

Larry Herrera

AUTOCONCIENCIA Y AUTOENGAÑO SEGÚN TUGENDHAT *

La traducción al inglés de *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: sprachanalytische Interpretationen*¹ ofrece al lector angloparlante la oportunidad de profundizar en la obra del distinguido filósofo alemán Ernst Tugendhat, cuyas *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, circulan ya en inglés desde hace unos años.² En *Self-consciousness and Self-determination*, Tugendhat caracteriza la psiquis como una superposición dinámica de estados conscientes, preconscientes e inconscientes.³ El ilustra esta

* Traducido del inglés por Omar Astorga

¹ Ernst Tugendhat, *Self-consciousness and Self-determination*; trans. Paul Stern, (Massachusetts: The MIT Press, 1986), 339 p.

² Ernst Tugendhat, *Traditional and analytical philosophy: lectures on the philosophy of language*; trans. P.A. Gerner. (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1982), 438 p.

³ El uso que hace Tugendhat del término "dinámico" debe ser distinguido del que hace Freud en su caracterización del inconsciente. Para Freud, existen "dos tipos de inconsciente -aquél que es latente pero capaz de volverse consciente, y aquél que está reprimido y no puede volverse consciente sin más dificultad. El latente, que es inconsciente sólo descriptivamente, no en sentido dinámico, es llamado por nosotros 'preconsciente'; el término 'inconsciente' lo restringimos a lo inconsciente dinámicamente reprimido". Cf. Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, trad. Joan Riviere, (New York: W.W. Norton & Company, Inc., 1960), p. 5. En otras palabras, el término "preconsciente" se refiere a un estado que, desde el punto de vista del observador, no es consciente y no está siendo reprimido. Esto significa que dicho estado puede ser consciente con relativa facilidad. "Lo reprimido", apunta Freud, "es el prototipo de lo inconsciente". Cf. *Ibid.* En contraste, "dinámico", cuando Tugendhat habla de una "superposición dinámica" de estados mentales, significa simplemente que la psiquis no debe ser considerada como una estructura estática; es decir, que estados inconscientes "[pueden ser traídos] a la consciencia y viceversa". Cf. Tugendhat, *op. cit.*, p. 123.

superposición de estados mentales al decir que «es una y la misma acción y voluntad, y uno y el mismo estado afectivo de la persona, aquello que es determinado tanto por las intenciones conscientes como por las inconscientes».⁴ Con toda seguridad, la pregunta natural sobre la concepción que tiene Tugendhat de la psiquis es: ¿cuál es la naturaleza de su principio unificador? Para él, dicho principio es una cierta clase de actitud proposicional, que él define como la «relación de un ente espacio-temporal -una persona- con una proposición». (p. 12) Tugendhat llama autoconciencia a la actitud proposicional que unifica a la psiquis. La misma se encuentra no solamente en estados conscientes, sino también en los preconscious⁵. Ahora bien, es sólo porque la psiquis posee un principio unificador que puede hablarse de autoengaño, es decir, si las piezas mentales fueran independientes las unas de las otras, jamás podríamos interpretar la conducta inconsciente, en clara contradicción con proyectos conscientes, como autoengaño. Es por eso que, para Tugendhat, la conducta inconsciente revela que el individuo está enfrascado en íntima falsedad. Tal es, en efecto, su definición de autoengaño. «Soy falso en un sentido íntimo», afirma él, «si existe una diferencia 'entre lo que estoy dispuesto a decir sobre mí mismo y lo que estoy dispuesto a hacer'».⁶ La tesis de Tugendhat es que el individuo oculta algo verdadero de sí mismo, y se hace creer a sí mismo algo falso, porque relaciona esta información no sólo con la imagen que él tiene actualmente de sí mismo, sino también con el futuro que él quiere tener. En este artículo me propongo mostrar que la caracterización que hace

⁴ *Ibid.*, p. 124. A menos que se indique lo contrario, las referencias al número de página dadas más adelante pertenecen a la misma edición.

⁵ Tugendhat expresa claramente que no puede haber autoconciencia en el inconsciente reprimido, sino tan sólo en el latente. "Como se admite normalmente," subraya, "no se puede decir que la autoconciencia es inconsciente en el sentido psicoanalítico; la misma podría, sin embargo, ser preconscious en términos freudianos". (*Ibid.*, p. 16)

⁶ *Ibid.*, p. 124. Tugendhat toma prestada la última parte de esta definición de Stuart Hampshire. Cf. "Sincerity and Single Mindedness."

Tugendhat de la autoconciencia torna imposible el concepto de autoengaño.

