⁹⁰ Así, por un momento deja de lado la cuestión de la **posibilidad psicológica** del fenómeno (a la cual dedica Nietzsche gran parte de sus afanes) para enfocar la cuestión de su **posibilidad lógica**. La pregunta, como se dijo, es digna de consideración, particularmente cuando el concepto de autoengaño es entendido como correlato reflexivo del concepto de engaño, "engaño a otros", pues la consideración de esta acepción lleva a señalar la existencia de una presunta paradoja.

Se habla de engaño cuando un individuo hace creer a otro algo que él mismo (como engañador) considera no ser el caso; el medio más claro y directo de engaño es la mentira, esto es, cuando un sujeto considera una proposición falsa y la enuncia con el ánimo de que su o sus receptores la tomen por cierta. De este modo, la paradoja del concepto de autoengaño surge de la coincidente identidad entre el engañador y el engañado. Al hablar de autoengaño, pareciera que uno se refiere a situaciones en las cuales **un mismo sujeto**, en tanto engañado, cree y, al mismo tiempo, en tanto engañador, no cree, en la verdad de una misma proposición.

El individuo débil, en tanto engañado, cree que no lo es y que ha elegido mostrarse así por humildad y, además, que la humildad es una virtud capaz de proporcionarle mayor satisfacción que el "aparente" triunfo de quien muestra abiertamente su fortaleza; por otra parte, en tanto engañador, **se sabe** irremediamente débil, se sabe desdichado, envidioso y resentido, no le es desapercibido su profundo deseo de venganza frente a quien se muestra y es más fuerte que él.

Sartre. La teoría psicoanalítica freudiana y el autoengaño

Así pues, la coincidente identidad de engañador-engañado se presenta como el origen de la paradoja sugerida por el concepto de autoengaño. Sartre examina la posibilidad de salvar tal paradoja valiéndose de algunos rudimentos de la teoría psicoanalítica.

En la teoría psicoanalítica freudiana se encuentra conceptualizado al individuo precisamente como una dualidad, por un lado está el yo consciente (ego), y por el otro, el yo inconsciente (ello). Se puede adjudicar la creencia en una proposición 'p' al yo inconsciente y la no creencia en esa misma proposición 'p' al yo consciente; de este modo se tiene, en un mismo individuo, la

⁹⁰ Cfr. Patrick Gardiner, "Error, Faith and Self-deception", p. 37.

creencia y la no creencia de una misma proposición. Pero hay en la teoría psicoanalítica freudiana, un tercer elemento, el superyó, cuya función es precisamente regular el flujo de información desde el yo inconsciente hacia el yo consciente; en esta medida, el superyó resulta ser el agente activo del autoengaño.

El siguiente es un ejemplo relacionado con el autoengaño que entrañan algunos casos de "amor al prójimo", según los describe Nietzsche, o de "codependencia", según lo dicho anteriormente: una mujer, habiendo dedicado la mayor parte de su vida, primero al cuidado de sus hermanos menores, y luego al de sus padres enfermos, se queja constantemente de su frustración por no tener ningún tipo de realización personal y fantasea constantemente con "lo grande que sería su desarrollo personal si no la necesitaran de manera tan imprescindible".

Llega el momento en que se queda sola; por una gran suerte, alguien le ofrece un trabajo muy interesante, pese a su poca experiencia; pero por una muy "mala suerte" y justo al mismo tiempo, una amiga cae en una depresión profunda con implicaciones suicidas, una amiga que "desafortunadamente no tiene a nadie más en el mundo". Así, la mujer regresa a la situación acostumbrada, nuevamente la vida de alguien depende de ella hasta un punto en el cual ella misma no puede construir una vida propia. Sin embargo, esta situación aparentemente sin salida cambia al llegar al punto más álgido, cuando su amiga toca el borde de la muerte en un intento de suicidio y entonces recibe ayuda psicológica profesional; sorprendida, la mujer también es remitida a un grupo de personas con experiencias afines a la suya, y estando ahí, escucha una serie de relatos que la encaminan a sospechar el círculo vicioso de su propia codependencia, el cual gira alrededor de su necesidad de que los demás dependan de ella y su incapacidad de llevar una vida propia.

En este contexto, como por arte de magia, empieza a recordar una serie de elocuentes sueños, dos de ellos muy significativos. En uno, abre la puerta del lugar donde le ofrecían aquel trabajo y está a punto de caerse porque un viento frío la azota y la empuja hacia un amenazante precipicio. En el otro, su amiga suicida se hiere un pezón, ella se sueña ángel y, al acercarse para curarle la herida, de pronto se ve a sí misma convertida en una niña pequeña que duerme mientras su amiga la amamanta con su seno herido.

En este caso, el yo consciente de la mujer ve la dependencia de los demás, sin considerarse ella misma dependiente en otro sentido; pero, por otro lado, su yo inconsciente expresa, mediante el lenguaje de los sueños, la percepción contraria. Queda clara la función adjudicada al superyó: censurar cierta información aportada por el inconsciente impidiendo su paso hacia el consciente; por ejemplo, mediante el olvido de los sueños.

Se puede apreciar en este ejemplo un aspecto importante del superyó como censor de la conciencia: en un primer momento, bloqueó el recuerdo de los sueños en cuestión. Pero esta censura no fue arbitraria, hay un criterio al cual responde y, para seguirlo, el censor requirió conocer toda la información contenida tanto en el inconsciente como en la conciencia; de otro modo no podría haberla seleccionado. El censor deja pasar a la conciencia la información aportada por el sueño, no en cualquier momento, sino en un momento determinado por las condiciones en las cuales se encuentra la conciencia, en este caso, es precisamente cuando por otra vía llega a la mujer esa información latente en el sueño, y sólo entonces que aquel censor superyoico ya no bloquea el tránsito de su recuerdo desde el inconsciente hasta la conciencia.

Finalmente, el censor, que representa el factor activo del autoengaño, al requerir tanto de la información consciente como de la inconsciente, es un elemento con el cual queda restablecida la unidad del individuo. Como se recordará, era justamente el carácter unitario del sujeto por lo que resultaba paradójico concebir la cohabitación de aquella dualidad engañador-engañado dentro del mismo, pues implicaba la subsistencia simultánea de la creencia en la verdad y en la falsedad de una misma proposición. Así pues, una vez restablecida la unidad del individuo en la figura del superyó; queda también restablecida la paradoja. Ésta es la conclusión inferida por Sartre:

El psicoanálisis no nos ha hecho ganar nada, pues, para suprimir la mala fe "el autoengaño", ha establecido entre el inconsciente y la conciencia una conciencia autónoma y de mala fe "autoengañada". Sus esfuerzos por establecer una [...] dualidad [...] no han concluido sino en una terminología verbal.

(Sartre, El ser y la nada, p. 87)

Otra perspectiva

Gardiner apunta una nueva perspectiva desde la cual varios filósofos han intentado abordar la problemática; se trata de una perspectiva que intenta **abandonar la conceptualización del autoengaño, que toma de un modo demasiado literal su analogía con el fenómeno de engaño propiamente dicho**, esto es, "engaño a otros".

Canfield y Gustafson

Canfield y Gustafson proponen otra analogía en la cual se entiende el autoengaño como el fenómeno en el cual nos damos la orden a nosotros mismos de creer una "x" proposición. "Ordenar" debe entenderse en el sentido suave de "hacernos hacer" alguna cosa; en este caso, hacemos creer una proposición determinada.

Ahora bien, para dotar de sentido a la expresión de "hacernos creer a nosotros mismos algo" sin ser sustituible por simplemente "creer algo", se requiere un contexto específico marcado por la existencia de **condiciones adversas para creer** la proposición en cuestión.

La crítica de Gardiner a la propuesta de Canfield y Gustafson va en dos sentidos. En primer lugar, no le parece intuitivamente equivalente "autoengaño" y "hacer creer a uno algo"; en segundo lugar, encuentra dificultades para determinar la forma en la cual habrán de entenderse las mencionadas "circunstancias adversas".

En el autoengaño nos hacemos creer algo falso porque la verdad no se adecua a nuestros deseos en asuntos en los cuales nos es muy difícil aceptarlo porque nos resulta altamente desagradable. De este modo, las circunstancias adversas para la creencia no podrían estar constituidas por factores motivacionales. ¿Quién se haría creer a sí mismo una falsedad contraria a sus propios deseos en un caso en el cual la verdad embona perfectamente con ellos, y además se cuenta con evidencias de la misma? En cualquier caso, tal fenómeno requeriría una actitud muy distinta de la complacencia subyacente en todo fenómeno **simple** de autoengaño.

La otra interpretación posible de "adversas circunstancias para la creencia" es de carácter epistemológico; se estaría hablando de hacernos creer una proposición determinada a pesar de la presencia de importantes evidencias que la contradicen directamente. Aquí también hay dos vías,

pero ninguna de las dos parece llevar muy lejos: las evidencias en cuestión pueden ser 1) inadvertidas, o 2) advertidas por el sujeto. Si son inadvertidas, entonces no se está describiendo el fenómeno de autoengaño, sino más bien el de simple error por ignorancia, lo cual sería un caso de equivocación común y corriente. Por otra parte, si las evidencias son advertidas por el sujeto en cuestión y, como se dijo, implican la falsedad de la proposición presentada por el sujeto ante sus propios ojos en calidad de verdadera, entonces se habría regresado a la paradoja inicial: ¿cómo podría un sujeto creer en la verdad y la falsedad de una misma proposición de manera simultánea?; al final se estaría volviendo a tomar de manera literal la analogía con "engaño a otros" para entender el concepto de autoengaño.

Penelhum

Penelhum intenta dar una explicación no paradójica del concepto de autoengaño sin eliminar del mismo los factores aparentemente conducentes a una contradicción. Habla de la subsistencia de creencias opuestas dentro de un "**estado conflictivo de creencia**", generado por un contexto muy particular que supone la posibilidad de distinguir entre **creencias parciales** y **creencias completas**. La sugerencia parece ser que, en la medida en que el autoengaño no requiere que las condiciones para una creencia completa o una no-creencia completa deban de ser simultáneamente cumplidas dentro del estado cognoscitivo de un mismo individuo, no surge ninguna dificultad insuperable; lo que se tiene es un "estado conflictivo" en el cual hay una parcial satisfacción de los criterios opuestos para creer y para no creer.

Hay dos elementos que destacar en esta propuesta de Penelhum que, sin dejar de considerar la subsistencia de creencias contradictorias en un mismo individuo, pretende no incurrir en paradoja. El primer elemento es la concepción del **autoengaño como proceso dinámico**; el segundo elemento, interrelacionado con el primero, es la idea de "creencia parcial" entendida como el estado en el cual se da una "**parcial satisfacción de criterios opuestos, para creer y para no creer**".

El autoengaño como proceso dinámico

La estrategia de Penelhum para eliminar la paradoja aparentemente envuelta en el concepto de autoengaño consiste, a grandes rasgos, en señalar que no es menester concebir como presencia estrictamente **simultánea**, aquella presencia de creencias contradictorias en el sujeto de autoengaño. Su descripción del fenómeno en términos de "estado conflictivo de creencia" no es la descripción de un estado mental inmóvil, sino de un proceso dinámico del pensamiento en el cual, en lugar de la ocurrencia simultánea de creencias contradictorias, hay un movimiento del pensamiento en el cual las mismas se contraponen en una especie de discusión dentro de la cual, **al final**, predomina la creencia o el conjunto de creencias falsas.

Puede hablarse del autoengaño concibiéndolo como un proceso de argumentación; así, Gardiner describe la situación cognoscitiva del autoengaño como una situación en la cual no se hacen las inferencias correctas, o para decirlo de otro modo, no se considera la pertinencia de ciertas premisas a pesar de ser consciente de las mismas.

Pensando en los personajes que pueden imaginarse a partir de las descripciones generales y abstractas que ofrece Nietzsche, se encuentra el caso de una conversión religiosa. Una persona con dificultades de autoafirmación que le impiden mostrar algún grado de agresividad incluso cuando su dignidad está de por medio, de repente se encuentra con los predicadores de alguna doctrina religiosa en la que esta manera de conducirse carente de toda agresividad abierta se considera "virtuosa". Al poco tiempo, "se **convierte**" a dicha religión y empieza a participar en su Iglesia de manera muy intensa. Así, cuando alguien le cuestione **su manera de ser**, muy probablemente describa la situación en términos de una elección personal inspirada por la doctrina de su Iglesia, y si se le pregunta por el origen de su adhesión a dicha institución, muy probablemente volverá a involucrar sus creencias religiosas en la explicación, tal vez hablando de un "llamado divino" o algo así.

Ahora bien, no haría falta cuestionar dichas creencias desde un punto de vista epistemológico para que resultara llamativo (sobre todo para alguien que lo conociera) que no incluyera en su explicación los detalles específicos de la situación anímica en la cual se encontraba antes de su

"conversión", los cuales, por cierto, debe conocer muy bien; resultaría llamativo que no mencionara, por ejemplo, lo difícil que le era hacerse respetar dentro de un grupo de personas de su misma edad. Estos datos serían una **premisa pertinente** para considerar en la explicación que se le solicita, pero el individuo, a pesar de **tener conocimiento de dicha premisa, simplemente no la considera pertinente ni la hace presente a la hora de explicar los hechos**, y así puede decirse que la manera como explica su conversión religiosa es, por lo menos, parcial. Nietzsche, como ya se relató, se refiere a casos análogos, no sólo relacionados con la religión, sino también con las ideologías políticas, y lo mismo es aplicable a las teorías psicológicas, morales y a cualquier manera de ejercer el pensamiento para interpretar las propias actitudes.

Volviendo a Penelhum, la paradoja que implica la presencia de creencias contradictorias entre sí en un mismo individuo se salva cuando se elimina la condición de simultaneidad y se define la situación de un modo distinto. La concepción que del autoengaño tiene Penelhum quizás puede interpretarse como la descripción de **un proceso dinámico cuyo movimiento está generado precisamente por un conflicto, en el cual se contraponen creencias contradictorias entre sí; un movimiento cuya nota esencial está dada por el hecho de que, durante el mismo y en su resolución final, la o las creencias predominantes resultan ser justa y precisamente las falsas**. Esta interpretación que doy de la conceptualización de Penelhum presentada por Gardiner, sugiere la importancia de prestar atención a la diferencia implicada en la utilización del concepto de autoengaño en diversas formas verbales.

No es el mismo estado de cosas referido por las siguientes dos proposiciones: 1) "S se está autoengañando", y 2) "S está autoengañado". La distinción es relevante en la medida en que de ella depende la posibilidad de evitar uno de los aspectos del concepto de autoengaño que conducen a una descripción paradójica del fenómeno. Me refiero a la presencia coincidente de creencias contradictorias en un mismo sujeto.

La distinción del concepto según sea usado en la forma verbal del gerundio o del participio, remite a la consideración del carácter temporal del transcurrir a través del cual se realiza el proceso

de autoengaño; por lo mismo, cuando el concepto se emplea en la forma verbal del gerundio, más que de simultaneidad de creencias contradictorias, se podrá concebir una dinámica de alternancia entre las mismas, caracterizada por la tendiente predominancia de las falsas. Así, se puede invocar la imagen metafórica de un diálogo entre el engañador y el engañado, sin perder de vista que en un diálogo propiamente dicho, los participantes no hablan al unísono.

