
Donald Rumsfeld, Kant y el arte de decir la verdad. El papel de la acción política errática frente al engañoso debate entre la razón y los sentimientos

Donald Rumsfeld, Kant and the art of telling the truth. The role of the erratic political action against the deceptive debate between reason and feelings

CARMELO MORENO DEL RÍO

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Cómo citar/Citation

Moreno, C. (2019). Donald Rumsfeld, Kant y el arte de decir la verdad. El papel de la acción política errática frente al engañoso debate entre la razón y los sentimientos. *Revista Española de Ciencia Política*, 50, 69-90. Doi: <https://doi.org/10.21308/recp.50.03>

Resumen

La búsqueda de la idea de verdad en política ha estado condicionada tanto en la teoría como en la práctica por el viejo dilema entre el uso de la razón o los sentimientos como su fuente principal. La consecuencia de esta estrategia binaria ha sido una engañosa visión de lo que constituye el núcleo central de toda acción política, que está centrada sobre todo en el mundo de las motivaciones y los deseos que los ciudadanos tienen a la hora de llevar a cabo tales acciones. El objetivo de este artículo consiste en analizar dos ejemplos: por un lado, la acción protagonizada por Donald Rumsfeld para justificar la decisión de Estados Unidos de ir a la guerra en Iraq en 2004; por otro lado, la reflexión ofrecida por Kant sobre la justificación o no de una posible mentira piadosa para impedir la muerte de alguien. Estos dos ejemplos muestran que la relación entre la razón y los sentimientos es problemática, como sucede en la mayoría de acciones políticas. Se analiza hasta qué punto dicha confrontación no puede eliminarse completamente, y que la mejor solución suele ser el reconocimiento de que toda acción política es *errática*; esto es, está guiada para experimentar en la búsqueda de soluciones sin saber cuál puede ser el resultado final verdadero de dicha acción. Se analiza un ejemplo especial de acción errática, como es el fenómeno del autoengaño en política, para observar cuáles son las ventajas y también los inconvenientes de la dimensión conativa de las acciones políticas.

Palabras clave: razón, sentimientos, conación, verdad, autoengaño, errar, error, acción errática.

Abstract

The search for the idea of truth in politics has been conditioned both in theory and in practice by the old dilemma between the use of reason or feelings as its main source. The consequence of this binary strategy has been a misleading vision of what constitutes the central core of all political actions, which are mainly centered in the world of motivations and desires that citizens have when carrying out such actions. The objective of this article is to analyze two examples: on the one hand, the action starring by Donald Rumsfeld to justify the United States decision to go to war in Iraq in 2004; on the other hand, the reflection offered by Kant on the justification or not of a possible merciful lie to prevent someone's death. These two examples show a problematic relationship between reason and feelings, as it happens in most political actions. The text analyzes the extent to which this confrontation could not be completely eliminated, and that the best solution is usually the recognition that all political action is somehow *erratic*; that is, actions are guided to experiment in the search for solutions without knowing what might be their actual final result. A special example of erratic action is analyzed, namely, the phenomenon of self-deception in politics, to observe the advantages and disadvantages of the conative dimension of political action.

Keywords: reason, feelings, conation, truth, self-deception, err (mistake), err (wander), erratic action.

INTRODUCCIÓN: RAZÓN, SENTIMIENTOS... Y ALGO MÁS

Decía Niklas Luhmann con su habitual sentido del humor que la política está llena de ejemplos en los que se constata una voluntad de «reducir la complejidad» hacia bipolarizaciones, pero no es descartable que esta simplificación, devenida reflexiva, acabe ella misma descompensada (Luhmann, 1981 [1993]: 32). La tensión binaria entre la *razón* y los *sentimientos* a la hora de entender un concepto como la idea de verdad es un ejemplo para entender cómo han funcionado habitualmente estos intentos de construir modelos polarizadores. Como veremos, esta estrategia binaria de *razón* contra *emoción* es problemática porque el conjunto de términos asociados al concepto de verdad —como es el caso de la mentira, el error, el engaño o la ficción, la sinceridad y la honestidad, entre otros— exige no tanto una dicotomía cognitivo emocional sino una aproximación mucho más relacional (Toscano, 2017). Tal vez es hora de plantear si esta tendencia a la simplificación binaria entre lo cognitivo y lo emocional ha terminado su ciclo porque está sustentada sobre pilares, en realidad, falsos.