Tugendhat introduce el tema del autoengaño en conexión con su discusión de la transición de la autoconciencia teórica a la autoconciencia práctica. En su opinión, la presencia de aspectos inconscientes en los estados conscientes posibilita pasar de lo que él llama la «autoconciencia epistémica inmediata» a la «relación práctica de uno con uno mismo». (p. 127) Tugendhat define a la autoconciencia teórica inmediata o epistémica como «el conocimiento inmediato que uno tiene de sí mismo, de sus propios estados conscientes». (p. 18) Las personas, de acuerdo con esta autorrelación, son «meramente substancias con estados internos y externos». (p. 20) En contraste, en la autorrelación práctica se concibe a las personas como «seres que actúan». (Ibid)

Existen dos niveles de relación práctica de uno con uno mismo. El primero o inmediato está representado por la capacidad de decir sí o no a imperativos, una capacidad por medio de la cual el individuo se constituye a sí mismo como autónomo en un «sentido formal». (p. 21) Al segundo nivel o nivel mediato Tugendhat lo llama «autodeterminación». En ambos niveles, uno adopta una posición ora hacia otras personas, ora hacia uno mismo; sin embargo, la autorrelación inmediata se concibe como una actitud que «aún carece de norma». (p. 22) Supongo que dicha norma debe ser concebida como un principio conductor subjetivo, ya que, por definición, un imperativo constituye una guía para la acción, de manera que es imposible decir sí o no a los imperativos sin, de alguna forma, asumir normas. Así, la tesis de Tugendhat sería que la autorrelación práctica inmediata carece del principio subjetivo para la acción que sólo puede hallarse en un nivel reflexivo, un nivel en el que «los presupuestos de nuestra acción se ponen en cuestión.» (Ibid) Ya que nuestros deseos, valores y hechos deben examinarse en conexión con lo que se considera bueno y posible para uno mismo, la relación mediata o reflexiva de uno con uno mismo supuestamente entraña autodetermina-

ción.⁷

El concepto de autoengaño, en suma, ocurre en el contexto de una investigación sobre los factores que determinan la transición de la autoconciencia epistémica a la autorrelación práctica. Ahora bien, ya que esta transición está basada en la premisa de que la autoconciencia epistémica inmediata posee aspectos proposicionales inconscientes, procederé a discutir la tesis de Tugendhat de que los estados conscientes, preconscientes e inconscientes son proposicionales.

Según Tugendhat, el hecho de que los estados inconscientes pueden volverse conscientes, y viceversa, revela que los mismos tienen la estructura lógica de los estados preconscientes y conscientes. Estos tres estados incluyen una variedad de representaciones organizadas en un cierto estado de cosas. La conciencia intencional, subraya él, no es más que conciencia relacional, de la cual los verbos transitivos son un tipo de prueba. Cuando percibimos, percibimos algo; cuando intentamos, intentamos algo; cuando sabemos, sabemos esto o aquello.» (p. 7) El objeto acusativo que debe completar estas oraciones revela, en su opinión, que las experiencias intencionales son relacionales. (Ibid.) Este objeto siempre es una proposición.⁸ *Conciencia que p*, en consecuencia, resulta ser entonces la fórmula general de la conciencia de algo.

Esto no implica, sin embargo, que el pensamiento sea reducido al lenguaje, sino más bien que cualquier acto mental significativo tiene

⁷ La explicación que Tugendhat da de la autodeterminación hace uso de la interpretación heideggeriana de la autorrelación práctica como una relación de uno con su propio "para-ser", y de la tesis de Mead de que el sí mismo [self] se constituye socialmente, a través de un hablar con uno mismo que da cuenta de la internalización del hablar con los otros. Debido a la limitación temática de este artículo, no puedo entrar aquí a discutir el tratamiento que da Tugendhat a este tema.

⁸ Esto no significa, sin embargo, que para Tugendhat la intencionalidad sea un asunto de experiencias que pueden ser expresadas solamente mediante oraciones con una cláusula acusativa. Lo que él dice, más bien, es que las oraciones que expresan un estado de cosas pueden siempre ser reformuladas "por nominalización como 'que p'." (p. 10) Por ejemplo, la oración 'p', 'Está lloviendo hoy', se convierte en 'que p', esto es, 'que está lloviendo hoy'. "Los objetos que son designados mediante expresiones tales como 'que p'", señala él, "no son objetos espaciotemporales". (Ibid.)

la estructura de un acto lingüístico.⁹ Para Tugendhat, esto significa que la unidad básica de la conciencia no puede ser hallada en ese estado de la conciencia conocido como un *estar-dirigido hacia los objetos*, sino más bien en «la comprensión de una oración».¹⁰ La gente comprende oraciones, dice él, cuando entiende bajo qué condiciones las mismas son verdaderas. Comprender un predicado, por ejemplo, consiste en «manejar la regla que determina la aplicación del predicado».¹¹ Esta regla no es personal, sino interpersonal. Por eso es que «la comprensión de oraciones pertenece a la comunicación intersubjetiva».¹² Esto indica, en su opinión, que el significado no puede ser determinado por una conciencia aislada dirigida hacia o «viendo» algo en su fuero interno.¹³