Recordando a la mujer frustrada a la que referimos más arriba, tal vez en algún momento pudiera haberse llegado a cuestionar su imprescindibilidad para resolver las necesidades de los demás, tal vez incluso llegó a sospechar que ya se había acostumbrado a la situación de la cual tanto se quejaba y que de alguna manera le era cómoda, o, más aún, que no sabría vivir de otro modo. Sin embargo, su tendencia predominante se dirigió siempre a invalidar tal cuestionamiento, diciéndose quizás algunas justificaciones extravagantes; por ejemplo, que "cuando los enfermos reciben la atención de alguna enfermera se ponen peor" y demás "razones" terroristas.

"Cuando el concepto de autoengaño se emplea en la forma verbal del participio, se estará refiriendo a un estado en el cual se ha realizado el proceso, y en la tendencia que lo impulsa ya no hay más creencias en conflicto, ha predominado del todo la o las falsas. Puede decirse figurativamente que, después de una charla tramposa, el engañador se ha ido con la verdad, dejando al engañado con una creencia falsa. En el caso de la mujer frustrada, ésta se quedó convencida, durante gran parte de su vida, de que era imprescindible para los demás y que, por lo tanto, le era imposible construir una vida propia. Así, el individuo que sufra en alguna medida de autoengaño, podrá ser referido como sujeto de enunciados donde el verbo aparezca de manera alternada en gerundio y en participio. Otra cuestión es cómo explicar esta alternancia y en relación a ello viene a cuento la idea de creencia parcial.

Presencia parcial de creencias contrapuestas

De acuerdo con lo que se sugirió anteriormente, la alternancia experimentada por un individuo entre el estado de autoengaño consumado y el estado de autoengaño en elaboración puede explicarse por el hecho de que la creencia en la visión contraria a la finalmente sostenida nunca desaparece del todo, a pesar del carácter "parcial" de su presencia. Pero esta manera tan abstracta

de hablar no deja claro en absoluto qué querría decir "creencia parcial", "presencia parcial de una creencia". Una de las preguntas que Gardiner plantea al respecto es, precisamente, sobre la forma en la cual se manifiestan en el individuo aquellas creencias parciales, opuestas a las que sostiene finalmente como sujeto de autoengaño.

Grados de conciencia

Penelhum señala, como característica del autoengaño, una conducta ambivalente en la cual se manifiesta la creencia parcial en proposiciones opuestas. A primera vista esto podría ser la descripción de aquellos fenómenos llamados "half-belief". Gardiner menciona como ejemplos de "half-belief" aquellos casos de superstición no asumida, las corazonadas o el tipo de esperanza por la cual creemos que habrá un cambio en la realidad cuando ésta contraviene nuestros deseos.

Alguien puede considerar absurdo creer en la mala suerte que pudiera ocasionarle el que alguien le dé el salero en la mano; sin embargo, por si las dudas, no lo toma si el acomodado o acomodada no le hace el favor de ponerlo sobre la mesa. Alguien puede tener la corazonada e que un pariente que vive muy lejos llegará a visitarle de improviso, conociendo las múltiples ocupaciones de su pariente, su corazonada puede parecerle del todo absurda y, sin embargo, empezar a poner en condiciones la recámara para invitados. Alguien puede pedir préstamos una infinidad de veces con la intención de echar a andar un negocio al cual le tiene una gran fe, a pesar de ya haber invertido y perdido en él una gran cantidad de dinero prestado; puede incluso obligarse a no abandonar la esperanza, pues de hacerlo creería defraudar a su familia, cuyo futuro no ve cómo podría asegurar de otro modo.

Según Gardiner, estos casos, por un lado, son muy adecuados para la descripción aportada por Penelhum de "estados conflictivos de creencia"; pero, por el otro, son fundamentalmente distintos de aquellos en los cuales se habla de autoengaño. Pues en los casos de "half-belief" **el sujeto es consciente precisamente del estado conflictivo de creencia en el cual se encuentra.** Al personaje supersticioso del salero, incluso le puede dar vergüenza mostrar su conducta supersticiosa; de hecho, es muy probable que intencionalmente intente disimularla. La persona que cree que un pariente suyo llegará temerá estarse haciendo vanas ilusiones y querrá

salir de su estado conflictivo de creencia, pues de ningún modo le es desapercibido. (En el caso de las corazonadas, la presencia de una peculiar curiosidad -tal vez explicable por el deseo de medir la capacidad de la propia intuición- pudiera expresar muy claramente la percepción del estado conflictivo de creencia.) El "inversionista", con todo y su "fe ciega", en cada nuevo préstamo reconocerá la necesidad de rezar, cruzar los dedos y mirar al cielo o lo correspondiente a su estilo personal para pedir milagros, pues si no un milagro, al menos esperará un "golpe de suerte", dado que no ignora a dónde apunta la evidencia de sus fracasos anteriores.

La argumentación de Gardiner va en el sentido de que el sujeto de autoengaño no sólo no hace las inferencias que haría cualquier observador imparcial, sino que no se da cuenta, no es consciente de ello. **Lo característico del autoengaño, dice, es precisamente una inconsciencia con respecto al estado conflictivo de creencia a través del cual se transita, y ello a pesar de que tal inconsciencia admita grados.**⁹¹

Según Gardiner, la manera en la cual el sujeto de autoengaño presentará su visión de las cosas no expresará de manera inmediatamente perceptible su estado conflictivo de creencia; más bien, al menos en un primer momento, parecerá coherente; de hecho, el sujeto esperará que sus interlocutores alcancen a ver las cosas tal y como él las ve y en algunos casos lo conseguirá.

Pensando en un caso de participación política por "amor al prójimo", es decir, un caso en el cual un tipo de compasión codependiente ocupara un lugar central en dicha participación,⁹² se puede imaginar a un joven que en una situación de crisis política se identifique con alguno de los sectores en conflicto, tal vez con el de "los desposeídos", y así, empiece a participar en su lucha tratando de propiciar actividades que los favorezcan. Se puede imaginar a este joven entrando en la situación de alguien que participa por primera vez en este tipo de tareas en las cuales "siempre

⁹¹ Cfr. Gardiner, *ibid.*, p. 47.

⁹² Está muy lejos de mi perspectiva considerar que la crítica nietzscheana consigue desprestigiar toda militancia política, estaría cerca de lograrlo si su concepción de la naturaleza humana fuera correcta, pero como ya se mencionó, ello es sumamente cuestionable. Escogí el ejemplo porque es particularmente afín al pensamiento nietzscheano, pero desde mi punto de vista, aunque me parece que es extremadamente frecuente la presencia de ciertos elementos codependientes en la militancia política, esto no significa que necesariamente siempre sea así; o por lo menos, no todo en la militancia es codependencia. Podría haber escogido algún ejemplo donde el autoengaño consistiera precisamente en despreciar todo tipo de participación política considerando que no hay en ella otra cosa que "voluntad de poder" y así poder evadir cómodamente toda responsabilidad al respecto. Sin embargo, como ya dije, sería un ejemplo cuya afinidad con el pensamiento nietzscheano sería más bien indirecta.

faltan manos"; puede llegar el momento en el cual tuviera que tomar una decisión, continuar desarrollándose en su participación militante y abandonar muchas de las responsabilidades de lo que era su vida cotidiana antes de la "situación de emergencia", o limitar su participación deslindándose de todo lo que tuviera que ver con la organización y cumplir tan sólo con tareas restringidas, mecánicas y sumamente sencillas, limitarse a cumplir justo con el tipo de tareas que suelen pasar desapercibidas.

Sería de esperarse que a esas alturas su grado de involucramiento emocional fuera muy alto, tal vez por haber estado largo tiempo y de manera constante en contacto con más información acerca de las necesidades apremiantes de aquellos a quienes pretendiera defender la lucha en cuestión, tal vez por haber tenido contacto directo y personal con la gente perteneciente a dicho sector, tal vez por haber presenciado muy de cerca su dolor. El joven podría argüir todo esto como razones de peso para preferir abandonar sus viejas responsabilidades y dedicarse de tiempo completo a su actividad militante. Ahora bien, si se agrega que en la situación de lo que eran sus responsabilidades cotidianas había una serie de factores que muy bien podían explicar por sí mismos los deseos del joven de eludirlos, el caso se vuelve claramente sospechoso y la situación parece remitir a un caso en el cual el autoengaño cumple una importante función.

El joven en cuestión seguramente contaría la historia de sus motivos para entregarse de lleno a la lucha, aludiendo de manera continua a la grave situación de aquellos a quienes pretendiera defender. Y podría esperarse de algunos de sus interlocutores, por ejemplo sus amigos, tal vez no los mejores pero sí los más complacientes, que le ayudaran a perfeccionar la construcción implicada por su autoengaño, e incluso podrían terminar implicándose en el mismo.

El fenómeno de autoengaño, agrega Gardiner, pudiera compararse con un rompecabezas ya armado, el cual, de lejos y en un primer vistazo no parece presentar ninguna irregularidad, pero ya visto de cerca y con algún detenimiento,

piezas impares parecen inexplicablemente desaparecidas, mientras otras dan la impresión de haber sido adosadas de un modo sospechosamente forzado.

(Gardiner, *ibid.*, p. 48)

En la explicación que el joven militante da a los demás de su determinación para abandonar sus responsabilidades habituales y dedicarse a la militancia —que, por otra parte, es tan sólo un reflejo de la explicación que quiere creerse él mismo—, curiosamente, no menciona aquellos factores de la situación de sus responsabilidades habituales que harían huir a cualquiera; por otra parte, tampoco da una explicación de por qué, a pesar de nunca haber participado en ningún tipo de actividad política, de pronto este aspecto adquiere un lugar tan central en su vida, como si de un día para otro se hubiera enterado de su existencia. Pero resulta que hay una serie de "argumentos" detrás de los cuales todos estos cuestionamientos se ocultan, y seguramente el más poderoso será el del sufrimiento de los necesitados.

Ahora bien, si se va a hablar de estado conflictivo de creencia en los casos de autoengaño, y tal estado se define como la presencia de un conocimiento de las evidencias que apuntan en sentido contrario a la creencia en última instancia sostenida, entonces, como dice el mismo Gardiner, 'conocimiento' no está siendo usado de la manera en la cual suele hacerse, pues las condiciones normales en las cuales se adjudica conocimiento no están siendo satisfechas plenamente.

El tipo de conocimiento que puede tener el sujeto de autoengaño acerca de las evidencias contrapuestas a su visión, se percibe de manera más bien indirecta. Tal vez reconoce la verdad de premisas en las cuales se encuentra implícita la verdad de aquellas evidencias contrapuestas a su visión de las cosas. Seguramente el joven militante no desconoce la existencia de aquellos factores que en cualquier caso le harían huir de sus responsabilidades; sin embargo, al no considerar su relevancia, puede no haberla explicitado en su propia conciencia, puede no haber realizado las inferencias correspondientes, puede evadir la conclusión de que su repentino compromiso político responde más a su situación personal que a la situación nacional.

Vías de expresión del "conocimiento" de las evidencias en contra

Algunas formas de expresión de este "conocimiento" de las evidencias en contra, comenta Gardiner, podrían darse en un estado alterado de conciencia, debido al consumo de sustancias psicoactivas o, sencillamente, a un estado onírico, como en el caso de la mujer frustrada que se refirió antes. La expresión del "conocimiento parcial" de las evidencias en contra, puede analizarse

en aquel fenómeno que, junto con los sueños, por primera vez fue sistemáticamente racionalizado por Sigmund Freud,⁹³ me refiero a los llamados "**actos fallidos**"; algunos ejemplos pueden ser muy ilustrativos.

Una jovencita que recién ha iniciado su actividad como militante en la política, en un momento dado decide cambiar de organización; tiene que dar una explicación de motivos a la asamblea general y considera no tener más que decir la verdad; así, planea su intervención redactando algunas líneas generales que concluyen así: "de modo que, haciendo honor a la verdad, trabajar con Fulanito —líder de la otra organización—, aprender de su gran experiencia política e integridad moral por todos conocida, es mi principal incentivo". Sin embargo, a la hora de hablar en la asamblea, después de haber dicho perfectamente bien todo lo previsto, se equivoca justamente en la última palabra, y en lugar de decir "**incentivo**", dice "**incestivo**". Con esta simple sustitución de la letra "n", todos saben que la oradora ha hecho mayor honor a la verdad de lo que hubiera deseado, "**en el fondo, ella también lo sabe**", y claro está, aquí la pregunta relevante es acerca del significado de esta última frase.

Pensando en un ejemplo más claramente afín a los casos que preocupaban a Nietzsche: aquel esotérico conferencista que, intentando convencer a sus oyentes de la posibilidad de aceptar la muerte con naturalidad, se pone como ejemplo y dice: "yo, a través de un largo proceso espiritual de humildad, he aprendido a abrazar como un hecho muy natural mi propia **inmortalidad**". La evidente y muy elocuente "equivocación" cometida por el conferencista al decir "inmortalidad", en vez de "**mortalidad**", muy probablemente provoque en algunos de los oyentes más atentos, que antes lo estuvieran tomando en serio, un irremediable escepticismo ante sus palabras.

Lo mismo ocurre con quien, queriendo decir que está auténticamente interesado en el trato, no dice "**trato**", sino "**teatro**", o con quien intenta justificar su ausencia de algún compromiso por haber tenido que esperar unas muy importantes copias y, en lugar de "**copias**", dice "**copas**".

O la recién casada que le dice a su cónyuge: "No me mal interpretes, mi aparente desánimo no tiene que ver con que dados los imprevistos vayamos a tener que pasar el año nuevo con tu

⁹³ Freud, Introducción al psicoanálisis.

familia; a mí me da igual, se trata de una insignificante manía personal, siempre me han molestado infinitamente los cambios de **clanes**... perdón, de **planes**."

Probablemente el joven militante al que se aludió anteriormente, tratando de explicar su repentino compromiso con la lucha política a favor del sector más desprotegido, podría haber querido referirse en un momento dado a "su auténtico y profundo sentimiento de solidaridad", y a la hora de hablar, articulara la palabra '**soledad**' en vez de '**solidaridad**' .

En estos casos y en cualquier caso de los llamados actos fallidos, cabe preguntarse por la diferencia en el estado cognoscitivo del individuo antes y después de cometer la elocuente "equivocación". Pero seguramente se encontrará otra vez un estado de cosas distinto según sea el caso, esto es, según se piense de manera más específica; sin embargo, es de esperarse que las diferencias entre los mismos remitan a una cuestión de grados que sólo en los casos extremos parecerán diferencias tajantes.

Las reacciones frente a un acto fallido —que pueden enfocarse tanto desde un punto de vista emocional como epistemológico— pueden variar dentro de una gama que va desde la satisfacción ocasionada por la verificación de una hipótesis relacionada con el autoconocimiento —a pesar de que también ocasionara cierta incomodidad—, pasando por el disgusto sorpresivo resultante de la confirmación de una sospecha avergonzante relacionada con uno mismo, o la interpretación indiferente del acto fallido como un error carente de significado, hasta la negación del mismo y su interpretación como un "error auditivo" ofensivo por parte de los oyentes en cuestión.