Desde Platón, a través del mito de la caverna en *La República*, y de forma más general en su *Teeteto o sobre la ciencia*, cualquier aproximación a la idea de verdad ha estado asociada a un proceso de conocimiento que implicaba luchar contra las apariencias del mundo sensible, así como luchar contra el mundo de las cosas ocultas que necesitan ser descubiertas (Heidegger, 1932 [2015]). La idea platónica ha sido tan poderosa que, desde entonces, una gran mayoría de autores han asociado la idea de verdad con la «justificación racional argumentada», haciendo así de la *razón* la

principal herramienta para el acceso a lo verdadero. Aún hoy, si repasamos las teorías contemporáneas sobre la idea de verdad (Nicolás y Frápolli, 2012) prácticamente todas remiten al uso de la razón como condición necesaria para la justificación y el acceso a una cierta idea de verdad filosófico-política.

Richard Rorty es quizás una gran excepción a esta idea: a su juicio, el concepto mismo de verdad es una trampa, un error filosófico del universalismo metafísico (Rorty, 2000) del que hay que escapar, un término cuya aplicación semántica hay que limitar (Rorty, 1987 [1996]: 224) porque su conexión con las «pretensiones cognitivas» de la racionalidad distan mucho de ser analíticamente viables y normativamente deseables. A partir de las ideas de David Hume, el primer gran pensador moderno que asoció el progreso moral con el «progreso de los sentimientos», Richard Rorty elabora un marco analítico para sustentar la idea de que el conocimiento verdadero, en caso de que pueda lograrse, estaría basado en las experiencias prácticas del mundo sensible que tiene una comunidad política al margen de cualquier uso de la razón abstracta (Rorty, 2000: 62).

Algunos desarrollos teóricos actuales han intentado reconducir esa relación entre lo cognitivo y lo afectivo para evitar una polarización tan radical. En su libro *La democracia sentimental*, Manuel Arias señala acertadamente que la razón y la emoción deben aprender a convivir, pero resultaría más razonable, a su juicio, si la capacidad racional del ser humano «puede someter las emociones al debido control» (Arias, 2017: 363). Es decir, las emociones son políticamente mejores en dosis pequeñas y libres de sesgos, como advierten, por ejemplo, los modelos del paternalismo libertario (Conly, 2012; Sunstein, 2014 [2017]). Desde otro punto de vista Axel Honneth también señala que las emociones y la razón deben convivir, pero advierte que esta relación sería más favorable con un modelo «expresionista» en el que se permitiera que los deseos y las emociones sean dignos de articulación (Honneth, 2005 [2007]: 120). Aunque, como señala el autor, un problema del expresionismo emocional es cómo evitar la ceguera de dichas emociones (*ibid.*: 83-104), especialmente en los casos de autocosificación de nuestras vivencias internas.

El objetivo de este texto es explorar otra vía para ver la relación entre lo racional y lo emocional desde un enfoque más simétrico y menos binario. Para ello, plantearemos la idea de que entre ambos factores, entre la cognición y el mundo afectivo, no hay tanto una relación de jerarquía sino una dialéctica incluyente, en la que la existencia de controversias entre ambas no es de suma cero. Veremos que la relación entre la *dimensión cognitiva* (centrada en las intenciones) y la *dimensión afectiva* (centrada en los sentimientos) se ha planteado históricamente de manera engañosa porque, en realidad, esta bipolarización ha ocultado un tercer elemento constitutivo de la mente humana, la *dimensión conativa* (centrada en las motivaciones), que es independiente de las otras dos y con las cuales establece indistintamente relaciones de colusión y de colisión (Hilgard, 1980). Visto así, la idea de la que partimos aquí es que cualquier comportamiento político que los ciudadanos desarrollan en un escenario político es, en última instancia, un juego cruzado de intenciones, sentimientos y motivaciones. Estas tres dimensiones no suelen estar alineadas y entre ellas hay numerosas fricciones,

cuya intensidad puede ser sin embargo variable. En el caso específico de un enfrentamiento entre dos de estas dimensiones —en política, la tensión entre la razón y los sentimientos es el caso más recurrente y estudiado— esta colisión, en lugar de desarrollarse como una batalla a dos bandas en la que una sale vencedora, en realidad se desarrolla a tres bandas y es la tercera dimensión —en este caso, la dimensión conativa— la que actúa como el catalizador que permite que la acción política pueda desarrollarse ante situaciones de bloqueo cognitivo-emocional.