⁹ El señalamiento de Tugendhat sobre la intencionalidad es esencialmente el mismo que hace Wilfrid Sellars. Para Sellars, "las categorías de la intencionalidad son ni más ni menos que las categorías metalingüísticas en términos de las cuales hablamos epistémicamente sobre el lenguaje abierto [overt], como ellas aparecen en el marco de pensamientos construidos según el modelo del lenguaje abierto". Cf. "The Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality," in *Intentionality, Mind, and Language*, Ausonio Marras, ed., (Urbana: University of Illinois Press, 1972), p. 218.

¹⁰ Cf. de Tugendhat "Phenomenology and Linguistic Analysis", en *Husserl, Expositions and Appraisals*, Frederick A. Elliston and McCormick, ed., (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), p. 334.

¹¹ *Ibid.*, p. 332.

¹² *Ibid.*, p. 336.

¹³ Tugendhat es sumamente crítico de la noción de noema de Husserl, la cual contiene para él dos errores: (a) la idea de que el significado es determinado por la referencia de la conciencia a los objetos, y (b) la idea de que esta referencia es una suerte de "ver no-sensible, concebido en analogía con nuestro ver sensible". (*Ibid.*, p. 332). Al rechazar la noción husserliana de noema, Tugendhat parece tener en mente también a Gurwitsch, para quien el noema es "sentido perceptual y significación." Cf. Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964), p. 176. De acuerdo con Gurwitsch, el noema perceptual "pertenece al campo de los significados en sentido amplio, un campo en el cual los significados en sentido restringido o sentido propio forman un dominio

Ahora bien, de acuerdo con la caracterización que hace Tugendhat de la psiquis, su fórmula de intencionalidad ha de aplicarse a todos los estados mentales. De allí que se pueda decir que frases como «preconsciente que p» e «inconsciente que p» representan, a pesar de su curiosa formulación, estados intencionales en los otros niveles mentales. Esto nos lleva a tener que considerar el problema de la unificación de los diversos niveles de la mente. Tal como se señaló en la introducción, lo que unifica la psiquis es el conocimiento inmediato que uno tiene de sí mismo, o autoconciencia.

El conocimiento inmediato de uno mismo ha de ser distinguido de las formas no inmediatas de saber algo de uno mismo. Este último caso incluye oraciones «cuya verdad se establece en un procedimiento a dos pasos, por ejemplo, 'yo sé que nací en Brno'. ¿Cómo sé esto? Yo sé (de oídas) que E.T. nació en Brno, y sé que yo = E.T.».¹⁴ El conocimiento inmediato de uno mismo, por el contrario, es alcanzado solamente en un paso. No es que uno primero sabe algo y luego lo relaciona con uno mismo. En el conocimiento inmediato ya se incluye una autoidentificación. Es por eso que tal identificación no representa una adquisición de conocimiento. (p. 49)

especial." (Ibid., p. 180). Este sentido restringido es, obviamente, el sentido lingüístico. Me inclino a pensar que Tugendhat tendría problemas para rechazar la revisión que hace Føllesdal del concepto de noema desde la perspectiva fregeana. Para Føllesdal, "el noema es una entidad intencional, una generalización de la noción de significado (*Sinn, Bedeutung*)". Cf. Dagfinn Føllesdal, "Husserl's notion of Noema", en *The Journal of Philosophy*, 66, Nº 20, 1969, 680-687, p. 681. El noema, en esta concepción, sería el *Sinn* o significado lingüístico de un acto intencional. La interpretación de Føllesdal, de acuerdo con Solomon, crea un "puente conceptual entre dos concepciones del significado inicialmente diferentes". Cf. Robert C. Solomon, "Husserl's concept of the Noema", en Frederick A. Elliston and Peter McCormick, eds., op.cit., p. 169. "No hay nada que sustente", dice Solomon, "las demasiado frecuentes separaciones radicales entre concepciones no lingüísticas y fregeanas de *Sinn*, y hay mucho para sustentar su interrelación. Cf. *Ibid.*, p. 179.

¹⁴ "El aspecto característico de todos estos modos de conocimiento no inmediato es que tal conocimiento es en principio accesible a otros de la misma manera en que lo es para mí, y, en algunos casos, podría ser más prontamente accesible. Mi madre sabe mejor que yo si yo nací en Berlin". (p. 19).