Gardiner menciona que la persona presa de autoengaño puede tener momentos de duda con respecto a la creencia que finalmente sostiene; estos momentos de duda pueden ser resultado de la percepción de ciertas evidencias. Sin embargo, aunque en un principio vea cómo tales evidencias apuntan en dirección contraria a la creencia en cuya verdad estaría interesado, puede ahuyentar aquellas dudas dando una explicación de las evidencias tal que dejen de apuntar a donde no le gustaría que apuntasen.

Nietzsche señala el **rechazo de la duda** como un elemento característico del autoengaño, de la "falta de limpieza psicológica", viendo en ello una expresión de la decadencia:

Dado que la enfermedad forma parte de la esencia del cristianismo, también el estado de ánimo típicamente cristiano, la «fe», *tiene que* ser una forma de enfermedad, todos los caminos derechos, honestos, científicos del conocimiento *tienen que* ser rechazados por la Iglesia como caminos *prohibidos*. Ya la duda es un pecado [...] la falta completa de limpieza psicológica [...] es un fenómeno *consecutivo de la décadence* [...] la falsedad por instinto : «Fe» significa *no-querer-saber lo que es verdadero*.

(Nietzsche, A., p. 90)

Además del recurso de ahuyentar la duda, **el carácter infinito que admite la explicación y la definición misma de cualquier fenómeno**, permite detenerla en el punto en el cual enbóne mejor con nuestras motivaciones y deseos. Así, el sujeto de autoengaño podría tener dudas y sospechas intermitentes con respecto a su interpretación de la realidad en cuestión, tener una más o menos fuerte intuición de no estar haciendo las inferencias pertinentes a partir de la información con la cual cuenta, una intuición de estar deteniendo su propia explicación de los hechos en un punto en el cual la interpretación de la situación es parcializada de un modo en el cual resultan favorecidas sus motivaciones y deseos. Incluso me parece posible hablar del individuo autoengañado teniendo la sensación intermitente de estarse autoengañado.

Expresiones como "no sé si me estoy autoengañado", independientemente de la frecuencia con la cual sean empleadas, suelen aparecer en el uso del lenguaje bajo diversas formas. La expresión explícita de una tal intuición es doblemente elocuente con respecto al por lo menos aparente carácter paradójico del concepto de autoengaño, pues apunta a la ambigüedad del estado al cual refiere el concepto, ambigüedad señalada por Penelhum con la descripción de las circunstancias en términos de "**estado conflictivo de creencia**".

Imaginando un ejemplo en el cual pudiera representarse el curso de pensamiento correspondiente a un sujeto que hace explícita esta sospecha de estarse autoengañado, aparece el caso del que se sabe pesimista. Este individuo pudiera intentar representarse la realidad de la manera más objetiva y tener dudas intermitentes de estar consiguiendo su propósito, dudas intermitentes de estarse autoengañado. Una persona pesimista puede creer en una interpretación "x" de su situación personal, donde "x" es favorable a sus deseos y motivaciones más inmediatas;

pero precisamente, dada tal favorabilidad y debido a su pesimismo, puede creer que aquella interpretación es producto de un proceso de autoengaño, y, a la vez, sabiéndose pesimista, y consciente de las "ganancias secundarias" que su tendencia le significa, considerar la posibilidad de estarse autoengañando en ese mismo intuir que se está autoengañando. Ciertamente no es éste el tipo de personalidad más sencilla que puede haber sobre la faz de la tierra, pero tampoco creo que sea tan infrecuente.

El carácter intermitente de una tal intuición podría explicarse por los mismos motivos por los cuales puede explicarse el autoengaño en sí mismo, esto es, porque las motivaciones generadoras de autoengaño sean demasiado fuertes y la "verdad" le sea demasiado insoportable al sujeto, tanto como para mantener el cuestionamiento de su propia visión de las cosas el suficiente tiempo y hasta sus últimas consecuencias.

Así, un hombre puede tener breves momentos en los cuales duda de si la parte en la cual se describe a sí mismo como un hombre "incapaz de pegarle a una mujer" sea del todo coherente con la realidad; tal vez tenga el muy incómodo recuerdo de haberle dado a su ex esposa, en alguna ocasión, un par de bofetadas; pero, en seguida, recobra la paz de su conciencia diciéndose a sí mismo que se vio forzado por las circunstancias, pues ella sufría un "ataque de histeria" y era su responsabilidad ayudarle a salir de tan penoso estado. Por cierto, estará muy interesado en defender la corrección de su "diagnóstico psiquiátrico", al mismo tiempo que **no** tomará en cuenta, **no pondrá atención ni dará importancia**, al hecho de que los principales síntomas del "ataque" de su mujer no sólo le producían preocupación, sino una dolorosa rabia, dado que tales "síntomas" consistían en mostrar a voces su rechazo hacia él, elementos que por lo menos harían cuestionable la objetividad de su "diagnóstico".

Se pueden imaginar muchos ejemplos análogos inspirados en la crítica nietzscheana, donde la agresión física o psicológica sea descrita como castigo y el diagnóstico no sea de "**histeria**", sino de "**inmoralidad**", mientras por otro lado, el móvil fundamental sea enunciado en términos de **amor a Dios** o a la **justicia**, y no del deseo de venganza alimentado por la impotencia y el resentimiento propio de las naturalezas degeneradas.

Hay varios elementos que considerar en esta conceptualización del autoengaño propuesta por Penelhum, por un lado está aquel tipo peculiar de "conocimiento" de las evidencias contrarias a las creencias sostenidas en última instancia, la peculiaridad de dicho conocimiento consiste en estar constituido por '**creencias parciales**' y por lo mismo puede llamarse '**conocimiento parcial**'. La presencia de un conocimiento de este tipo, coloca al individuo en un **estado conflictivo de creencia**. Por otro lado, están los **diversos grados de conciencia posibles por parte del sujeto respecto a dicho estado conflictivo de creencia**.

CAPÍTULO V

ATENCIÓN, INTENCIÓN Y MORALIDAD EN EL AUTOENGAÑO

El concepto de atención en la explicación del autoengaño

Tal como lo señala Gardiner, dentro de la conceptualización de Penelhum, cuando se habla del conocimiento contrario al que sostiene el sujeto de autoengaño en última instancia, el concepto de 'conocimiento' no se está empleando de la forma en que generalmente se usa, pues no se cumplen enteramente las condiciones en las cuales suele adjudicarse conocimiento. Por lo mismo, Penelhum recurre al concepto de '**conocimiento parcial**'; sin embargo, además de ambiguo, resulta un tanto forzado; no es un concepto de uso común, ni siquiera en los contextos cotidianos en los cuales se hace referencia al fenómeno de autoengaño.

En el discurso habitual, digo que conozco o que no conozco. Cuando me preguntan si conozco a alguien, no diré que lo conozco "parcialmente"; o en todo caso, si lo digo, sabré especificar. Diré, por ejemplo, que lo conozco "de vista", "no muy bien", "superficial o profundamente", etc., expresiones todas ellas que dentro del lenguaje cotidiano tienen un significado cuya comprensión no presenta mayor dificultad. Sugerir algo así como diferentes grados en el conocimiento de una persona, más que remitir a la existencia de diversos grados posibles en el conocimiento considerado en sí mismo, remite al hecho de que la personalidad es un objeto de conocimiento complejo constituido por elementos múltiples; las expresiones aluden más bien a la cantidad y cualidad de los aspectos que conocemos o no de una persona. Si se pregunta por el conocimiento de un aspecto específico de la persona, conocemos o no conocemos: le hemos visto o no, conocemos su apariencia externa o no, le conocemos o no el carácter, etc.

En el caso de las creencias ocurre algo similar. Entre creer y no creer está el puente de la duda o la sospecha. Tal vez cuando transitamos por dicho puente, no resulte tan artificial hablar de **creencias parciales**; pero algo no parece fluir muy bien si dicho transitar es pretendidamente inconsciente. Si digo que creo en algo con reservas o incluso que no termino de creer en algo, es

porque soy consciente de mis dudas al respecto, y en este caso estaría claro a qué me refiero si digo que tengo una creencia parcial. La situación cambia mucho si se supone en mí **la inconsciencia de mis propias dudas** acerca de determinadas creencias.

Según Nietzsche, la interpretación religiosa de la vida es un consuelo para las personas débiles, pues a partir de ella consiguen "adormecer" la tortura insoportable que implica lo absurdo del sufrimiento, la religión les permite, "interpretar las propias vivencias [...] como si todo fuera una disposición, todo fuera un signo, todo estuviera pensado y dispuesto para la salvación del alma [...]". Una persona puede acercarse a la religión por vez primera a partir de una desgracia muy grande; pero no encontrará el consuelo que busca cuando, en **momentos de duda**, sospeche que su fe responde exclusivamente a lo insoportable de su dolor; así, en su tormento, podrá relacionar su tránsito de los estados de dolor más agudos a otros de una paz relativa, con su mayor o menor capacidad para creer, de tal modo que sus dudas están muy lejos de pasarle desapercibidas.

Los conceptos de '**creencia parcial**' y '**conocimiento parcial**' que propone Peñelhum para la conceptualización del autoengaño resultan problemáticos porque insinúan la **cuestionable posibilidad** de hablar de **grados en las creencias y en el conocimiento**,⁹⁴ y de una inconsciencia respecto de las dudas que alguien puede tener en relación con algunas de sus creencias.

Me parece que el autoengaño se puede explicar no porque creamos, conozcamos o percibamos en diversos grados, de una manera más o menos parcial, ciertos datos de la realidad en general y de nosotros mismos; sino porque **les prestamos más o menos atención** y los enfocamos de modos diversos, dependiendo de los cuales les concedemos **mayor o menor importancia**, y de ese modo terminamos siendo **más o menos conscientes** de ellos.

⁹⁴ Es una problemática con una larga historia ante la cual pueden adoptarse diversas posturas; ya en el siglo XVII, el cardenal Newman se opuso a la teoría de los "grados de asentimiento" propuesta por Locke: "En verdad, piensa Newman, no hay tales 'grados'; ante una proposición sólo cabe creerla o no creerla. Lo que puede variar es la probabilidad de la proposición creída. [...] [...] Cuando asiento a algo dudoso o probable, mi asentimiento en cuanto tal es tan completo como si asintiera a una verdad; no hay un cierto grado de asentimiento. De parecida manera, puedo estar cierto de una incertidumbre." [...] (Villoro, *ibid.*, p. 116.) De modo que éste es tema de una antigua discusión; lejos de profundizar en ella, baste por ahora el señalamiento de su relevancia en el tema del cual se ocupa este trabajo.

Prestamos mayor o menor atención a unas u otras premisas dentro de aquel discurrir argumentativo mediante el cual conformamos nuestra concepción de las cosas y de nosotros mismos. En este sentido, puede hablarse de '**conocimiento latente**', en vez de '**conocimiento parcial**', para referir una situación cognitiva en la cual, existiendo los elementos necesarios para realizar ciertas inferencias que resultarían en el conocimiento señalado, no se realizan, y dicho conocimiento queda implícito o en estado de latencia.

Vale la pena examinar los recursos que pudiera ofrecer la utilización del **concepto de atención** en la explicación del autoengaño; creo que la posibilidad de prestar mayor o menor atención a ciertos datos que son premisas de un determinado conocimiento que preferiríamos no aceptar, es un elemento que puede ayudar a explicar la posibilidad lógica del autoengaño.⁹⁵

Los conceptos como 'pensamiento', 'atención', 'interés', 'conciencia', 'darse cuenta o notar', etc., y en sentido contrario, 'no pensar', 'no atender', 'no interesarse', 'no ser consciente', 'no darse cuenta o no notar', etc., considerados por White como **conceptos de atención**,⁹⁶ son conceptos que usamos de manera cotidiana y pueden intervenir de una manera bastante natural en la explicación de la presencia del **conocimiento latente** que caracteriza los estados de autoengaño.

La utilización de estos conceptos puede resultar adecuada para explicar el fenómeno de autoengaño sin enfrentarse a la paradójica necesidad de postular, en un mismo individuo, **la presencia simultánea de conocimiento y desconocimiento, creencia y no creencia de una determinada evidencia**, a saber, aquella que contraviene la visión de las cosas que sostiene en última instancia el sujeto de autoengaño.

⁹⁵ Hay un dato que no tiene que ver con la posibilidad lógica del autoengaño pero que podría enriquecer la cuestión: varios experimentos del campo de la neurofisiología han demostrado una conexión entre el dolor y la atención incluso a nivel bioquímico, Según Buchsbaum " ... los hallazgos recientes sobre la relación estrecha que existe entre atención y dolor indican que esta división es artificial, dado que los mismos neurotransmisores, las mismas estructuras anatómicas y los mismos sistemas de procesamiento de la información modularían tanto el dolor como la atención. (Goleman, La psicología del autoengaño, p. 42) El mismo Goleman sugiere la posibilidad de que este mecanismo neurofisiológico pero pensado ahora en el dolor emocional, pueda emplearse como un modelo para explicar el fenómeno de autoengaño, en la medida en la cual el dolor incida de manera negativa en nuestra capacidad de atención.

⁹⁶ WHITE, ALAN, Language Philosophy, cap. III, "Attention", Random House, Nueva York, 1968.

Se trata de ver si se puede hablar de un sujeto que, habiendo percibido una evidencia de 'p' que es premisa de una conclusión que perturbaría su equilibrio emocional, termina poniéndole mayor o menor atención, aumentando o disminuyendo su importancia, consiguiendo tenerla más o menos presente y siendo más o menos consciente de ella, dentro de un proceso de autoengaño orientado por su estado motivacional. A primera vista, todos los casos hasta aquí referidos parecen poder explicarse en estos términos. Es la evaluación de esta posibilidad lo que hace pertinente un examen de los conceptos de atención a los cuales White dedica el tercer capítulo de su libro ya citado.

White comienza dando una caracterización general de los conceptos de atención y de las diferencias que hay entre ellos; posteriormente pasa al análisis particular de los conceptos 'atención', 'notar', 'conciencia', 'cuidado' e 'interés'. Voy a seguir a White en este camino teniendo presente el objetivo planteado, tratando de buscar si, dada su caracterización, estos conceptos resultan adecuados para la construcción de una conceptualización no paradójica del autoengaño.

Diferentes tipos de conceptos de atención

Los conceptos 'interés', 'disfrute', 'pensamiento', 'conciencia', 'notar', 'cuidado', entre otros, y sus contrarios, son nociones que empleamos en nuestro pensamiento y lenguaje cotidianos, White los llama "conceptos de atención" en la medida en que todos ellos implican de una u otra forma el concepto de 'atención'; sin embargo, no puede decirse lo mismo a la inversa: la noción de atención no implica del todo a algunos de ellos, y a otros, sólo hasta cierto punto.⁹⁷ Atender, según White, no implica necesariamente interesarse, disfrutar, notar, etc., mientras que interesarse, disfrutar, notar, etc. siempre implican que alguna parte de nuestra atención ha sido llamada por el objeto en cuestión.

La posibilidad de atender sin notar pudiera desempeñar alguna función en la explicación del autoengaño. A lo que hace referencia White es al hecho de que podemos muy bien estar prestando

⁹⁷ Cfr. White, *ibid.*, p. 56.

nuestra atención a algo y no notar algunos de sus aspectos constitutivos. Un individuo puede poner su atención, incluso toda, en un libro y no notar de qué edición se trata. Según White:

Hay un sentido en el cual 'él no se da cuenta de lo que es aquello a lo cual estaba poniendo atención' pudiera ser verdadero y otro en el cual es necesariamente falso.