Para analizar esta hipótesis, este texto está organizado en dos partes. En la primera parte analizamos dos situaciones prácticas controvertidas, en las que lo emocional y lo racional entran en colisión. Por un lado, analizaremos un episodio protagonizado por el secretario de Defensa de Estados Unidos, Donald Rumsfeld, durante la guerra de Iraq. Por otro lado, analizaremos el caso de las mentiras piadosas, tal como fue analizado por Immanuel Kant en su famoso texto de 1797. Los dos ejemplos son de naturaleza distinta: uno, centrado en la acción de un político; otro, centrado en la reflexión de un teórico sobre cómo afrontar una acción concreta, pero comparten la misma preocupación: cómo afrontar una relación conflictiva entre razón y sentimientos. La segunda parte estará dedicada a explorar la idea central de nuestra argumentación, basada en abandonar el engañoso dilema cognitivo-afectivo e incorporar en los modelos de análisis de la acción política las ventajas que ofrece la dimensión *conativa*. Mediante el estudio de las motivaciones, comprobaremos que la razón y la emoción son dos posiciones que no pueden imponerse la una sobre la otra porque necesitan del concurso de la dimensión conativa que es, finalmente, la que ayuda a desatascar la tensión cognitivo-emocional. Sin embargo, las situaciones de carácter conativo-motivacional, inspiradas en el fenómeno de la *errancia* (esto es, la acción errática) no están exentas, a su vez, de desafíos y tensiones.

DONALD RUMSFELD, *UNKNOWN KNOWN*S Y LOS «PREJUICIOS CREATIVOS»

En una famosa comparecencia de prensa el 12 de febrero de 2002 en la sede de la OTAN en Bruselas, Donald Rumsfeld hizo gala de esa habilidad con la que ha pasado a la historia: hacer juegos de palabras inteligentes con cierto contenido concreto para sortear preguntas incómodas. En aquel momento, las palabras de Rumsfeld se medían al milímetro porque de sus palabras se podía deducir hasta qué punto era viable una declaración de guerra en Iraq tras el atentado del 11-S en 2001.

Esta comparecencia fue tan celebrada que, de hecho, no solo sirvió de inspiración para dar título a sus memorias, *Known and Unknown*, escritas en 2011, sino que ha servido para dar alimento a todo tipo de producciones académicas y de cultura popular. Sigelman, Newton, Meier y Grofman eligieron las palabras de esta rueda de prensa para explicar cómicamente cuál es la dificultad que entraña el análisis de una política pública (Sigelman *et al.*, 2010: 134). Interpretaciones más extravagantes como la aportada por Slavoj Žižek alertaron de que esta intervención reflejaba cómo los políticos suelen tener

lapsus freudianos (Zizek, 2004). En un tono más serio, otros autores plantearon que las palabras de Rumsfeld tenían un trasfondo interesante sobre los límites del conocimiento práctico, aunque en realidad su objetivo había sido ocultar deliberadamente decisiones basadas en criterios dudosos (Daase y Kessler, 2007: 411-434). Probablemente, el documental de Errol Morris en 2014 titulado *Donald Rumsfeld: certezas desconocidas (The Unknown Known)* ha servido para entender el contenido exacto de aquella declaración. ¿Qué dijo exactamente aquel día? La rueda de prensa giraba, como muchas otras en esos años, en torno a la existencia o no de pruebas concretas que podrían justificar una guerra contra Sadam Hussein en territorio iraquí.

PERIODISTA: ¿Existen pruebas de que Irak ha intentado o pretende suministrar armas de destrucción masiva a terroristas?

RUMSFELD: Como sabemos, existen certezas conocidas (*known knowns*), cosas que sabemos que conocemos. También sabemos que hay incertidumbres conocidas (*known unknowns*), es decir, cosas que sabemos que no conocemos. Pero también hay incertidumbres desconocidas (*unknown unknowns*), las que no sabemos que desconocemos.

PERIODISTA: Solo quiero saber si usted tiene alguna prueba. Porque así podríamos pasar de la fe a algo que estaría basado en pruebas.

RUMSFELD: Ya...