Entre las múltiples formas de conocimiento no inmediato de uno mismo, existe una esencial para el análisis que hace Tugendhat, y obviamente para el que hace Freud, del autoengaño, a saber los estados inconscientes. En realidad, Tugendhat extrapola su caracterización de los estados conscientes de la definición freudiana de los estados inconscientes en *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Allí Freud dice que «llamamos inconsciente a un proceso psíquico cuya existencia debemos asumir porque lo inferimos de sus efectos, aunque no sepamos nada de él». (p. 5) A partir de este señalamiento Tugendhat traza su definición de estado consciente: «Un estado psicológico es consciente si la persona, cuyo estado es tal, tiene un conocimiento inmediato del mismo. (Ibid). El conocimiento inmediato de los estados conscientes puede ser expresado, señala Tugendhat, mediante oraciones de la forma «él sabe que él está en tal o cual estado». (p. 13) En primera persona, el conocimiento inmediato de un estado consciente «se expresa en oraciones de la forma 'yo sé que yo ...', y cualquier predicado que exprese la posesión de un estado de conciencia puede seguir». (Ibid) En suma, el conocimiento inmediato de uno mismo es proposicional, una conclusión que es apoyada por la creencia de Tugendhat de que el conocimiento siempre es una experiencia intencional.¹⁵

Tugendhat arriba a esta conclusión al discutir la concepción de Henrich según la cual la autoconciencia implica un conocimiento de un tipo diferente, a saber, familiaridad consigo mismo. De acuerdo con Henrich, esta familiaridad debe ser presupuesta a fin de evitar la circularidad de la teoría reflexiva de la autoconciencia. En la relación reflexiva del yo consigo mismo, Henrich dice, «no está claro si este yo ha de tener conocimiento de sí mismo antes de relacionarse consigo mismo, o no».¹⁶ Si lo tiene, la autorreferencia cognoscitiva es redundante; si no lo tiene, la autorreferencia es imposible, ya que el yo no puede

¹⁵ "El conocimiento no sólo implica sino que posee también la estructura Conocimiento que p". (p. 13)

¹⁶ Cf. Dieter Henrich, "Self-consciousness, a critical introduction to a theory", *Man and World*, No. 4, Fall 1971, p. 13.

reconocer «nada que encontrara como sí mismo».¹⁷

Claramente, no se puede eludir la circularidad concibiendo la familiaridad consigo mismo como la conciencia de sí mismo anónima y desprovista de ego, ya que en esta relación tenemos también la idea de un sujeto en relación consigo mismo.¹⁸ La autoconciencia, señala Henrich, no es «el logro del sí mismo».¹⁹ Es por eso que él concibe la conciencia como teniendo ya una actividad organizadora sin ego. Henrich llama a esta actividad «sí mismo».²⁰ Por consiguiente, la autoconciencia, en tanto que «una autoconciencia explícita de sí mismo»²¹, tiene que estar basada en «una conciencia de sí implícita».²² Esta autorrelación original y no conceptual es lo que Henrich llama familiaridad consigo mismo.

Ahora bien, para Tugendhat, «el término *estar familiarizado* (*kennen*) es también, en realidad, proposicional siempre: estar familiarizado con algo o con uno mismo significa siempre estar familiarizado con ese algo o consigo mismo de esta manera o aquélla».²³ Si alguien dice, continúa Tugendhat, que está familiarizado consigo mismo, se le puede siempre preguntar: «¿Qué es lo que Ud. sabe de sí mismo?»²⁴.

Este punto es crucial. Lo que tenemos aquí es una oposición

¹⁷ *Ibid.* 9.

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

²⁰ *Ibid.*, p. 23.

²¹ *Ibid.*, p. 24.

²² *Ibidem.*

²³ Tugendhat, *Self-consciousness and Self-determination*, p. 46.

²⁴ *Ibid.* Para más comentarios sobre el artículo de Henrich, véase Charles E. Scott, "Self-consciousness without an ego", *Man and World*, No. 4, Fall 1971, pp. 193-201.

entre una concepción intencional y una no intencional de la autoconciencia. La familiaridad consigo mismo en el sentido de Henrich no tiene la forma de la *conciencia de algo*; en consecuencia, no puede ser proposicional. Para decirlo de otra manera, el concepto de familiaridad consigo mismo de Henrich es la famosa noción de Brentano del objeto secundario del acto mental. «Cada acto mental», escribe Brentano, «no importa cuán simple, tiene un doble objeto, un objeto primario y uno secundario. El acto más simple, por ejemplo el acto de oír, tiene como objeto primario el sonido, y, como objeto secundario, a sí mismo, el fenómeno mental en el cual se oye el sonido».²⁵ Como es bien sabido, esta noción se convirtió en lugar común en la fenomenología. Sartre describe el carácter no intencional del objeto secundario diciendo que la conciencia está en una relación no posicional consigo misma cuando pone su objeto. Una autorrelación no posicional significa que «la conciencia no es para sí misma su propio objeto».²⁶ La conciencia «es consciente de sí misma en tanto que es consciente de un objeto trascendente»²⁷. Un objeto trascendente está por definición fuera de la conciencia; por esta razón, la conciencia no puede ser para sí misma su propio objeto. El objeto tiene que ser puesto y captado por la conciencia como algo diferente de sí misma.