(White, *ibid.*, p. 57)

Sin embargo, esta forma de plantear las cosas me parece por lo menos cuestionable. No estoy segura de la equivalencia entre 'uno no se da cuenta, al poner su atención en x , de lo que es x , de que x es y ', y decir que 'uno no se da cuenta, cuando pone su atención en x , que x , en una descripción más amplia, además de ser x es también y '. La forma en la cual refiere White la situación implica dicha equivalencia, y si estuviera en lo cierto, siempre podría decirse que en algún sentido nunca nos damos cuenta de lo que es aquello a lo cual prestamos nuestra atención, pues, en definitiva y como ya se dijo antes, la descripción de cualquier cosa es potencialmente infinita.

No me parece que ésta sea la manera como hablamos. Si alguien pone atención a un libro por sus magníficas ilustraciones, necesariamente se da cuenta de que su objeto de atención es un libro con magníficas ilustraciones, se da perfecta cuenta de qué es aquello a lo cual presta su atención. Si no se da cuenta de que las ilustraciones de ese libro son imágenes obtenidas por medio de percepción remota, no es porque haya algún sentido en el cual no se dé cuenta de qué es lo que ha atrapado su atención, sino justa y precisamente por que no está poniendo atención al origen de dichas imágenes, sino al placer estético que son capaces de producirle o a cualquier otro aspecto de las mismas no relacionado con su origen. **Nunca podemos poner atención a todos los aspectos de un objeto porque son infinitos y no se puede poner atención más que a un número limitado de ellos.** En cualquier caso, hay detrás una problemática compleja cuya expresión es elocuente si se usa un ejemplo de atención perceptual.

Supongamos que alguien viera rojo lo que la mayoría vemos verde y que desconociendo esa diferencia perceptual suya, estuviera observando el renovado follaje de los árboles en primavera poniendo mucha atención a la intensidad del rojo de sus hojas. ¿Qué querría decir quien dijera que,

en algún sentido, no sabe a qué le está poniendo atención?... Es lo mismo si la persona tiene conocimiento de su diferencia perceptual con respecto a la mayoría; por un momento, puede dejar de pensar en ella, e incluso tendrá que hacerlo si quiere disfrutar del espectáculo de matices verdes que le ofrece el sol cuando se oculta tras las montañas.⁹⁸ La persona que mejor puede contestar a la pregunta de qué es aquello a lo cual está poniendo atención, es justamente quien lo está haciendo. Este personaje imaginario dirá que está poniendo atención al rojo de los árboles y a los tonos verdes del atardecer, y si no miente, será verdad lo que diga, pues él, mejor que nadie, conoce cuál es el objeto de su atención.

Según el mismo White, **hay una característica que comparten todos los conceptos de atención: no podemos participar del proceso al cual refieren tales conceptos sin conocerlo y sin saber cuál es su objeto, pues "somos conscientes de lo que mantiene nuestra atención"**. De cualquier modo, hablamos de autoengaño, no cuando no notamos la cuestión relevante (lo cual sería un caso de error por ignorancia), sino cuando, habiéndola notado, logramos de algún modo ocultárnosla a nosotros mismos.

Otra característica que comparten los conceptos de atención, propia de muchos conceptos mentales, es la de ser **polimorfos**. Un concepto es polimorfo cuando puede tomar varias formas y lo que hace de él una correcta descripción de alguna instancia no tiene que ver con las características de la misma, sino con las circunstancias en las cuales se presenta.⁹⁹

Cualquier palabra que expresa un concepto polimorfo no refiere algo específico, más bien indica la relación de algo con sus circunstancias, y significa así aquello de lo que, en esa ocasión, es forma.

(White, *ibid.*, p. 59)

Dos conceptos que ejemplifican de manera muy clara y sencilla lo que es un concepto polimorfo son los de **repetición** y **obediencia**. Una misma acción es una instancia de repetición sólo si dicha acción ha sido realizada con anterioridad. Un mismo acto es un acto de obediencia sólo si

⁹⁸ Queda al margen la cuestión de cómo se pudo haber enterado del hecho de su diferencia perceptual y de cómo pudo haber aprendido a usar las palabras que refieren a los colores en cuestión.

⁹⁹ Cfr. White, *ibid.*, p. 58.

responde a una orden. Lo mismo ocurre con los conceptos de atención, son múltiples los actos que pueden contar como instancias de los mismos, pero tales actos no necesariamente lo son. Los conceptos de atención son polimorfos:

Primero: decir que alguien está poniendo atención no nos da realmente información acerca de lo que está haciendo, a menos que digamos la forma en la que está poniendo atención.

Segundo: podemos estar haciendo las cosas que en otro contexto contarían como instancias de algún concepto de atención sin que en ese caso particular cuenten como tales. Cualquiera puede aparentar estar siguiendo el argumento en una conferencia cuando en realidad está siguiendo los apretados cálculos de su presupuesto.

Tercero: sólo podemos atender al hacer alguna otra cosa. Los conceptos de atención, al ser polimorfos toman varias formas y no son una forma alternativa más entre las mismas.

Finalmente, cuarto: **Los objetos correspondientes a los conceptos de atención no son distintos de los que captan los sentidos o el intelecto**, y no hay objetos peculiares de cada concepto de atención.¹⁰⁰

Ahora bien, si los objetos de atención y conciencia son iguales a los de los sentidos y el intelecto, algo que podría ayudar a explicar el fenómeno de autoengaño sería **la posibilidad de que no fuese equivalente poseer ciertos datos sensoriales o intelectuales a estarles poniendo atención**. Para examinar tal posibilidad voy a utilizar una metáfora sugerida por Platts, se trata de la fotografía. Un mismo paisaje puede dar lugar a escenas cinematográficas totalmente distintas determinadas por las motivaciones que impulsan al cineasta en su dirección.

Las escenas del Ángel de la Independencia que transmitió Televisa la noche de año nuevo en 1995-1996, no tienen nada que ver con las registradas por alguna otra cámara de alguna ONG. En las primeras, nadie podía enterarse de la huelga de hambre con que algunos recibían el año al pie del Ángel, y mucho menos de las razones de la misma; por el contrario, en las segundas, ése era el centro de la atención.

¹⁰⁰ Cfr. White, *ibid.*, p. 60.

En el proceso de autoengaño, los contenidos de nuestra percepción sensorial y de nuestro intelecto pueden imaginarse cumpliendo las funciones del paisaje; mientras, por otra parte, puede imaginarse a nuestra atención funcionando como la cámara que los filma. La película resultante estará determinada por los movimientos de la cámara, por sus altos, por los enfoques que realiza, por las lentes que utiliza, por las luces y demás elementos cuyas infinitas posibilidades de combinación ofrecen una gama igualmente infinita de resultados posibles, determinados, en última instancia, por el paisaje mismo, por las capacidades técnicas y humanas, así como por las motivaciones del director.

Se habló ya de las características compartidas por todos los conceptos de atención; para adentrarse en la definición de cada uno de ellos y en particular del de atención, es menester hablar de sus diferencias. Tal como lo describe White, estos conceptos difieren en su relación con **atención:**

- **Atendemos a aquello a lo que ponemos atención.**
- **Estamos interesados en aquello a lo cual nos sentimos inclinados a poner atención.**
- **El cuidado consiste en la atención que ponemos al riesgo que implica lo que hacemos.**
- **Notamos lo que captura nuestra atención.**
- **Somos conscientes de lo que mantiene nuestra atención.**

De acuerdo con esto y si, en sentido figurado, poner atención a algo es dirigir nuestra cámara hacia ese algo, metafóricamente hablando:

- **Atendemos a aquello hacia lo que dirigimos nuestra cámara.**
- **Estamos interesados en aquello hacia lo cual nos sentimos inclinados a dirigir nuestra cámara.**
- **El cuidado consiste en dirigir nuestra cámara hacia el riesgo que implica lo que hacemos.**
- **Notamos lo que captura hacia sí la dirección de nuestra cámara.**
- **Somos conscientes de lo que mantiene hacia sí la dirección de nuestra cámara.**

Adoptando las definiciones de White, y ante lo cuestionable que resulta hablar de grados de creencia o conocimiento para explicar el fenómeno de autoengaño, puede considerarse la opción de hablar de **grados de atención o conciencia** en relación con las creencias y conocimientos en

cuestión; esto es, en relación con las creencias y los conocimientos que se oculta a sí mismo un individuo cuando entra en un proceso de autoengaño.

El concepto de atención

Según White, casi cualquier cosa puede ser objeto de atención: alguna cosa física o alguna característica de la misma, una persona o alguno de sus múltiples aspectos, una situación o un evento, un problema o una controversia, nuestra propia actividad o la de alguien más, algún sentimiento de nosotros mismos, etc. Por lo dicho anteriormente, en los planteamientos de Nietzsche, el caso relevante es aquel en el cual el objeto posible de atención está constituido por nuestros propios sentimientos o motivaciones.

Independientemente de su objeto, **atender** tiene las características lógicas de un concepto-actividad, esto es, que se aplica a lo que hacemos. Toda actividad, todo lo que hacemos, e incluso atender, implican tiempo. Toda actividad puede ser intermitente o continua, se puede atender interrumpida o ininterrumpidamente. Dado que **atender** es un concepto-actividad, puede aparecer en la forma verbal continua, alguien puede 'estar poniendo atención' o 'no estar poniendo atención' en el transcurrir de un presente continuo. Me parece que esta característica del concepto de atención lo vuelve un buen candidato para explicar el autoengaño en la medida en que el fenómeno es un proceso dinámico.

Como se vio, en su intento por dar una explicación no paradójica del autoengaño, Penelhum sugiere concebir el fenómeno como un estado conflictivo de creencia generado por un proceso dinámico en el cual, en lugar de tener que explicar la presencia simultánea de creencias contradictorias, lo que tiene que explicarse es un movimiento provocado por la conflictiva alternancia de las mismas. Hasta aquí retomo su propuesta; me parece muy adecuado aludir al carácter dinámico del pensamiento para evitar la paradoja que implica suponer la presencia simultánea de creencias contradictorias en un mismo individuo sin intentar adjudicar al mismo un carácter dual postulando entidades psicológicas a la manera del modelo psicoanalítico. Pero no me pareció tan acertado que recurriera a la idea de creencias parciales o conocimiento parcial para

explicar la alternancia de creencias contrapuestas en el proceso de autoengaño, y como una opción propuse acudir al concepto de atención.

En cualquier caso, no sugiero dejar de hablar de 'conocimiento' y de 'creencia' para describir el fenómeno de autoengaño, sino de 'creencia parcial' y 'conocimiento parcial'. Para explicar el fenómeno no pueden dejar de usarse los conceptos de 'conocimiento' y 'creencia'; sin embargo, el concepto de 'atención' puede concebirse como el factor activo dentro de la descripción del proceso de autoengaño. La dinámica que hace posible el autoengaño se explicaría por la movilidad que es propia a la atención, que puede dirigirse a ciertas creencias y conocimientos desviándose de otros.

Hay otra característica del concepto de atención cuya utilidad para explicar el autoengaño quiero evaluar. Atender tiene modos: descuidada o atentamente, renuente o concienzudamente, calmada o exitadamente, muy cuidadosa o no muy cuidadosamente.¹⁰¹ La metáfora de la fotografía también puede ser alusiva a este factor: la película de un mismo paisaje, puede ser más o menos borrosa. Puede pensarse que la posibilidad de remitirse a los modos en el atender permite hablar de grados de atención, a partir de los cuales se puede explicar algún aspecto del mecanismo del autoengaño; sin embargo, no está muy claro lo que se querría dar a entender al decir que ponemos una atención borrosa o desenfocada en algo. Me parece más atinado contar simplemente con la posibilidad de hablar de grados de atención a partir del hecho de que poner atención es una actividad que se realiza en el tiempo. Metáforicamente, puede decirse que, gracias a la movilidad de las cámaras cinematográficas, la película de un mismo paisaje puede ser más o menos exhaustiva y más o menos pausada.

Cuando se nos presenta la fotografía desenfocada de algún objeto, se tiene menos información de sus características constitutivas. La fotografía desenfocada de una persona puede decirnos algo acerca de su silueta, pero nada de sus rasgos o de su expresión facial. En este sentido, cuando la atención se enfoca en un objeto "dejando borrosos" algunos de sus aspectos, quizás sólo se está diciendo que la atención no se dirige a esos aspectos, aunque está presente la posibilidad de hacerlo y que tal posibilidad se percibe de algún modo.

¹⁰¹ Cfr. White, *ibid.*, p. 63.

Todos los personajes a los cuales he estado aludiendo no ignoran la existencia del tema relevante; sin embargo, no dirigen hacia él su atención el tiempo necesario para considerar su importancia y hacer las inferencias que conduzcan hacia aquella descripción de su situación personal que les resulta amenazante. Desde este punto de vista, poner atención a algo es dirigir a ello nuestra cámara perfectamente enfocada en el contexto de un campo visual que entraña un número infinito de posibilidades. Así, puede cuestionarse el significado de las frases alusivas a los modos en el atender. ¿Qué quiere decirse cuando se habla de que alguien atiende "descuidada o atentamente, renuente o concienzudamente, calmada o exitadamente, muy cuidadosa o no muy cuidadosamente"?¹⁰²

De entrada, es llamativa la referencia a un modo de atender calificado por el adjetivo **atentamente**. Una fotografía borrosa no es menos fotografía que otra muy bien enfocada, la **atención dispersa** en varios aspectos del paisaje no es menos atención que la **atención concentrada** en un aspecto restringido de dicho paisaje. **Lo que cambia es el objeto de atención**, se atiende al todo o se atiende a la parte. La diferencia en la información aportada por una fotografía desenfocada y otra enfocada difiere no sólo en cantidad, sino en cualidad. Desenfocar los detalles de un paisaje puede remitir de una manera más ostensible a la atmósfera emotiva que el mismo produce, mientras que los detalles bien delineados pueden distraer la atención con respecto a dicha atmósfera.

Si los aspectos del paisaje se definen como elementos singulares, no se puede hablar del carácter exhaustivo de la atención que se presta a cada uno de ellos. Se puede hablar del carácter exhaustivo de la atención que se pone en el paisaje, aludiendo a la cantidad de aspectos del mismo a los cuales se dirige la atención, incluyendo el aspecto "difuso" ofrecido por una atención dispersa en el todo. Con esto queda cuestionada la posibilidad de hablar de modos y grados en el atender, a menos que dicha expresión remita exclusivamente a la cantidad de tiempo dedicada en dicho atender, como queda cuestionada también la posibilidad de hablar de la singularidad perfecta de los aspectos de un paisaje, pues cada aspecto puede a su vez concebirse constituido por una infinidad de aspectos.

¹⁰² White, *ibid.*, p.63.

Las lentes de una cámara cinematográfica no son sino otro recurso que le da mayor movilidad; cada lente da la posibilidad de enfocar la cámara en un aspecto distinto del mismo paisaje, así, la lente es seleccionada para dirigir el enfoque. Existen telescopios con lentes de distintos grados de potencia, lo mismo ocurre con las cámaras de cine y con los microscopios, cambia el aparato y el objeto de atención; pero no podemos hablar de distintos grados de atención de un sujeto según sea astrónomo, cineasta o biólogo, ni siquiera si el sujeto "se dedica" a las tres profesiones. Su atención no sería mayor o menor, en todo caso sería más o menos dispersa.