En sus palabras había un intento de responder con cierta honestidad intelectual a un dilema habitual en política: cuál debe ser el volumen de conocimiento que un político necesita para tomar una decisión política con un mínimo de certeza y de legitimidad política. Tras décadas de experiencia, Rumsfeld sabía perfectamente que como político había tomado innumerables decisiones con información incompleta. Aquí la cuestión dilemática era saber qué grado racional de evidencias eran necesarias para justificar una decisión como ir a una guerra. En ese sentido, la respuesta de Rumsfeld es esquiva porque, como advierte el periodista, entre las opciones que el político había dado como posibles para solventar los distintos escenarios de racionalidad informativa que puede haber a la hora de tomar decisiones, faltaba por hacer explícita una última opción *que aquí no menciona* en este juego de palabras, esto es, saber si sería posible justificar una acción política a partir de «certezas desconocidas» (*unknown knowns*).

¿Qué es una certeza desconocida? Como informa Errol Morris en su entrevista documental, Rumsfeld escribió un memorándum el 4 de febrero de 2004 en el que vuelve a hacer este mismo juego de palabras, pero en esta ocasión utilizando las cuatro opciones completas. Dice así: «Existen certezas conocidas (*known knowns*). Existen incertidumbres conocidas (*known unknowns*). Existen incertidumbres desconocidas (*unknown unknowns*)... Pero también existen certezas desconocidas (*unknown knowns*), esto es, cosas que creemos saber, pero que resulta que desconocíamos». Es decir, una certeza desconocida sería una especie de «prejuicio» emocional (Allport, 1954; Leyens *et al.*, 2000), que no está basado en evidencias racionales, sino en

experiencias pasadas similares, esto es, como diría Gadamer, en un «desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición» (Gadamer, 1960 [2012]: 360).

No obstante, hay un tercer y último momento en esta historia. En el documental de Errol Morris, justamente al final, vuelve a analizarse el concepto de las *certezas desconocidas*. La conversación es relevadora del «giro afectivo» ofrecido por el político. Dice así:

RUMSFELD [leyendo en voz alta]: Existen certezas conocidas (*known knowns*). Existen incertidumbres conocidas (*known unknowns*). Existen incertidumbres desconocidas (*unknown unknowns*). Pero también existen certezas desconocidas (*unknown knowns*), esto es, cosas que creemos saber, pero que resulta que desconocíamos. Si coge esas palabras y las conecta de todas las formas posibles, aún queda al menos otra combinación que no estaba «ahí» [no estaba «ahí»: se refiere a la famosa rueda de prensa del 14 de febrero de 2002, pero en realidad sí estaba en el memorándum del 4 de febrero de 2004]. Las certezas desconocidas. Cosas que puede que uno sepa, pero desconoce que las sabe.

ERROL MORRIS: Pero el memorándum no dice eso. Dice que sabemos menos, no más de lo que creemos.

RUMSFELD: ¿En serio? ¿Lo he dicho al revés? Déjeme volver a verlo. Pero también existen certezas desconocidas, esto es, cosas que creemos saber, pero que resulta que desconocíamos. Creo que está al revés en el memorándum. Creo que es más parecido a lo que he dicho ahora [en la entrevista] que a eso [en el memorándum].

¡Rumsfeld, desdiciéndose de la interpretación sobre el concepto de *certezas desconocidas* que había explicado por escrito diez años antes! Es evidente que las dos definiciones de las *certezas desconocidas* son muy distintas. Cuando señala que son «cosas que creemos saber, pero que resulta que desconocíamos», da a entender que sí era consciente de la ignorancia de las pruebas y, sin embargo, ello no le impidió la decisión política de la guerra de Iraq. Sin embargo, cuando señala que son «cosas que puede que uno sepa, pero desconoce que las sabe», da a entender que el político no es consciente de la ignorancia de las cosas que sí sabe, pero eso no le impide justificar la decisión política. En el primer caso, había plena conciencia racional de la inexistencia de pruebas, de modo que ir a la guerra era un acto racionalizado de cinismo basado en un engaño. En el segundo caso, la decisión de ir a la guerra tenía un fundamento emocional que se enfrentaba a dos *razones encontradas*: por un lado, esperar de forma indefinida encontrar pruebas que pudieran surgir en algún momento futuro; por otro, aceptar que, en realidad, *ya sabemos algo*, aunque no conste en ninguna evidencia racional formal porque *esa cosa que ya sabemos* es precisamente el tipo de cosas que nunca aparecen racionalmente en una evidencia formal. Así, en este segundo caso, la opción de ir a la guerra dejaba de ser un acto de cinismo para convertirse en un acto de fanatismo, en un acto de fe.