Encontramos, en suma, que Tugendhat opone su concepción intencional del concimiento de sí mismo de la conciencia —para ponerlo en los términos de Gurwitsch²⁸— a la tradición filosófica que lo

²⁵ Franz Brentano, *Psychology from an Empirical standpoint*; trans. Antos C. Rancurello, D.B. Terrel, and Linda L. McAlister, (New York: Humanities Press, 1972), pp.153-4.

²⁶ Jean Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego*; trans. Forrest Williams and Robert Kirkpatrick, (New York: The Noonday Press Inc.), 1957, p. 41.

²⁷ *Ibid.*, p. 40

²⁸ Aron Gurwitsch, *Marginal Consciousness*; Lester Embree, ed. (Ohio: Ohio University Press, 1985), Cap.1, p. 5

considera no intencional.²⁹

Esta es la conclusión que Tugendhat necesita para explicar por qué el conocimiento inmediato es falible: puede ser cierto o falso porque es proposicional. Esta tesis es esencial para comprender el fenómeno del autoengaño, que él describe como un estado de conocimiento inmediato que contiene predicados falsos acerca del estado psicológico mismo. (p. 123) El conocimiento inmediato de un estado de cosas físico, afirma él, está sujeto en principio a la posibilidad de error y corrección. Una oración de percepción falsa puede siempre ser corregida porque la misma afirma algo cuyo valor de verdad puede ser objetivamente establecido. Cuando esto sucede, la oración psicológica es usualmente re-expresada en una formulación incorregible que simplemente especifica un estado consciente. La oración 'Yo veo ...', por ejemplo, podría ser reformulada como 'Tengo la sensación de ver ...'. Este ajuste subjetivo, sin embargo, es imposible en oraciones sobre intenciones, emociones, deseos y creencias. (Ibid)

Es absurdo, puntualiza Tugendhat, reformular una oración como

²⁹ No obstante, si se adscribe intencionalidad a la autoconciencia, ¿no se cae en la circularidad de la teoría reflexiva? Como dice Henrich correctamente, "para la teoría reflexiva de la autoconciencia, el estado de cosas que atrae la atención de la conciencia debe ser el sujeto de la autoconciencia. Por consiguiente, en la reflexión se presupone una conciencia del sujeto. Así, independientemente de si esta reflexión se entiende como un acto del yo o no, la teoría reflexiva puede a lo sumo explicar la experiencia explícita de sí mismo, pero no la autoconciencia en cuanto tal" (op. cit., p. 11). Tugendhat trata de evitar esta crítica ascribiendo autoconciencia a los estados preconscientes, de modo que la autoconciencia resulta ser también consciente de manera latente, a saber, un estado de conocimiento inmediato que puede ser actualizado con poco o ningún esfuerzo. Pero a primera vista, esta ascripción parece acarrear una buena dosis de oscuridad consigo, porque ¿qué cosa es tener conciencia proposicional de sí mismo de manera latente? O, para ponerlo de otra forma, ¿qué cosa es ser potencialmente consciente de sí? No puedo afincarme en este punto por ahora, ni tampoco discutir si, en verdad, Tugendhat logra o no evitar la crítica de Henrich a la teoría reflexiva de la autoconciencia. Mi interés es examinar la interpretación que aquél hace del autoengaño en conexión con su caracterización intencional de la autoconciencia.

«Yo tengo la intención de ...» en terminos de «Yo tengo la impresión de tener una intención de tener ...» La oración anterior es ya, de suyo, una formulación incorregible. «Aquellas intenciones de las cuales yo soy consciente, realmente las tengo.» (p. 124) ¿En qué sentido, entonces, podemos hablar de predicados falsos sobre nuestro estado psíquico? Aún más, incluso si encontramos adecuado hablar en tales términos, ¿por qué han de ser esos predicados falsos considerados autoengañosos? La respuesta de Tugendhat es ésta: son autoengañosos porque el individuo que se aplica tales predicados a sí mismo no hace lo propio con aquellos predicados contrarios que, obviamente, también está manteniendo él sobre sí mismo. Pero, (a) ¿en qué sentido deja el individuo de aplicarse ciertos predicados a sí mismo, y (b) cómo puede ser establecida la existencia de tales predicados?