Así pues, **la diferencia está en el objeto de atención**, en su cantidad y cualidad, y la posibilidad de esta diferencia, la posibilidad de prestar atención a diferentes objetos, se cifra en el hecho de que **la atención es la capacidad de dirigir nuestros sentidos y nuestro intelecto hacia distintos objetos durante un tiempo determinado**. En los casos de autoengaño presentados hasta aquí, los objetos de atención son creencias y conocimientos, y la facultad que se dirige hacia ellos es el intelecto.

El joven militante que decide abandonar sus responsabilidades habituales para dedicarse de tiempo completo a la militancia política, al explicar su decisión puede tener presentes tanto aquellas motivaciones que asume incluso con orgullo, como aquellas cuya importancia prefiere disminuir pues le producen incómodos cuestionamientos. Por un lado, tiene presente su preocupación por los desprotegidos, pero por el otro, puede también tener presente la influencia que tuvo su complicada situación personal al tomar esa decisión. Pudiera decirse que a la hora de construir su explicación, la atención prestada a estas dos caras de sus motivaciones, considerada en sí misma, no sea distinta, pero que haya una diferencia muy grande relacionada con el tiempo dedicado a atender cada una de ellas. Probablemente, al aspecto de su motivación que le incomoda reconocer le pone una atención brevísima e intermitente, desvía su atención de ese aspecto restándole importancia y la dirige hacia la otra cara de sus motivaciones.

El que cierto conocimiento implícito en la información de un sujeto permanezca latente, puede explicarse aludiendo a las rutas por las cuales dirige su lente intelectual y a la cantidad de tiempo que les asigne a cada una. Así pues, ocurre con la atención algo similar a lo que sucede con el conocimiento: conocemos x aspecto de una cosa o no, atendemos a dicho aspecto o no. La

posibilidad del autoengaño está cifrada en que, a pesar de poseer cierto conocimiento latente, es posible no dirigir nuestra atención a sus premisas el tiempo necesario para realizar las inferencias pertinentes que conducen a la conclusión relevante.

Como se dijo anteriormente, atender no es una actividad específica. Siendo polimorfa, es algo que se manifiesta de una u otra forma dentro de un rango de actividades; en cierto sentido, más que nombrar una cierta actividad, la describe. Ponemos atención haciendo algo específico, tal como ver, escuchar, estudiar, pensar o escribir. Lo que hace que éstas o cualesquiera otras actividades sean instancias de poner atención es que, cuando las realizamos, algo se convierte en el centro u objeto de nuestra actividad con miras a lo cual estamos activamente ocupados, ya sea perceptual, intelectual o prácticamente.

Se puede poner atención en lo que es perceptible mediante el uso de la facultad de los sentidos apropiada, y en lo que es inteligible haciéndolo el objeto de nuestro pensamiento; por ello, la noción general de **atención** puede ser especificada en términos de estas particulares actividades perceptuales o intelectuales. Ponemos atención a algo cuando dirigimos a esto la cámara de nuestros sentidos o de nuestro intelecto.

Si la atención no es otra cosa que la direccionalidad del pensamiento o la percepción, cuando se hable de grados en la atención se estará remitiendo a lo que en ella pueda medirse, y no parece que haya en la atención otro aspecto mensurable que no sea el del tiempo en el cual se realiza.

Siempre que prestamos a algo nuestra atención, en ese momento, por mínimo que sea, lo notamos; pero dada la capacidad direccional de nuestra atención, el notar mismo está determinado temporalmente. Así, la diferencia reside en lo que hacemos con la información obtenida al notar; podemos desde olvidarla, hasta mantenerla presente de una manera más o menos constante, según sea la magnitud del tiempo que le dediquemos en términos de atención y si se acepta la definición de White de que "somos conscientes de aquello que mantiene la dirección de nuestra atención", **puede hablarse de grados de conciencia en términos del tiempo que algo mantiene dirigida hacia sí nuestra atención.**

Una persona "caritativa" puede sentir una emoción ambigua cuando la persona que usualmente dependía de ella empieza a descubrir sus capacidades de independencia. Por un lado, puede sentir placer 1) por un interés generoso hacia la persona dependiente, y 2) por considerar que las capacidades de independencia que empieza a mostrar la persona dependiente son resultado de su capacidad de ayuda "compasiva", y esto la hace sentirse poderosa. (Según la concepción nietzscheana de la naturaleza humana, el primer motivo sólo sería la máscara tras la cual se oculta el segundo, y la utilización de semejante máscara no es más que un síntoma de impotencia.)

Por otro lado, si es una persona cuyas características, en términos de Nietzsche, son propias de la debilidad, podría sentir desagrado porque alguien deje de necesitarle, y en función del mayor o menor rechazo que le produzca este tipo de sentimiento posesivo, podrá ser más o menos consciente de él. Esto sucede porque, siendo conscientes de lo que captura y mantiene nuestra atención, una de las reacciones posibles es desviar nuestra atención de lo que nos produce rechazo.

Así pues, cuando la atención cae en una premisa que apunta al conocimiento que nos resulta amenazante (según Nietzsche, por una cuestión de instinto al cual se somete nuestro interés por la verdad), desviamos de ella nuestra atención hacia premisas que conducen a explicaciones o descripciones de nuestra propia realidad, no necesariamente falsas, pero sí parciales. Estas explicaciones o descripciones parciales nos resultan más confortables desde el punto de vista emocional ("el placer como prueba de verdad") y atendiendo a ellas logramos desviar la atención de otras que nos resultan dolorosas.

Pensando en un ejemplo de percepción auditiva. Alguien puede estar intentando lograr un estado de relajación utilizando para ello una música determinada; si justo en ese momento el vecino pone un noticiario de la radio, tiene el recurso de subir el volumen de su música para no oírlo y conseguir el estado de relajación que desea. Esto puede servir como una metáfora para describir lo que, en un caso de autoengaño, hacemos con las diferentes explicaciones y descripciones de las situaciones en las que estemos involucrados; podemos acallar algunas de ellas quitándoles nuestra atención, subiendo el volumen de las que nos resultan confortables y concentrando en éstas toda nuestra atención.

Me parece que la paradoja aparentemente implicada en el autoengaño puede eludirse con mayor facilidad en los casos en los cuales no tiene que concebirse al sujeto de autoengaño como alguien que sostiene creencias falsas ocultándose a sí mismo la verdad que conoce, sino únicamente como alguien que centra su atención en algunas creencias verdaderas "x" para ocultar, desviando de ellas su atención, otras creencias "y" que también son verdaderas, y utiliza las primeras para construir una explicación que es "correcta", pero sólo hasta cierto punto, pues al no prestar atención a las creencias "y", no alcanza a darles la importancia que pudieran tener dentro de su explicación. De este modo, su explicación resulta incompleta, ya que muestra sólo una parte de la verdad, y siendo parcial, oculta la otra parte.¹⁰³

Así pues, en muchos de los casos concretos de autoengaño, más que ocultar alguna verdad poniendo en su lugar alguna mentira, parece haber una desviación de la atención respecto a la evidencia de ciertas verdades, hacia otras verdades con las cuales se construyen explicaciones y descripciones que son falsas en la medida en que son parciales. Se trata nuevamente de una cuestión de grados; entre más parcial es una explicación, más puede estarse adentrando en el territorio de la mentira, y esta gradación es posible precisamente cuando se trata de asuntos en los cuales la frontera entre lo verdadero y lo falso no puede distinguirse con mucha facilidad; en esta medida, **la analogía del concepto de autoengaño con el de engaño propiamente dicho resulta más o menos lejana.**

El tipo de casos de autoengaño en los cuales piensa Nietzsche pueden concebirse de esta manera; por lo menos en algunos de los ejemplos que he presentado a lo largo de este trabajo, especialmente los que se relacionan con la "ayuda codependiente" o "amor al prójimo", las motivaciones que reconocen los agentes para explicar sus actos pueden ser perfectamente

¹⁰³ En su libro sobre La psicología del autoengaño, Daniel Goleman comenta un ejemplo: "En la antigua Unión Soviética [... un] fotógrafo emigrado [...] sacó una foto de los miembros del sindicato de escritores, mientras votaban la aprobación de una resolución. En la toma quedó incluido [...un] hombre de la KGB [...] Cuando la foto fue publicada [...] el hombre de la KGB había sido borrado [...]. La impresión visual que transmitía la imagen era de espontánea unanimidad [...]."

Este tipo de censura es sumamente obvia. Pero es mucho más difícil ver supresiones similares en nuestra propia conciencia. El episodio de la foto truncada es un ejemplo particularmente apto para ilustrar lo que sucede en nuestra mente. Lo que es percibido por nuestra atención se encuentra dentro del marco de la conciencia; lo que recortamos desaparece." (Daniel Goleman, La psicología del autoengaño, p. 27, Ed. Atlántida, Madrid, 1997.)

verdaderas, pero no lo son menos aquellas motivaciones que no quiere reconocer y que oculta detrás de una explicación parcial de su situación y de sus actos.

Sin embargo, si se hace caso de la concepción nietzscheana de la naturaleza humana, los mismos casos tendrían que concebirse de una manera en la cual aumenta el grado de dificultad cuando se intenta explicar su posibilidad lógica. Esto es así porque, según Nietzsche, existe un principio único de toda acción humana, a saber, la voluntad de poder, y por ello, todo lo que no se presente como tal es una máscara, una mentira. Así pues, si se sigue la concepción nietzscheana de la naturaleza humana, los casos de autoengaño presentados caerían bajo una descripción en la cual el sujeto sostiene creencias estrictamente falsas detrás de las cuales oculta creencias verdaderas. Por consiguiente, de la concepción nietzscheana de la naturaleza humana se llega a una concepción del autoengaño cuya analogía con el engaño propiamente dicho es más cercana; se llega a una concepción del autoengaño donde resulta mucho más difícil explicar su posibilidad lógica.

En este sentido, resulta muy iluminador el señalamiento con el cual Gardiner concluye su trabajo: frente a la alternativa entre adoptar o no la postura en la cual se toma el concepto de autoengaño como análogo reflexivo del concepto de "engaño" (entendido como "engaño a otros"), le parece más fructífero no obligarse a considerar la situación como una cuestión de todo o nada, y para el efecto recomienda continuar el análisis tomando en cuenta la especificidad de casos concretos. Y termina diciendo:

Pero las mismas instancias formarán un espectro variado, y las analogías no serán en ningún caso más que parciales. Lo que seleccionemos, lo que encontremos más natural considerar, sin duda será en parte determinado por nuestro particular punto de vista moral o concepción de la naturaleza humana.

(Gardiner, *ibid.*, p. 52)

Intencionalidad en la atención y el autoengaño

Retomando la metáfora del individuo que se quiere relajar y le sube el volumen a su música para no escuchar el noticiero del vecino, podemos imaginar que hace un gesto de incomodidad en cuanto empieza a oír el noticiero y busca una habitación donde no se alcance a oír; al no

encontrarla, prueba la solución de subir el volumen de su tocadiscos. Pero también podemos imaginarlo, tal vez después de que ha vivido esa experiencia muchas veces, que sube el volumen de su tocadiscos ya sin pensarlo, de manera casi mecánica y, en algún sentido, **sin darse cuenta**.

Preguntarse a cuál de los dos casos es más similar lo que hacemos cuando nos autoengañamos, remite a la cuestión de la participación de la intencionalidad en el autoengaño, que, como se verá, vuelve a situar la problemática en el plano de la paradoja. La metáfora que acabo de ofrecer me parecería muy adecuada para remitir a cierto aspecto del autoengaño; pero, al mismo tiempo, no responde a una característica fundamental del fenómeno. El hombre que evita escuchar el noticiario del vecino, cuando sube el volumen de su música, independientemente de que lo haga de una manera más o menos mecánica, es consecuente con su intención explícita de relajarse. En cambio, el sujeto que se autoengaña, cuando desvía su atención de ciertas premisas relevantes concentrándola de manera exclusiva en otras, si en su intención está algún compromiso con la verdad, no está siendo consecuente.

La cuestión se sigue situando en el marco de la paradoja: ¿cómo se le puede pedir a alguien que dirija su atención justo hacia donde **no se da cuenta** que tiende a desviarla?, ¿cómo puede pedírsele si la única referencia que se le da sobre el particular es ésta?... ¿Cómo puede pedírsele a alguien que no se autoengañe y esperar algo si no se le hace ver de alguna manera en qué es en lo que se está autoengañando?...

Según White, se puede decidir, proponerse, prometer o rehusarse a poner atención; es algo por lo cual podemos culpar a alguien cuando no lo hace. Normalmente, nosotros 'damos' o 'ponemos' atención, o incluso 'dirigimos' o 'volvemos' nuestra atención, a algo. En la cotidianidad 'prestamos a alguien' nuestra atención; cuando estamos determinados a hacerlo, de alguna manera decidimos poner atención a algo y entonces 'enfocamos' o 'pegamos' nuestra atención a ello. Involuntaria o impremeditadamente, la atención es 'atraída', 'atrapada', 'detenida', cuando fascinados o asombrados, 'no podemos quitar nuestra atención del objeto'.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Cfr. White, *ibid.*, p.64.

Existe la posibilidad de dirigir nuestra atención tanto de manera intencional como de manera no intencional. Muchas veces tenemos accidentes ocasionados por falta de atención, estos eventos, en la medida en que son producto de una distracción accidental, no son intencionales y de hecho frecuentemente atentan contra nosotros mismos y nuestros deseos. Los accidentes producto de la distracción, hasta cierto punto, podrían ser considerados fenómenos inevitables **por definición**.
¿Puede hablarse de una dirección intencional de la atención dentro del fenómeno de autoengaño?...

Con el manejo de la temporalidad propuesto por Penelhum, y utilizando conceptos-actividad como el de 'atención' o 'conciencia', se salva un aspecto de la paradoja que sugiere el concepto de autoengaño, a saber, el que tiene que ver con la presencia simultánea de creencias contradictorias en un mismo individuo.

Sin embargo, retomando la analogía con el engaño propiamente dicho, Gardiner señala como elemento problemático precisamente el de la intencionalidad que es esencial al concepto de engaño. Cuando dicho concepto es considerado en su uso reflexivo, cuando se habla de autoengaño, este mismo elemento, la intencionalidad, parece generar el tipo de paradoja que quisiera eludirse.

Ahora se trata de explicar, como elemento intencional, la atención preferente que el sujeto de autoengaño dirige hacia aquellas creencias a partir de las cuales construye explicaciones, que dada su parcialidad, sirven para ocultar al menos parte de la verdad.

"«Fe» significa *no-querer-saber* lo que es verdadero."

(Nietzsche, A., p. 90)

Ya no habría una subsistencia simultánea de creencias contradictorias, pero sí una insistencia **intencional** en explicaciones parciales y una resistencia a tomar el camino que conduciría a construir explicaciones más completas que, por lo mismo, serían más fieles a la realidad. Se trataría de explicar, como acción intencional, la desviación de la atención de creencias que llevan a conclusiones desagradables para el sujeto dentro de un proceso de autoengaño.