En el cinismo, como bien explica Sloterdijk, uno es consciente de la falsedad racional de la posición que defiende, pero, a pesar de ello, no renuncia a dicha falsedad (Sloterdijk, 1983). Sin embargo, el fanático cree que lo que dice es verdad porque

siente que es verdad, con independencia de que no exista una evidencia racional que lo sustente. Rumsfeld, ante la duda de aparecer como un cínico que engaña («no sabíamos, pero fuimos a la guerra») o un fanático («fuimos a la guerra porque, en realidad, *sí sabíamos el porqué*, aunque no lo conocíamos a través de pruebas racionales»), prefiere esta segunda opción. Un acto de fe es un prejuicio creativo que siempre es preferible al cinismo porque ayuda a solventar el dilema de las *razones encontradas* que surgen frente a una decisión emocional. El problema es que esta estrategia solo es posible apelando a algo tan genérico y discutible como decir que «la emoción conoce cosas que las razones enfrentadas no ven».

KANT, MENTIRAS FILANTRÓPICAS Y LAS RAZONES PURAS SUSPENDIDAS

Donald Rumsfeld podría ser visto como un abanderado de esa verdad emocional que hoy parece tan irresistible; esa idea de que es posible reivindicar la «inteligencia de lo inconsciente» que sale de las tripas (Gigerenzer, 2007) ante las sospechas que suscita el uso de la razón a la hora de tomar decisiones controvertidas. Sin embargo, las dudas sobre el uso de la razón en decisiones difíciles es un asunto muy viejo, que ya tuvo eco en los orígenes de la modernidad. Un ejemplo ilustrativo como contrapunto al protagonizado por Donald Rumsfeld lo encontramos dos siglos antes en el famoso texto de Immanuel Kant titulado *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía* (1797). En este breve escrito Kant se pregunta si una persona tiene derecho a decir una *mentira piadosa* en situaciones controvertidas y estudia el siguiente caso: cómo debería responder una persona A ante un grupo de personas que están buscando a una persona B para matarla si esta se encuentra escondida en un lugar que la persona A presuntamente conoce. A diferencia de la postura adoptada por el francés Benjamin Constant, quien sostiene que, en este caso concreto, la razón podría sortear la obligatoriedad de tener que decir la verdad, dado que sería un artificio que la razón utilizaría para evitar una mala acción entendida como evitable, Kant opina que este camino es el fracaso definitivo de la razón. A su juicio, la razón no admite la mentira porque «quien *miente*, por piadosa que pueda ser su intención, debe responder y pagar, aun ante un tribunal civil, por las consecuencias de ello, por imprevistas que puedan ser: porque la veracidad es un deber que ha considerarse como la base de todos los deberes fundados en contrato, cuya ley, con que se admita la menor excepción a ella, se vuelve vacilante e inútil» (Kant, 1797 [2016]: 393-394). En decir, quien admite la mentira estaría laminando toda posibilidad de que los dos principales modos de relación de la razón moderna, la ley y el contrato social, sean aceptados socialmente.

El dilema, sin embargo, no termina ahí. Hay tres momentos en la argumentación de Kant que hacen pensar que el asunto, a su juicio, es más escurridizo de lo que podría parecer. En un primer momento Kant es consciente de que, aun sabiendo que la razón y la mentira son incompatibles, las *mentiras piadosas* son un tipo particular de mentira. Los argumentos de Constant tienen *algún sentido* (y Kant lo dice expresamente en el

texto). Si la razón considera que una mentira puede ser calificada con el sentimiento de *piadosa*, suponemos que podría haber una motivación interna a la propia acción que, de alguna manera, trataría de hacerla justificable. Desde luego, Kant podría haber buscado inspiración en el pensamiento ilustrado de su admirado Hume, pero el autor de Königsberg siempre pensó que las emociones ofrecen una salida en falso (Guyer, 2008). Por este motivo, en un segundo momento Kant señala una posible vía de solución: la cuestión consistiría en entender que la verdad es siempre algo subjetivo, a diferencia de la mentira, que es objetiva. A su juicio, nadie tiene un derecho objetivo a la verdad porque cada persona «tiene un derecho a su propia *veracidad* (*veracitas*), es decir, a la verdad subjetiva en su persona» (Kant, 1797 [2016]: 392). Esta distinción es crucial porque Kant observa el salto cualitativo entre la antigua idea de la racionalidad objetiva platónica y la moderna racionalidad subjetiva.