La pregunta (b) encuentra una respuesta directa en el texto de Tugendhat. La existencia de predicados *ocultos* puede ser establecida mediante observación. Debemos evitar desde un comienzo, indica él, pensar que los predicados de una persona están condenados a permanecer ocultos para el observador, ya que esto daría cuenta de lo que es un engaño, mas no un autoengaño. Esta cuestión nos trae de vuelta a la pregunta (a). Si una persona deja de aplicarse ciertos predicados a sí misma, dicha persona debe de estar ocultando algo de sí misma; esto es, debe ser como dos personas, tal como dice Kant,³⁰ el engañador y el engañado.³¹ Esto parece ser bastante posible. Como sostiene Rorty, las personas biológicas individuales constituyen una multitud, con múltiples concepciones sobre su identidad.³² Pero si tal es el caso, si una persona es «una suerte de comité, extenso e

³⁰ Immanuel Kant, *The Doctrine of Virtue*; trans. Mary J. Gregor. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964), pp. 93-4. Cf. también Maria Baghramian, "Strategies of self-deception," *Irish Philosophical Journal*, 3, 83-97, Autumn 86, p. 83.

³¹ Cf. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*; trans. Hazel E. Barnes. (New York: Washington Square Press, 1966), p. 89.

³² Cf. Amelie Rorty, "Belief and self-deception," *Inquiry*, 15, 1972, 387-410, p. 404.

indefinido»,³³ el presidente ocasional de dicho comité debe de estar consciente de que todos los miembros «se amonestan, se alaban y se ENGAÑAN los unos a los otros».³⁴ El autoengaño parece requerir conciencia de las personas internas que queremos engañar, y de la verdad que queremos cultivar.³⁵ No obstante, es precisamente esta conciencia lo que hace imposible el autoengaño. Tal como dice Paluch, una persona que sabe algo pero quiere creer lo opuesto, es capaz de afirmar en cualquier momento, por ejemplo, «sé que mi hijo no es bueno, pero no lo creo; yo creo que él es un buen muchacho».³⁶ Esta capacidad de declarar su conciencia es «incompatible con la acusación de autoengaño ... En consecuencia, no puede haber forma de autoengaño del tipo *sé p, pero creo no-p*, debido al patrón *declaratorio* de esta expresión».³⁷

³³ John King-Farlow, "Self-Deceivers and Sartrean Seducers," *Analysis*, 23, 131-136, 1963, p. 135.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ "Debo saber la verdad con exactitud a fin de ocultarla más cuidadosamente". Cf. Sartre, *Ibidem*.

³⁶ Stanley Paluch, "Self-deception," *Inquiry*, 10, 268-278, Fall 1967, p. 269.

³⁷ *Ibid.* Esta no es la única formulación posible de las actitudes proposicionales contenidas en este estado. Baghramian, por ejemplo, no hace distinción entre *creer que p* y *saber que p*, y de acuerdo con esto afirma que quien se engaña a sí mismo "sabe o cree P y su contradictoria -P" (*op. cit.*, p. 83). Esta distinción, sin embargo, es necesaria, ya que podemos tener conocimiento de algo sin creer en ese algo, o viceversa. Una clarificación adicional, no obstante, parece ser necesaria. En el primer caso, tendríamos solamente pensamiento de algo, *tener el pensamiento que p*, en vez de tener también la fuerza disposicional que sólo se consigue cuando se cree en algo, *creer que p*. Como señala Sellars, *tener el pensamiento que p* no es equivalente a *pensar que p* (tal como en 'Jones piensa que p') porque esta forma es prima de *creer que p* y, como ella, tiene una fuerza disposicional". Cf. *The Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality*, *op. cit.*, p. 216. Otros autores, como Raphael Demos ("Lying to oneself," *Journal of Philosophy*, 57, 1960, pp. 588-595, p. 588), y Gur & Sackheim ("Self-deception: a concept in search of a phenomenon," *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, 147-169), hablan en términos de *creer p* y *no-p*. De acuerdo con la

Pugmire ha mostrado convincentemente que la capacidad de expresar un conflicto de conocimiento y creencia no hace imposible el autoengaño. Una persona puede declarar que tiene semejante conflicto, y ser aún incapaz de detenerlo. «La declaración no puede ser tomada simplemente como signo de la revocación (ni como implicando la ausencia) de la duda o descreimiento acerca de P, sin volverse absurda, ya que no solamente retira la creencia (si hace tal cosa), sino que también la afirma».³⁸ Este caso de autoengaño, sin embargo, no es útil para entender el modelo de auto-engaño de Tugendhat, en tanto que presupone que una expresión en primera persona corresponde a lo que ha sido determinado mediante observación, a saber, que el individuo tiene una conducta contradictoria. La concepción que tiene Tugendhat del problema es precisamente la contraria, a saber, que «ninguna expresión en primera persona corresponde a lo que ha sido determinado a través de la observación».³⁹ Pero, de nuevo, ¿cómo es esto posible?