Retomando la forma en la cual plantea la cuestión Gardiner respecto al concepto en general, ahora la pregunta específica sería, ¿cómo es lógicamente posible la intencional predominancia de

las explicaciones parciales sobre las verdaderas, en aquella especie de discusión (argumentación) que se da en el pensamiento de un solo individuo, cuando éste se encuentra involucrado en un proceso de autoengaño?... El acento de la pregunta se encuentra en el carácter intencional de la predominancia en cuestión.

Para hablar de una predominancia intencional de las creencias parciales sobre las completas, se supone un reconocimiento, por parte del sujeto, del carácter parcial y del carácter completo de esas explicaciones respectivas en cuestión de una tal intencionalidad. El carácter paradójico, al menos aparente, del concepto de autoengaño surge ahora en la medida en que se considera que alude a la acción intencional de ser favorable a los argumentos que apoyan las explicaciones parciales en el transcurrir del pensamiento, puesto que "reconocer la parcialidad de una explicación" es equivalente a "reconocer su falta de adecuación con la realidad", y "reconocer su completud" equivale a "reconocer su adecuación con la realidad".

Ahora bien, se podría describir el fenómeno de autoengaño de un modo en el que se favorezcan las explicaciones parciales, no por el hecho de ser parciales, sino precisamente por ser cómodas o agradables. Así las cosas, ya no resultaría relevante el reconocimiento de la adecuación de las mismas con la realidad, ni tendría por qué parecer paradójico hablar del autoengaño como acción intencional. No sería contradictorio hablar de autoengaño como acción intencional si la predominancia intencional de las explicaciones parciales sobre las completas no se relaciona con su mayor o menor adecuación con la realidad, sino con su contenido, que puede ser más o menos favorable con relación a las motivaciones y deseos del sujeto.

No habría nada paradójico en el hecho de buscar y dirigir intencionalmente nuestra atención, preferentemente hacia los argumentos en contra de las explicaciones que nos causan más disgusto. Ni sería extraño que la mayor parte del tiempo nuestro pensamiento estuviera empleado en ello (lo cual a veces traería como resultado el autoengaño, pero no siempre, pues la realidad no es perpetuamente hostil a nuestras aspiraciones).

En fin, el enfoque intencional del lente de nuestra atención hacia las explicaciones agradables y el desvío intencional de las desagradables, independientemente de su valor de verdad, no resultaría paradójico, pero sólo si se establece una condición: **que la corrección o**

incorrección de sus explicaciones le fuera indiferente al individuo en cuestión; pero por alguna razón no buscamos la satisfacción de nuestras aspiraciones en una feria de realidad virtual, y me parece que esa razón no se encuentra en la inexistencia de una feria semejante.

El problema de la intencionalidad en el autoengaño se encuentra lejos de ser una cuestión trivial. Para finalizar su artículo y todavía con el afán de eludir las paradojas a las cuales parece conducir el intento de conceptualización del fenómeno de autoengaño, Gardiner señala la posibilidad de conceptualizarlo simple y sencillamente como "error motivado" sin necesidad de referirse a un "estado conflictivo de creencia". Sin embargo, le parece una salida demasiado rápida e incluso apunta una primera objeción: ¿cómo podría distinguirse el autoengaño de lo que suele llamarse "wishful-thinking"?...

Pears dedica a esta cuestión un capítulo de su libro Questions in the philosophy of Mind, "The paradoxes of self-deception"; en él enfoca el carácter paradójico del concepto de autoengaño refiriéndolo precisamente a la cuestión de la participación que dentro del mismo pueda tener la intencionalidad. Según Pears, los diferentes casos de autoengaño forman un espectro. En uno de los extremos de dicho espectro se encuentran los casos de autoengaño equiparables a lo que se conoce con el nombre de "wishful-thinking"; y en el otro extremo se encuentran los casos de autoengaño donde su analogía con el engaño propiamente dicho es muy cercana, lo que es más, se trata de casos de autoengaño equiparables con un plan de engaño premeditado, con una "campana de engaño cuidadosamente planeada".¹⁰⁵

Así, los casos de autoengaño se ubican en este espectro según sea la medida en la cual puedan ser equiparables a casos de engaño propiamente dicho o, más aún, de engaño planificado. Ahora bien, lo que determina esta medida es precisamente el grado de participación que pueda adjudicarse a la intencionalidad en cada uno de los casos, donde, a mayor grado de participación de la intencionalidad, mayor dificultad para eludir la paradoja en la explicación de la posibilidad lógica del caso en cuestión.

¹⁰⁵ Pears, *ibid.*, p. 93.

En este punto también vale la pena retomar la conclusión de Gardiner en el sentido de que, frente a la alternativa entre adoptar o no la postura en la cual se toma el concepto de autoengaño como análogo reflexivo del concepto de "engaño", entendido como "engaño a otros", resulta más iluminador considerar que lo que se tiene enfrente es un espectro de analogías más o menos parciales en el cual se ubican los distintos casos concretos de acuerdo con su especificidad. Y también es importante recordar que la selección y descripción que se haga de estos casos concretos dependerá de una determinada concepción de la naturaleza humana.

Evaluación moral del autoengaño

Como advertí al comienzo del capítulo IV de este trabajo, dedicado a la problemática del carácter paradójico del concepto de autoengaño, no es éste el lugar para ofrecer un análisis tan profundo y detenido como el que amerita dicho concepto. El objeto de presentar este acercamiento a su análisis fue evaluar el pensamiento nietzscheano desde una perspectiva más concreta. Escogí el fenómeno de autoengaño, no sólo por la función primordial que desempeña en la crítica nietzscheana a la moralidad, sino porque el concepto en sí ya ofrece un grado de concreción mucho mayor, al menos que el de los conceptos nietzscheanos de 'naturaleza débil' y 'naturaleza fuerte'. Me parece que, a pesar de la complejidad que presenta el concepto de autoengaño, cualquiera entiende mejor a qué se refiere alguien cuando describe a una persona en términos de su constante propensión al autoengaño en tales y tales asuntos, que si la describe en términos de la deformación de su voluntad de poder o de la disgregación de sus instintos. Así, el fin por el cual me acerqué al análisis del concepto de autoengaño fue determinar el carácter de la crítica nietzscheana tratando de limitar el campo de la cuestión.

Parece irónico que uno de los antecesores de Nietzsche en el interés por el autoengaño haya sido precisamente un obispo, aunque probablemente, de haberse enterado, a Nietzsche no le hubiera sorprendido tanto; después de todo, pensaría, ¿a quién no le va a interesar el fenómeno teniéndolo tan cerca?...

lo que desde hace dos milenios se llama un cristiano, es meramente un auto-malentendido psicológico [...] en él han dominado [...]

meramente los instintos — ¡y *qué instintos* ! — [...] la «fe» ha sido únicamente [...] una *cortina* tras la cual los instintos jugaban su juego, una inteligente *ceguera* acerca del dominio de *ciertos* instintos [...] nosotros hemos reconocido en el odio instintivo a toda realidad el elemento impulsor, el único elemento impulsor existente en la raíz del cristianismo.

(Nietzsche, A., p. 69)

Según comenta Gardiner, Butler aborda el tema del autoengaño en un contexto moral que caracteriza por la presencia de un conflicto entre las "fuerzas egoístas" y el "escrúpulo consciente". Para Butler, el autoengaño es una especie de "hipocresía interna", fuente de una falta de autoconocimiento personal a partir de la cual nos vemos a nosotros mismos como si se tratara de perfectos desconocidos, "gracias" a la cual nos juzgamos, a nuestro favor, de un modo sorprendentemente parcial y distorsionado, como si no nos conociéramos a nosotros mismos mejor que a nadie, o, mejor dicho, gracias a la cual nos desconocemos a nosotros mismos más que a nadie. En este último punto Nietzsche estaría de acuerdo.

Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos [...] «cada uno es para sí mismo el más lejano», -en lo que a nosotros se refiere no somos «los que conocemos» [...]

(Nietzsche, G.M., p. 18)

Ahora bien, curiosamente, para ambos autores la moralidad cumple una función en la ocurrencia del fenómeno de autoengaño, pero por caminos muy distintos. Según lo refiere Gardiner, los casos en los cuales se interesó el obispo eran aquellos en los que las personas recurrían al autoengaño para no asumir su «responsabilidad pecadora». Para Nietzsche, en contraste, precisamente creer en una "responsabilidad pecadora", tal como se advirtió al principio de este trabajo, es el resultado de un proceso de autoengaño.

Butler habla de autoengaño en relación con aquellas ocasiones en las cuales uno "cierra los ojos de su mente como quien cierra los ojos de su cuerpo ante una escena desagradable", por cierto, una escena cuya repulsividad obedece al hecho de que el papel protagónico es desempeñado por nosotros mismos, y el personaje en cuestión es caracterizable como *culpable pecador*.

Con respecto a "cerrar los ojos" y pensando en los colegas del Obispo y en la moralidad, Nietzsche dirá lo siguiente:

Quien tiene en su cuerpo sangre de teólogo, adopta de antemano, frente a todas las cosas, una actitud torcida y deshonesta. El *pathos* que a partir de ella se desarrolla se llama a sí mismo *fe*: cerrar los ojos, de una vez por todas, frente a sí mismo para no sufrir del aspecto de una falsedad incurable. De esa óptica defectuosa con respecto a todas las cosas hace la gente en su interior una moral [...] y establece una conexión entre la *buena* conciencia y el ver las cosas de manera *falsa*.

(Nietzsche, A., p. 33)

Siguiendo con Butler, el autoengaño puede darse en la deliberación previa a la acción, durante su realización o en su valoración retrospectiva. Por otra parte, ocurre más frecuentemente **cuando la frontera entre lo correcto y lo incorrecto, moralmente hablando, es difusa**. El que la frontera entre lo correcto y lo incorrecto sea difusa, sin ser la causa originaria del autoengaño, sí es una situación propicia para el mismo, un campo epistemológico propicio para su fructificación.

La conclusión de Butler relacionada con la evaluación moral merecida por semejante falta de honestidad autojustificatoria, señala un aumento y no una atenuación de la culpa; así, ésta resulta ser mayor en un modo de proceder moralmente condenable si en el mismo participa el autoengaño.

La expresión "hipocresía interna", empleada por Butler para describir el fenómeno de autoengaño, cuadra muy bien con las instancias aludidas por la crítica herética. Tomando en cuenta a la hipocresía como una modalidad de engaño, en la cual aquella verdad que pretende ocultarse es la de los propios sentimientos o motivaciones, al hablar de "hipocresía interna" el obispo remite a esta modalidad específica de engaño, pero dirigida hacia uno mismo. Por su parte, aquellos casos de autoengaño que según Nietzsche son inherentes a la moralidad (la máscara que oculta las motivaciones propias de la impotencia) pueden muy bien ser descritos con la expresión de "hipocresía interna".

Pero el que las instancias de autoengaño referidas tanto por Nietzsche como por Butler sean del mismo tipo, no implica que el carácter de su crítica a las mismas sea también de la misma especie; el carácter de la crítica hecha por el obispo al fenómeno de autoengaño es declaradamente

moral, pero la situación aparentemente es muy distinta en el pensamiento de Nietzsche. Como se ha estado observando, resulta particularmente atractivo ver si en él también pudiera hablarse, o no, de una crítica moral, porque su crítica pretende ser justa y precisamente una crítica a la moralidad. Al respecto, resulta llamativo el pasaje donde Nietzsche hace referencia a lo que pudiera llamarse "honestidad intelectual", como si se tratara de una cuestión moral.

[En] los procesos [...] más comunes de todo «saber y conocer» [...] lo primero que se ha desarrollado son las hipótesis precipitadas, las fabulaciones, la buena y estúpida voluntad de «creer», la falta de desconfianza y de paciencia [...] *dominan* afectos tales como temor, amor, odio, incluidos los afectos pasivos de la pereza [...] nos resulta mucho más fácil fantasear una aproximación [...] resulta difícil forzarnos a *no* contemplar cualquier proceso como inventores [...] estamos *habituados a mentir* [...] — nuestros sentidos aprenden muy tarde [...] a ser órganos de conocimiento sutiles, cautelosos [...] esto último exige más fuerza, más «moralidad»

(Nietzsche, M.A.B.M., p. 122)

Pero el hecho de que Nietzsche se refiera en este pasaje a la "falta de cautela y honestidad en el conocer" como una cuestión moral, a pesar de no ser un pasaje precisamente atípico, no basta para adjudicar un carácter moral a su crítica.

Viene a cuento la problemática señalada por Platts con respecto a la dificultad para identificar el blanco de la crítica nietzscheana, pues si éste fuera la moralidad en sí, la cuestión de si la crítica es o no una crítica moral parece quedar fuera de lugar. Como se vio, el blanco de la crítica elaborada por Nietzsche es la moralidad en sí cuando considera que ninguna adjudicación de responsabilidad es legítima, que el concepto mismo de responsabilidad no tiene ningún sentido. La crítica nietzscheana es entonces una crítica a la moralidad en sí, porque, tal como lo señala Platts, el concepto de responsabilidad es esencial a la moralidad en sí. En cambio, otros conceptos criticados por Nietzsche, como el de Dios, el de humildad y, sobre todo, el de la libertad de la voluntad, no son esenciales a toda moralidad y, por lo tanto, no lo son a la moralidad en sí.

Cuando Nietzsche critica la moralidad en sí, la participación del autoengaño dentro de la misma consiste precisamente en que gracias a él se cree que es legítima la adjudicación de

responsabilidad, que el concepto de responsabilidad tiene algún sentido, cuando, **en realidad**, todo es producto de una fatalidad predeterminada donde el acto de responsabilizar sólo responde a las motivaciones de una voluntad débil que necesita desahogar su resentimiento vengándose de alguna manera y quiere responsabilizar a alguien para poder castigar. Como se recordará, además Nietzsche pretende fundamentar su crítica al concepto de responsabilidad —y por lo tanto, a la moralidad en sí— en un prejuicio, el prejuicio pesimista.

Ahora bien, cuando Nietzsche critica a la moralidad acusándola del tipo de autoengaño que supone el prejuicio pesimista, por un lado, su blanco es la moralidad en sí, y por otro, desde la perspectiva de Strawson y Platts, es una crítica sumamente cuestionable. En cualquier caso, en la medida en que la crítica nietzscheana a la moralidad y al autoengaño que en ella participa, sea una crítica a la moralidad en sí que niega todo sentido al concepto de responsabilidad, no puede adjudicársele un carácter moral. **Así pues, si el concepto de responsabilidad es esencial a la moralidad, no podría hacerse una crítica moral al autoengaño si no hubiera alguna manera de involucrar a la responsabilidad en el fenómeno.**

Además de los cuestionamientos que hace Platts a la crítica nietzscheana en el momento en que coloca como blanco a la moralidad en sí, es de consideración otro detalle: cuando Nietzsche pretende evitar todo tipo de valoración moral evadiendo cualquier pronunciamiento en el sentido de cómo "**debería**" ser el hombre tratando con ello de ser consecuente con, su concepción del ser humano, en la cual el hombre es tan sólo "un fragmento de *fatum*" entre otros; en fin, cuando tratando de ser consecuente con su concepción determinista del hombre, y con su prejuicio pesimista, vislumbra como absurdo todo intento por determinar cómo debe ser el hombre, surge cierta tensión en su pensamiento:

Por un lado, en algunos pasajes en los cuales Nietzsche explícitamente se pretende inmoralista, parece valorar la existencia de la debilidad misma y su expresión sintomática en las morales contranaturales, en la medida en la cual la misma es necesaria para el desarrollo de una existencia superior. Pero por otra parte, critica a la moralidad contranatural como un elemento dañino para la humanidad, y en ese momento, da la impresión de que Nietzsche cree que las cosas podrían y deberían ser de otro modo y que la moralidad es responsable de que ello no sea así.