Finalmente, en un tercer momento Kant da curiosamente la razón a Constant cuando señala el descrédito que sufren ciertos principios cuando, al intentar ser estrictos, se vuelven irrealizables. Y cita a Constant cuando sugiere que «cada vez que un principio demostrado como verdadero —en este caso, «decir la verdad y no mentir»— parece inaplicable, ocurre que no conocemos el *principio intermedio* que contiene el medio de su aplicación» (*ibid.*: 394). Es decir, Kant sugiere que, si no podemos decir la verdad porque en un determinado nivel el principio general es demasiado estricto para su correcta aplicación, la consecuencia no debería ser mentir, sino buscar un nivel distinto, *político*, donde esa verdad sí pueda ser articulada. ¡Es difícil no percibir un sutil rastro de ironía en esta proposición tan modesta, viniendo de un pensador tan injustamente acusado de fría seriedad!

Aparentemente, el dilema de la *mentira piadosa* frente a la razón está bien resuelto en términos teóricos, pero en términos prácticos Kant no deja claro cómo debería articularse ese *principio intermedio*. Según Kant, la persona A no debería mentir, pero la cuestión clave es: ¿qué ofrece el *principio intermedio* que permitiría a la persona A poder decir la verdad de forma racionalmente articulada? En este punto concreto, la reflexión del breve texto decepciona: haciéndose eco de una versión del *fiat veritas et pereat mundus*, Kant se despacha diciendo que «si te has atendido estrictamente a la verdad, nada puede hacerte la justicia pública, sea cual fuera la imprevista consecuencia de ello» (*ibid.*: 393). Si esto es así, ¿para qué necesitamos entonces un *principio intermedio* si no es precisamente para poder hacer frente a esas «imprevistas consecuencias»? En este texto Kant no aclara cuáles son las diferencias entre el principio *intermedio*, de carácter práctico, y el principio *general*, de carácter teórico. Porque, en realidad, su relación es paradójica: ambos principios tienen que ser iguales para que no haya contradicción, pero tienen que ser diferentes para que tenga sentido aplicar uno y no otro. Según Kant, el salto para pasar de un estadio a otro es el juicio reflexivo y es así donde la razón encuentra una posible solución al dilema. Como señala José Luis Villacañas, en la *Crítica del Juicio* Kant intenta explicar que una idea «solo puede llevarse a cabo mediante una sensibilización que él denomina simbiótica» (Villacañas, 2001: 117), es decir, mediante una síntesis creativa entre una idea racional pura y una intuición sensible. Esta idea indica que Kant vislumbró que entre razón y emocionalidad había un espacio intermedio, concebido

como «las condiciones públicas del uso de la razón humana» (Honneth, 2007 [2009]: 25), que es donde se genera la acción política.

Da la sensación de que Kant atisba una posible solución que, sin embargo, no tiene intención de formular explícitamente. El problema de la razón no es que tenga que acudir a una *mentira piadosa* para solventar sus dudas: se trata, más bien, de que la razón tiene distintas formas de responder de forma veraz, y ambas son *válidas aunque contradictorias*. Kant es consciente de que la persona A, al oír la pregunta, en realidad podría estar «escuchando» algo así como: «Somos un grupo de personas que estamos buscando a la persona B para matarla y pensamos que usted podría ayudarnos: ¿está escondida esta persona en su casa? Sí o no». Si damos por supuesto que la persona A «escucha» esta pregunta, aunque su enunciación literal no fuera así, el problema teórico de la *mentira piadosa* cobra una forma nueva. En este sentido, afrontar esta pregunta «más allá de la literalidad» es aceptar que la respuesta de la persona A puede ser ambivalente, lo cual no significa que sea mentirosa y, por tanto, irracional. Pero, en todo caso, señala que la razón pura quedaría en suspensión o, por utilizar la expresión de Stephen Gaukroger, en estado de «colapso» (Gaukroger, 2010).