Supongamos que yo me engaño a mi mismo respecto a mis sentimientos hacia una mujer, Petra. Al mismo tiempo que digo sinceramente que quiero evitarla, mi conducta muestra que quiero ir tras ella; esto es, me estoy dirigiendo a las claras hacia un cierto fin sin mi conocimiento de ello (Ibid). Esta doble actitud hacia Petra lógicamente requiere particionamiento mental: en un cierto nivel, quiero evitarla; en otro,

clasificación de Alfred Mele, todas estas formulaciones corresponden a lo que él llama la paradoja estática débil del autoengaño, es decir aquella que atribuye a la persona la creencia cierta que no-p, además de la creencia falsa que p. La versión estática fuerte asume que el sujeto cree y no cree que p. (Cf. "Recent work on self-deception," *American Philosophical Quarterly*, Vol. 24, No. 1, 1-17, January 1987, pp. 6-7.) Amelie Rorty (op. cit., pp. 393f) y Roy Sorensen ("Self-deception and scattered events," *Mind*, 94, 64-69, p. 69.) discuten el autoengaño fuerte. La paradoja dinámica, en la terminología de Mele, es obviamente la de "hacerme creer a mí mismo lo que yo sé que es falso" (op. cit., p. 1). Creo, sin embargo, que estas distinciones son irrelevantes para el asunto que estoy tratando de discutir aquí: que concebir el autoengaño a la manera del engaño interpersonal lleva a ascribir al sujeto actitudes proposicionales incompatibles.

³⁸ David Pugmire, "'Strong' Self-deception," *Inquiry*, 12, 339-346, p. 340.

³⁹ Tugendhat, *Self-consciousness and Self-determination*, p. 124.

quiero lo contrario. Semejante caracterización es del todo consistente con la idea de Tugendhat de que la psiquis es una superposición de estados intencionales. Respecto al mismo asunto —mi relación con Petra—, pues, tengo conciencia «de que quiero evitarla», e inconciencia, o preconciencia, «de que quiero perseguirla». Esto significa, claramente, que la persona espaciotemporal que soy yo se relaciona con estas proposiciones de manera diferente. En un caso, tengo conocimiento inmediato de la proposición; en los otros dos, no. ¿Cómo, entonces, debe ser expresada mi relación con estas proposiciones? En el primer caso, mediante la oración 'yo sé que quiero evitar a Petra', pero en los últimos dos, ¿a través de cuáles?

Supongamos por un momento que en verdad tengo una relación inconsciente de conocimiento con la proposición reprimida 'yo quiero buscarla'. Ciertamente, no puedo expresar esta relación mediante la oración 'yo sé que quiero buscarla', porque la misma representa una relación *consciente inmediata*. Creo, sin embargo, que la frase podría ser reformulada a fin de hacerla representar, con más precisión, mi actitud inconsciente reprimida. Ya que una actitud proposicional inconsciente implica que yo no tengo conocimiento inmediato de la proposición, una oración como 'yo sé, de manera no inmediata, que quiero buscarla' podría expresar la situación adecuadamente. Pero ¿qué clase de conocimiento es éste? Con toda seguridad, no el mismo tipo de conocimiento que expresan oraciones tales como 'yo sé que nací en Berlin' o 'yo sé que tengo seis pies de altura', porque estas oraciones representan formas no inmediatas de conocimiento *consciente*. Entonces, ¿cómo caracterizar la relación de conocimiento de la persona espaciotemporal con una proposición inconsciente reprimida? Para ser más específico, ¿en qué sentido difiere tratar conscientemente con proposiciones, de tratarlas al nivel del inconsciente reprimido? Tugendhat no tiene respuesta para ello. Tal como él mismo lo reconoce abiertamente, «es desconcertante que existan estados que son como los estados 'φ', y que, sin embargo, son inconscientes».⁴⁰

⁴⁰ Cf. p. 126. Para Tugendhat, un estado 'φ' es un estado mental del tipo "'yo sé: yo φ', donde 'φ' es un predicado que designa un estado de conciencia." Cf. p. 39

Sin duda, mi relación hipotética con Petra podría ser interpretada de acuerdo con la teoría de los mecanismos de defensa. Se podría decir que evitar conscientemente a Petra y buscarla inconscientemente, involucra, por ejemplo, represión, descrédito, ambivalencia y negación; esto es, represión de mi deseo instintivo inconsciente de ella; descrédito de la percepción de que Petra es realmente atractiva; sentimientos ambivalentes de amor y odio hacia ella, y, finalmente, negación de los comentarios reveladores de mi amor que yo pueda inconscientemente pronunciar. A esta común interpretación freudiana le podríamos agregar la tesis de Tugendhat de que el uso de los mecanismos de defensa representa la adopción de una posición práctica respecto a uno mismo. Es decir, cuando uno expulsa de la conciencia estímulos externos e internos y sus derivados, a saber, ideas, emociones y acciones, uno no sólo se relaciona con una proposición aislada, sino también con su propio futuro. En otras palabras, al mantener reprimida la información de que yo persigo a Petra, no sólo me niego a aceptar algo que es verdadero, sino que también adopto una posición engañosa respecto a mi futuro.