Ahora bien, la crítica nietzscheana no siempre se presenta a sí misma como una crítica a la moralidad en sí; a veces se muestra como una crítica hacia algunas moralidades: las morales contranaturales, cuando ello es así, en principio, nada impediría que la crítica nietzscheana a la moralidad, y específicamente al autoengaño que en ella participa, fuera una crítica de carácter moral donde pudiera incluirse la participación de la responsabilidad.

La que hace Nietzsche no es una crítica a la moralidad en sí cuando responsabiliza a las morales contranaturales de haber producido un gran daño a la humanidad; la pregunta acerca de si puede adjudicarse a su crítica en esos momentos un carácter moral, puede relacionarse con la pregunta acerca de cuál es el carácter del daño a la humanidad que según Nietzsche ejercen las morales contranaturales. Tratando de resolver esta cuestión a través de la lectura de sus escritos, se encuentra que Nietzsche habla de una manera muy abstracta. Establece una identificación entre el desarrollo de la voluntad de poder (según él entorpecido por las morales contranaturales) con la vida. Apparentemente, esta identificación es su punto de partida; considera que las morales contranaturales son contrarias a la vida y que por ello resultan condenables.

Además de esta identificación, un tanto gratuita, del desarrollo de la voluntad de poder con la vida misma, su manera abstracta de referir la cuestión no deja muy claro qué es lo que se pudiera valorar en este desarrollo de la voluntad de poder. Como se dijo, una característica fundamental, tal vez la más sobresaliente, de las naturalezas fuertes es la autenticidad, así como el autoengaño lo es de las naturalezas débiles. El autoengaño sintomático de la debilidad se expresa paradigmáticamente en manifestaciones tales como la terapéutica sacerdotal del sufrimiento y la ayuda codependiente de "amor al prójimo".

Ahora bien, el centro de la crítica nietzscheana a la terapéutica analgésica cristiana, no se encuentra en el hecho de que no mitigue el sufrimiento (aunque también lo dice), sino en que dicha terapéutica es incapaz de eliminar la causa más profunda del mismo, pero simula poder hacerlo instrumentalizando diversas estrategias donde el autoengaño resulta imprescindible. Lo mismo ocurre con el fenómeno del "amor codependiente al prójimo", no es el hecho de que dicha actitud no logre eliminar realmente el sufrimiento lo que más preocupa a Nietzsche; el centro de su crítica parece estar en otro sitio.

De hecho, según su concepción:

La debilidad moderna, su decadencia reside 'en el odio mortal contra el sufrimiento en cuanto tal, en la incapacidad casi femenina para poder presenciarlo como espectador, para poder *dejar* que se sufra.'

(Nietzsche, M.A.B.M. citado por Giorgio Colli en Introducción a Nietzsche, p. 86)

Así pues, no parece ser hacia la eliminación del sufrimiento hacia donde se dirige la búsqueda que impulsa la crítica de Nietzsche, menos aun si es a costa de la autenticidad; detrás de su desprecio al autoengaño como medio analgésico, parece haber una valoración positiva de la autenticidad. ¿En qué podría consistir la autenticidad (o "la conciencia") que le es tan cara a Nietzsche y cuál es el criterio de su valoración?... Es una cuestión que permanece abierta.

Ya al margen de la inspiración nietzscheana, puede preguntarse por el tipo de valoración que podría corresponder a la autenticidad y a su correlato negativo, el autoengaño. Podría preguntarse, por ejemplo, si siempre puede criticarse el autoengaño desde un punto de vista moral. Gardiner señala la posibilidad del autoengaño como fenómeno de irrelevancia moral. Es el caso, por ejemplo, cuando nos autoengañamos con respecto a expectativas y habilidades personales; en ello no se implica necesariamente la existencia de algo moralmente relevante que uno quisiera ocultar o esté renuente a aceptar.

no es nada claro que los principales o más frecuentes objetos de autoengaño sean aquellas cosas tales como los propios rasgos de carácter, motivaciones e intenciones [de relevancia moral]. Percepciones erradas con respecto al estado de cosas del mundo al cual nos enfrentamos son candidatos igualmente plausibles, y muy comunes.

(Gardiner, *ibid.*, p. 37)

Gardiner puntualiza: esta "ceguera" es autoinducida no sólo ante aquellos reflejos de nosotros mismos donde se ve con nitidez que no somos precisamente "la mejor de las personas", hablando en un sentido moral, sino también en otros sentidos de irrelevancia moral, así como ante el reflejo ya no de nosotros mismos, sino de aspectos de la realidad en general que nos producen temor o desagrado en cualquiera de sus formas. Se trata de realidades tales como la posibilidad siempre

presente de nuestra muerte o la de nuestros seres queridos. Al respecto, señala J. Golver en su libro The Philosophy and Psychology of Personal Identity:

El autoengaño es muy frecuente. Nos decimos a nosotros mismos que somos buenos atletas, explicando nuestro fracaso en los campeonatos aludiendo a nuestra falta de preparación o al estado de la pista. Nosotros somos muy inteligentes y el test del IQ que nos subvaluó tiene defectos obvios. Tenemos una oportunidad razonable para ganar la lotería, pero es muy poco probable que nos encontremos entre la gente que es asesinada en las calles[...]

(J. Golver, *ibid.*, p. 28)

Sin embargo, hay otros casos de autoengaño con implicaciones de relevancia moral; el tipo de casos a los cuales se refiere Nietzsche muchas veces parecen ser buenos ejemplos de ello, y la indignación nietzscheana muchas veces puede percibirse como una indignación moral. Pensando en algún caso que pudiera remitir a implicaciones morales, en el caso de ayuda codependiente, cuando la persona dependiente empieza a descubrir sus capacidades de independencia, como se refirió anteriormente, la persona codependiente, si lo es, tendrá sentimientos ambiguos, en el mejor de los casos, o francamente hostiles contra la incipiente independencia de la persona que hasta el momento había dependido de ella.

Hay el peligro de que el displacer sentido por la persona codependiente, cuando la otra persona empieza a dejar de depender de ella, sea demasiado grande, y por otra parte (y según Nietzsche, por lo mismo), la definición de sí misma relacionada con la ayuda que ha prestado a la persona dependiente, esté demasiado inflada en términos de "bondad", "caridad", "amor" y similares. A una persona así le resultaría inaceptable, dentro de la definición de sí misma, la existencia de sentimientos posesivos que le hicieran aborrecer la saludable independencia de la persona a quien ha estado ayudando, tal vez por demasiado tiempo, bajo la definición de "amor desinteresado"; su necesidad codependiente, su necesidad de que alguien la necesite imperiosamente (dentro de una relación asimétrica donde ella detenta el poder) puede ser demasiado grande como para que no se traduzca en actitudes tendientes a impedir que la persona que empieza a independizarse lo logre del todo.

Puede seguir "ayudando" a la persona de una manera que no propicie su independencia, sino que, por el contrario, la obstaculice, y puede hacerlo "por su bien". De este modo, y **sin darse cuenta**, estaría **dañando** a la persona que pretende ayudar. Lo determinante podría ser el mensaje encubierto transmitido a través de la modalidad de la ayuda y sus repercusiones en la autoestima de quien lo recibe, al ayudar a una persona se le puede transmitir una inquietud desconfiada que le puede hacer que se sienta más débil aún de lo que pueda ser en realidad; se le pueden transmitir mensajes contradictorios y paralizantes a los cuales es muy susceptible una persona dependiente; se le puede hacer sentir culpable; se le puede humillar; se le puede escatimar un claro y franco reconocimiento y, con ello, negarle la ayuda que verdaderamente necesita para desarrollar su incipiente independencia.

Este caso ejemplifica, al igual que los desarrollados anteriormente, el tipo de instancias de autoengaño que refiere Nietzsche en su crítica a la moralidad; pero, a diferencia de los otros ejemplos que di a lo largo de mi trabajo, en éste se muestra explícitamente cómo el autoengaño puede implicar daño a otros, y tal vez por ello sea un caso en el cual la relevancia moral que pudiera tener se percibe de manera más inmediata.

A primera vista, no parece haber nada que pudiera considerarse inmoral en el autoengaño considerado en sí mismo, **a menos que implique daño a otros**. La cuestión es que, muy probablemente, aunque no necesariamente de una manera directa y fácil de percibir, este tipo de casos, donde el autoengaño acaba implicando daño a los demás, se encuentra muy lejos de ser excepcional.

Por otra parte, dado que el concepto de responsabilidad es esencial a la moralidad, para hablar de las posibilidades de valorar el autoengaño desde un punto de vista moral, tiene que considerarse la cuestión de la participación de la responsabilidad en el fenómeno; **¿en qué medida puede responsabilizarse a alguien de su propio autoengaño?...**

Se habló brevemente de la problemática que implica considerar la participación de la intencionalidad en el autoengaño; así pues, en la medida en la cual la intencionalidad sea un factor que influya en la posibilidad de adjudicar responsabilidad y realizar una evaluación moral, es una

problemática ante la cual habría de tomarse una postura para considerar la posibilidad de evaluación moral del autoengaño.

Si la intencionalidad en una acción fuera un elemento esencial para la adjudicación de responsabilidad moral, y como la direccionalidad en la atención es el factor activo en el proceso de autoengaño, la última pregunta planteada depende, al menos en alguna medida, de la posibilidad de hablar, dentro del tema del autoengaño, de la direccionalidad de la atención en términos de acción intencional. Si se descubre que la falta de atención en el autoengaño, a pesar de responder a ciertas motivaciones, no es intencional, ¿cómo podría adjudicarse responsabilidad en la misma?... ¿Cómo podrían explicarse, en caso de haberlas, las reacciones de indignación frente al autoengaño?...

Muchas veces la intención de salir del autoengaño no consigue sino volver más sofisticada su maquinaria; a veces creemos que nos estamos autoengañando, y el autoengaño real consiste en creerlo. Precisamente por la naturaleza del fenómeno, no es tan fácil localizar certeramente la posibilidad de nuestro propio autoengaño. En muchos aspectos de nuestras vidas y una vez enterados, aunque hubiera estrategias para disminuir el riesgo, el alcance que puedan tener estas estrategias, su efectividad, es un tema en el cual me parece no hay mucho campo para el optimismo, pues además de estar pisando un terreno en el cual (en contra de la concepción nietzscheana de la naturaleza humana) es difícil hablar de una realidad objetiva unidimensional; se trata de un campo de batalla donde tenemos que enfrentarnos, como principales enemigos de dicho afán, a nosotros mismos, a muchas de nuestras más tercas y contradictorias motivaciones. Todo esto parece estar relacionado con la capacidad que, como seres humanos, tenemos de "conocernos a nosotros mismos" y desde Heráclito, a pesar del oráculo de Delfos, hemos sido avisados de las abismales profundidades de los resquicios infinitos del alma humana.

CONCLUSIONES

Alcance de la crítica nietzscheana a la moralidad

Después de un largo recorrido por los laberintos del pensamiento nietzscheano, no queda más remedio que aceptar la imposibilidad, advertida por Platts, de marcar con total nitidez cuál es el blanco de su crítica; a veces parece ser la moralidad en sí, y a veces tan sólo algunas moralidades. En muchos momentos resulta clara la pretensión de criticar sólo a ciertas moralidades, aquellas que responden a las motivaciones de la debilidad y que, equivocadamente, se han identificado con la moralidad en sí. Además, explícitamente, aunque de manera abstracta, Nietzsche sostiene la posibilidad de otro tipo de moralidad opuesta a estas moralidades que critica y que califica de morales contranaturales; se trata de una moralidad que responda a las necesidades del pleno desarrollo de la voluntad de poder. Así, podría negarse que el blanco de la crítica nietzscheana fuera la moralidad en sí por el hecho de que, dentro de su crítica, Nietzsche intenta contraponer a las morales de la debilidad otra "moral". Sin embargo, en la medida en que esta nueva "moral" tuviera alguna o varias características contrarias a las de la moralidad en sí, de tal modo que no pudiera ser considerada correctamente como una moralidad, este razonamiento dejaría de funcionar.

Como señala Platts, la posibilidad de atribuir responsabilidad a los agentes es una nota esencial de la moral en sí, en el sentido de que no puede concebirse ninguna moral particular sin esa posibilidad. Cuando Nietzsche, además de censurar la adjudicación de responsabilidad dentro de las moralidades que él asocia a la debilidad, pretende excluirla de la "moral" que postula, independientemente de cuál sea su pretensión, está colocando como blanco de su crítica a la moralidad en sí, y si, como sostiene Platts, toda moral, para serlo, ha de incluir dentro de sus elementos la adjudicación de responsabilidad, la supuesta "moral" de la fortaleza no puede merecer dicho apelativo.

Mostré que existe una tensión importante en el pensamiento nietzscheano:

Por un lado, Nietzsche sostiene un determinismo dentro del cual todas las cosas son como son, porque no pueden ser de otro modo y responden a las necesidades "predeterminadas" e

irrevocables del desarrollo de la voluntad de poder; y en el todo que "es como es porque no puede ser de otro modo", se incluye la decadencia que se expresa de manera sintomática en la moral contranatural. Nietzsche no ofrece una aclaración del significado que pudiera tener el determinismo, pero lo toma como supuesto, y a partir de él considera como resultado del autoengaño: creer que el concepto de 'responsabilidad' tenga algún sentido.

Por otro lado, Nietzsche considera que los juicios pueden clasificarse de acuerdo con el tipo de vida para cuyo desarrollo son favorables, y según él, los juicios de la moralidad son propicios para la conservación de la vida decadente a la vez que obstaculizan el pleno desarrollo de la vida ascendente. A partir de esta idea, Nietzsche **responsabiliza** explícitamente a la moralidad de haber ocasionado "un daño terrible a la humanidad".

Esto es, por un lado Nietzsche sostiene un determinismo, y a partir de él, por lo que llamé el **prejuicio pesimista**, niega legitimidad a todo intento de responsabilización; pero por otro lado al responsabilizar a la moralidad de la corrupción de la humanidad, no está siendo consecuente con su propio prejuicio.

En cualquier caso, más allá de las contradicciones existentes dentro del pensamiento nietzscheano y siguiendo los señalamientos de Platts, para que la crítica nietzscheana pudiera tocar a la moralidad en sí, tendrían que cumplirse dos condiciones: (1) que la teoría determinista tuviera algún significado, y (2) que demostrar y difundir la verdad del determinismo tuviera como consecuencia un colapso definitivo de la institución de la moralidad, expresado en la interrupción en la vida cotidiana del uso de conceptos esenciales a la moralidad, como el de 'responsabilidad'. Nietzsche da por supuestas estas dos condiciones, y en esto consiste su **prejuicio pesimista**.

Platts, dentro de su análisis a la crítica nietzscheana, señala la posibilidad de que ninguna de estas condiciones se cumplan, de modo que si **dicha posibilidad es real y Nietzsche parte del determinismo como supuesto fundamental para criticar a la moralidad en sí**, entonces su intento está condenado al fracaso.