Esta es claramente una respuesta a una cuestión planteada por Fingarette en su libro *Self-deception*: «¿Por qué debe el ego apuntar a mantener algo inconsciente, ya sea defensa o impulso?»⁴¹ Defensa, responde él a su pregunta, es «una estrategia motivada».⁴² Su esencia *dinámica* es el descrédito, el cual es definido por Fingarette como un rechazo a admitir un compromiso que uno tiene con su mundo. «Admitir [to avow] ... es definir la identidad personal de uno para uno mismo».⁴³ «Desacreditar [to disavow], por el contrario, representa un rechazo de identificación. De acuerdo con Tugendhat, la adopción de una posición afirmativa o negativa con respecto a nuestra propia existencia constituye el nivel inmediato de autorrelación práctica. Esta concepción está basada en la doctrina heideggeriana de la relación práctica de uno con uno

⁴¹ Herbert Fingarette, *Self-Deception*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 115.

⁴² *Ibid.*, p. 130.

⁴³ *Ibid.*, p. 70.

mismo, según la cual el hombre se relaciona consigo mismo en la forma del *cuidado de sí mismo*. El hombre no es para sí mismo simplemente un objeto a ser captado en un acto de representación, sino un ente cuyo ser le concierne a sí mismo y hacia quien se debe adoptar una posición.

Antes de concluir, queda por discutir un punto. Regresemos a mi confusa relación con Petra. ¿Es posible que yo me engañe a mí mismo respecto a ella, al tener consciencia *latente* de que 'yo quiero buscarla'? A decir verdad, esta pregunta no es nada nueva. Varios autores han tratado de interpretar el autoengaño en base a diferentes grados consciencia. Demos, por ejemplo, dice que «hay dos niveles posibles de consciencia; uno es consciencia simple, el otro consciencia con atención o notando. De ello se sigue que yo pueda estar consciente de algo sin, al mismo tiempo, notarlo o fijar mi atención en ello».⁴⁴ No obstante, y tal como lo ha mostrado ya Fingarette, no se llega muy lejos con semejante concepción del autoengaño, no sólo porque el significado de *consciencia* [*awareness*], *atención* [*attending*] y *notando* [*noticing*] es oscuro, sino también porque Demos no logra «distinguir entre inconsistencia común en nuestras creencias, por un lado, y autoengaño, por el otro».⁴⁵ De esta manera, la cuestión crucial del autoengaño permanece indeterminada: «¿Es intencional el 'no notar' o 'no prestar atención' a la creencia?»⁴⁶ No creo que esta pregunta encuentre respuesta tampoco en *Self-consciousness and Self-determination*.

En conclusión, la definición que ofrece Tugendhat de la unidad de la psiquis impide dar cuenta del autoengaño de la manera que él quiere, a saber, en conexión con el concepto del inconsciente reprimido. Ya que la autoconsciencia entraña una relación inmediata de la persona espaciotemporal con una proposición, dicha persona no puede estar al

⁴⁴ Demos, *op. cit.*, p. 593.

⁴⁵ Fingarette, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁶ *Ibidem*.

tanto de su relación con proposiciones inconscientes, simplemente porque éstas no tienen la estructura *yo sé que* ni en su forma inmediata ni mediata. Aún más, dado que las «intenciones de las cuales yo soy consciente, realmente las tengo» (p. 124) no tiene sentido asumir que estoy afirmando algo falso cuando digo que quiero evitar a Petra. La oración 'yo sé que quiero evitar a Petra' no admite corrección. De allí que yo no sea falaz cuando, en respuesta a «la pregunta general sobre lo que estoy haciendo, lo que intento y cómo me siento», (p. 125) no sea capaz de dar sinceramente expresión a lo que supuestamente se ha determinado acerca de mí mediante observación, a saber, que quiero perseguir a Petra. Bien podría ser que yo me esté mintiendo a mí mismo, pero ya que la mentira interior requiere que mis intenciones de engañar permanezcan desconocidas por la parte engañada de mí persona, a saber, la conciencia, yo no puedo saber si, de hecho, se produce la mentira interior.⁴⁷

⁴⁷ Esta concepción me trae a la mente la crítica de Brentano a la teoría de los fenómenos mentales inconscientes. "Es autoevidente y necesario", afirma él, "que no pueda haber ideas inconscientes en el dominio de nuestra experiencia, incluso si muchas de tales ideas deban existir dentro de nosotros; de lo contrario, no serían ellas inconscientes". Cf. Brentano, *op. cit.*, p. 105