Psicología y epistemología

Nietzsche da una explicación psicológica de la moralidad cuando la concibe como un sistema de creencias originado en las motivaciones propias de la impotencia, el cual hace posible mantener un cierto equilibrio emocional a quien sufre de una naturaleza fisiológicamente débil. Por otra parte, hace una crítica epistemológica cuando señala la insuficiencia de las razones para sostener aquellas creencias que, según él, son supuestas por la moralidad. Estos dos aspectos de su crítica están relacionados: primero, en tanto que sus reservas epistemológicas ponen de manifiesto la necesidad de buscar los motivos por los que se aceptan dichas creencias, y segundo, en tanto que su análisis psicológico escudriñador de los motivos de la moralidad ofrece muy buenas razones para alimentar una alta suspicacia epistemológica en relación con sus fundamentos racionales. Ahora bien, aunque las motivaciones que llevan a la aceptación de una creencia pueden ser indicativas de interferencias en su proceso deliberativo originario, su presencia no implica necesariamente la falsedad de su resultado y Nietzsche no sostiene lo contrario, aunque considera que la presencia de tales motivaciones constituye una muy buena razón para tener una enorme cautela epistemológica que en él se traduce en un escepticismo radical.

En el pensamiento de Nietzsche se encuentra una predominancia del análisis psicológico sobre el epistemológico: por un lado, da una explicación muy amplia de los motivos psicológicos por los cuales se aceptan **las falsas creencias supuestas, según él, por la moralidad**; pero por el otro, no ofrece un análisis epistemológico suficientemente elaborado que demuestre la falsedad de las creencias en cuestión, y tampoco demuestra que estas creencias efectivamente sean supuestos imprescindibles de la moralidad.

En lo que toca al análisis psicológico que Nietzsche ofrece, destaca un elemento que lo hace vulnerable a fuertes cuestionamientos. El supuesto a partir del cual Nietzsche desarrolla su análisis psicológico de la moralidad, consiste en considerar a la voluntad de poder como el **principio único** fundamental de la naturaleza humana y todas sus manifestaciones. En la medida en que Nietzsche considera que el origen de la moralidad se encuentra exclusivamente en determinadas necesidades emocionales o motivaciones propias de la debilidad, su pensamiento está expuesto al cuestionamiento enunciado por Strawson, en el sentido de que resultan inútiles los intentos por encontrar las raíces de la moralidad en una fuente unitaria.

Además, a pesar de la agudeza de sus percepciones psicológicas, tal como lo señala Fink, detrás de su postura se encuentra una generalización injustificada: la moralidad podría muy bien a veces ocultar necesidades de dominio, pero no siempre, o al menos **no necesariamente**. Ahora bien, desde mi punto de vista, la imposibilidad de distinguir en todo momento unos casos de los otros es lo que abre la puerta al autoengaño.

Carácter de la crítica nietzscheana

Como se recordará, para Nietzsche, al menos en la última etapa de su pensamiento, el **valor** de los juicios, independientemente de su valor de verdad, está determinado por el tipo de vida a cuya conservación o desarrollo sean propicios. **¿De qué tipo de valor está hablando?... Ésta es una pregunta que remite directamente al carácter de su crítica y a la relación que éste pudiera tener con la moralidad.** Su crítica a la moralidad se apoya en el hecho de que, según él, los juicios de la misma son favorables a la conservación de la vida decadente y son dañinos para el desarrollo de la vida ascendente. Así pues, la identificación del carácter de la crítica que Nietzsche hace a la moralidad depende de la identificación del **criterio que le lleva a valorar un tipo de vida por encima del otro.**

Una de las dificultades presentes en este afán está en el hecho de que no siempre resulta claro lo que pudiera considerarse una expresión concreta ni de la vida ascendente, ni de la vida descendente. La valoración nietzscheana se dirige preferentemente hacia las motivaciones del sujeto que realiza los actos¹⁰⁶ y no hacia el acto mismo, y el tipo de motivaciones que explican las actitudes de un individuo lo definen como un individuo débil, representante de la vida descendente, o como un individuo fuerte, representante de la vida ascendente.

Así, un camino para intentar determinar si puede adjudicarse o no un carácter moral a la crítica nietzscheana, puede iniciar preguntando por **las características que distinguen a la debilidad de la fortaleza**, para llegar a **evaluar si tales características son o no susceptibles de una valoración moral.**

¹⁰⁶ (Cfr. Nietzsche, M.A.B.M., p. 224)

El autoengaño y el carácter de la crítica nietzscheana a la moralidad

Dado que la crítica nietzscheana parte de un criterio a partir del cual se considera más valiosa la existencia del hombre fuerte que la del hombre débil, y dado que una de las principales características que les distingue es, por un lado, la capacidad de autenticidad como expresión de fortaleza, y por el otro, el autoengaño como expresión de la debilidad; la determinación del carácter que pudiera tener una valoración de tal polaridad (autenticidad/autoengaño) resulta ser una vía privilegiada para abordar el problema de la determinación del carácter de la crítica nietzscheana.

Nietzsche ofrece una explicación psicológica del autoengaño, pero hay un aspecto fundamental del fenómeno que no considera y que resulta relevante en la consideración de si el autoengaño puede ser o no objeto de alguna valoración moral: me refiero a la cuestión de la posibilidad lógica del autoengaño. Desde el primer momento, cuando se trata de construir una definición del autoengaño, sale al encuentro una dificultad: parece tratarse de un fenómeno paradójico. Explicar la posibilidad de engañarse a uno mismo desde un punto de vista lógico, parece tan complicado como explicar cómo alguien podría "brincar sobre su propia sombra".

Así, uno de los caminos que pueden conducir a la determinación de si la crítica nietzscheana es una crítica moral, debe responder a la cuestión de si el autoengaño es o no susceptible de valoración moral; ahora bien, para hacerlo es pertinente la consideración de ciertos intentos contemporáneos por dar una explicación de la posibilidad **lógica** del autoengaño. Antes de contestar si el autoengaño es susceptible de una valoración moral, hay que preguntar: **¿cómo es posible, desde el punto de vista lógico, que un individuo se engañe a sí mismo?...**

La posibilidad lógica del autoengaño

Según lo muestra el esfuerzo de varios autores, resulta conveniente y legítimo, abandonar la conceptualización del autoengaño que toma de un modo demasiado literal su analogía con el

fenómeno del engaño propiamente dicho, y pensar la situación en términos de un continuo constituido por diferentes grados de acercamiento a dicha analogía.

Dentro de esta iniciativa, se inscribe el esfuerzo de Penelhum, cuando en lugar de pensar en el autoengaño como una situación de engaño a uno mismo, piensa en un "estado conflictivo de conciencia", susceptible de varios grados de conciencia.

Desde mi punto de vista, el uso de conceptos tales como "conocimiento parcial" o "creencia parcial" en la definición del "estado conflictivo de creencia" es problemático. Resulta más fructífero el intento de dar una explicación del autoengaño en términos de un estado conflictivo de creencia, en relación con el cual se tiene mayor o menor **grado de conciencia**; donde, si "somos conscientes de lo que mantiene nuestra atención", el grado de conciencia está determinado por el grado de atención. A su vez, el grado de atención tiene que ser determinado por lo que pueda ser cuantificable en ella.

A lo largo de mi análisis, cuestioné que existiera en la atención algo cuantificable además de la temporalidad; me parece que un análisis completo de esta problemática sería el tema de otra tesis; sin embargo, mis argumentos demuestran que la cantidad de tiempo empleado en el caso de la atención es un factor importante en la determinación del grado de atención, y que el grado de atención cumple una función importante en la explicación del autoengaño.

La posibilidad del autoengaño está cifrada, **entre otras cosas**, en que, a pesar de poseer cierto conocimiento latente, es posible dirigir nuestra atención hacia sus premisas por mayor o menor tiempo. Y, aceptando la definición de White de que "somos conscientes de lo que mantiene nuestra atención", podemos decir que la posibilidad del autoengaño está cifrada en que, a pesar de poseer cierto conocimiento latente, somos más o menos conscientes de sus premisas en función del mayor o menor tiempo que dirigimos hacia ellas nuestra atención; en función de si les prestamos o no el tiempo suficiente que haría **posible** realizar las inferencias pertinentes.

Hay por lo menos un supuesto detrás de todo esto, a saber, que es posible que alguien posea cierta información perceptual o intelectual, aun cuando no le esté prestando atención, y en ese sentido, aun cuando no esté siendo consciente de ella. Creo que no puede negarse el hecho de que no prestamos nuestra atención, ni somos constantemente conscientes (en un presente continuo) de

todos los datos que se encuentran en nuestra **memoria**, pues de otro modo no podría explicarse nuestra, también innegable, capacidad de recordar. Así, la conciencia es la región de la memoria que cae bajo el foco de la atención en un momento efímero dado, la atención es como una ventana que se abre a la memoria,¹⁰⁷ mostrándonos un aspecto del paisaje constituido por ella. Así pues, el esclarecimiento de la posibilidad lógica de fenómenos de la memoria se encuentra en el camino de la conceptualización del autoengaño.

Por otra parte, la función que desempeña la atención en el autoengaño no sólo depende de que sea una actividad que puede realizarse por más o menos tiempo, sino porque, además, se puede realizar o no en momentos estratégicos determinados.

La posibilidad del autoengaño tiene que ver, entonces, por lo menos con otras tres posibilidades: (1) con la de abrir diversas ventanas de nuestra conciencia a través de la direccionalidad de la atención, al paisaje de nuestra memoria, (2) con la de mantener esas ventanas abiertas por más o menos tiempo, y (3) con la de hacerlo en momentos estratégicos determinados.

Autoengaño y moralidad

¿En qué medida puede responsabilizarse a alguien de su propio autoengaño?... **SI la intencionalidad tiene alguna relevancia en la adjudicación de responsabilidad** y la direccionalidad de la atención es el factor activo en el proceso de autoengaño, la respuesta a la pregunta planteada depende, al menos en alguna medida, de la posibilidad de hablar de la direccionalidad en la atención en términos de acción intencional dentro del fenómeno del autoengaño.

Tal como lo menciona Gardiner y lo desarrolla Pears, es precisamente el intento de involucrar la intencionalidad en el fenómeno del autoengaño el factor que agrega el mayor grado de dificultad a la hora de intentar una explicación de la posibilidad lógica del autoengaño.

De tal modo y con base en todo lo dicho, si se encuentra alguna vinculación entre la intencionalidad y la posibilidad de adjudicar responsabilidad (lo cual requiere la iluminación del

¹⁰⁷ (Cfr. Daniel Goleman *Ibid.* p. 74)

concepto de moralidad): quien quiera sostener la posición de que hay en la crítica nietzscheana al fenómeno de autoengaño un cierto carácter moral, tal vez no tendrá que afanarse tratando de aclarar el posible significado de la teoría determinista de la voluntad. En cambio, tendrá que dedicar sus esfuerzos a construir una explicación de la posibilidad lógica del autoengaño como acción intencional.

Por otra parte, no bastaría con que pudiera adjudicarse responsabilidad en el autoengaño para ser considerado un fenómeno de relevancia moral. Como lo señala Gardiner, hay instancias de autoengaño que independientemente de que fuera o no posible adjudicar en ellas responsabilidad, no son significativas desde el punto de vista moral. No es así cuando el autoengaño implica **daño a otros**, y muy probablemente, tampoco cuando el daño que podamos ocasionar a otros a causa de nuestro propio autoengaño muchas veces pueda no manifestarse de una manera directa y fácil de percibir; este tipo de casos es más frecuente de lo que quisiéramos pensar. Por otra parte, no sé si es posible un caso de autoengaño que pudiera ocasionar un **beneficio moral** a terceras personas; de entrada parece ser una idea extravagante; pero tal vez no lo sea tanto. Suponiendo que gracias a cierta dosis de autoengaño nuestra existencia es más placentera de lo que sería sin ella, ¿cuál es la máxima dosis de autoengaño que estaríamos dispuestos a admitir en nuestras vidas? y ¿cuándo es ésta una cuestión moral?...

[...] nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a amar.

Siempre hay algo de demencia en el amor. Pero siempre hay también algo de razón en la demencia.

Y también a mí, que soy bueno con la vida, pareceme que quienes saben más de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres es de su misma especie.

NIETZSCHE

Yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra [...]

NIETZSCHE

BIBLIOGRAFÍA

COLLI, GIORGIO, Introducción a Nietzsche, trad. Romeo Medina, Folios Ediciones, México, 1983.

FINK, EUGEN, La filosofía de Nietzsche, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Universidad, Madrid, 1989.

FOOT, PHILIPPA, Las virtudes y los vicios, "Nietzsche: la revaloración de los valores", trad. Claudia Martínez, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1994.

FREUD, ANNA, El yo y los mecanismos de defensa, trad. Y.P. de Cárcamo y C.E. Cárcamo, Ed. Paidós, Barcelona, 1982 (Biblioteca de psicología profunda).

FREUD, SIGMUND, Introducción al psicoanálisis, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

GARDINER, PATRIK, "Error, Faith and Self-deception", en J. Glover (comp.), The Philosophy of Mind, Oxford University Press, Oxford, 1976.

GLOVER, J., The Philosophy and Psychology of Personal Identity, cap. I, "Multiple Personality", Allen Lane The Penguin Press, Londres, 1988.

NIETZSCHE, FRIEDERICH, Más allá del bien y del mal, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México, 1994.

— —, Genealogía de la moral, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

— —, Crepúsculo de los ídolos, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

— —, El anticristo, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

— —, La voluntad de dominio, en Obras completas, vol. IV, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar, Buenos Aires, 1967.

— —, Así habló Zaratustra, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

PEARS, DAVID, Questions in the Philosophy of Mind, "The paradoxs of self-deception", Duckworth, Londres, 1975.

PLATTS, MARK, Moral Realities. An Essay in Philosophical Psychology, Routledge, Londres, 1991.

SARTRE, J.P., El ser y la nada, trad. Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 1989.

STRAWSON, P.F., Libertad y resentimiento, trad. Laura Lecuona, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1992 (Cuadernos de Crítica).

VILLORO, LUIS, Creer, saber, conocer, Siglo XXI editores, 1982.

WHITE, ALAN, Language Philosophy, cap. III, "Attention", Random House, Nueva York, 1968.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

ANDERSON, EILEEN, "When Therapists Are Hooked on Power", *The Phoenix*, vol. 4, no. 11, noviembre 1984.

BEATTIE, M. MN:, Co-dependent No More, Harper & Row / Hazelden Foundation, 1987.

BERTALANFFY, LUDWIG VON, Teoría general de los sistemas, "IX. Teoría general de los sistemas en psicología y psiquiatría", trad. Juan Almela, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

CERMARK, T.L. Diagnosing and treating co-dependence; MN: Johnson Institute, 1986.

EREKSON, M.T., y S.E. PERKINS, System Dynamics in Alcoholic Families. Codependency: Issues in Treatment and Recovery, The Haworth Press, Inc., Nueva York, 1989.

GOLEMAN, DANIEL, La psicología del autoengaño, trad. Dorotea Pläcking de Salcedo, Editorial Atlántida, Madrid, 1997.

<

NATERA, G. y J. MORA, Las adicciones: hacia un enfoque multidisciplinario, "Atribuciones al género femenino frente a las adicciones en la vida cotidiana", SSA-CONADIC, México, 1993.