En definitiva, la cuestión relevante que Kant deja en un segundo plano es el hecho de que, en realidad, la posible respuesta de la persona A encierra dos *sentimientos encontrados* que se enfrentan dentro de una misma formulación. Y ambos sentimientos son legítimos. La respuesta verdadera de la persona A podría querer decir que «la persona B está escondida en mi casa», pero también podría querer decir que «no quiero ayudar a que esa persona muera gracias a mí». En la medida que decir la verdad se trataría de un acto de racionalidad subjetiva, la persona A podría querer estar diciendo la verdad *en ambos casos a pesar de usar respuestas distintas*. ¿Cómo elegir entonces? Aparentemente, la solución pasaría porque, en un determinado nivel práctico, la razón jerarquice los dos *sentimientos encontrados* de manera que uno pueda ser aceptado y el otro rechazado por «fantasioso», lo que David Finkelstein denomina la labor «detectivesca» de la razón (Finkelstein, 2003). Llegados a este punto, la duda ahora sería saber a) cuál es la respuesta que debería darse en el estadio intermedio, y b) cuál de las dos es más veraz y por tanto más acorde con la razón.

Varios autores, como por ejemplo Michael Sandel, han señalado que una posible interpretación del dilema de la mentira piadosa sería plantear que Kant estaría reivindicando una especie de «verdad engañosa» (Sandel, 2009 [2011]: 153) que la persona A podría utilizar para esquivar la opción inaceptable de mentir. Una afirmación cierta, aunque engañosa, induce a error a la persona que la escucha, por ejemplo, si la persona A afirma —y esa afirmación fuera cierta— haber visto a la persona B hace un buen rato corriendo por la calle. Esto no amenazaría el imperativo categórico kantiano que dice que mentir es inaceptable y, al mismo tiempo, permitiría cumplir un objetivo moralmente bueno que, sin el engaño, no se podría consumir. A su juicio, la diferencia entre mentir y engañar consiste en que la mentira es imputable solamente a quien la dice, mientras que engañar exige el concurso necesario de una segunda persona, de modo que, en este segundo caso, «no manipula al que la oye del mismo modo que una mentira» (*ibid.*: 158).

El problema con el concepto de «verdad engañosa» propuesta por Sandel es que, para tratar de salvar la idea de verdad en Kant, fuerza excesivamente el significado de la noción de engaño (Loraiux, 2014). Sandel parece sugerir que es más fácil para un oyente escapar a la manipulación de un engaño que a una mentira, aunque no señala cómo esto sería posible. Pero, incluso si una «verdad engañosa» no logra el propósito de engañar porque el oyente sabe que la persona A ha utilizado este recurso retóricamente para *decir algo verdadero con el fin de no decir otra cosa verdadera*, en este caso no estaríamos propiamente ante un engaño como tal, sino ante una verdad errática. Como veremos, esta diferencia en términos políticos prácticos es muy relevante.

LA MOTIVACIÓN NO ES RACIONAL NI EMOCIONAL: ES ERRÁTICA

Las divagaciones de Donald Rumsfeld sobre la postverdad emocional y las reflexiones de Kant sobre la mentira piadosa son profundamente distintas, aunque en ambos casos hay cierta similitud en su común obstinación a la hora de no ceder ante el Otro binario. Rumsfeld ejemplifica lo que podríamos llamar el *absolutismo de la emoción* más allá de cualquier contrapeso racional. En su opinión, el atentado terrorista del 11-S creó las condiciones para una legítima respuesta emocionalmente airada, que permitía esquivar las razones que podían exigirse, en algún caso, para que la guerra fuera considerada como injusta (Walzer, 1977 [2002]; Zolo, 2006 [2007]). El planteamiento rumsfeldiano parte del supuesto de que las llamadas *razones enfrentadas* frente a una decisión inspirada en lo emocional pueden ser vistas como opciones paralizantes, no-soluciones prácticas, mordazas a la decisión (Andrejevic, 2013). Esta posición emocional, inspirada en el decisionismo antiliberal de tipo schmittiano (Kennedy, 2004 [2012]), supone abandonar la lógica racional para aceptar lo que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe llaman el espontaneísmo equivalencial: para estos autores, la carga emocional de los «significantes vacíos», como las evocaciones al concepto de pueblo o de nación, es lo que permite que la acción política esté motivada y se haga efectiva (Laclau y Mouffe, 1985 [1987]: 31).

Frente a esta posición, Kant representa lo que podríamos denominar el *absolutismo de la razón* más allá de cualquier contrapeso emocional posible. En su opinión, evitar la muerte de alguien —Kant vivió un periodo histórico, como es la Revolución francesa, lleno de situaciones políticas similares— no justifica aceptar una emocionalidad piadosa en forma de mentira que atente contra el mundo ordenado de la razón; en todo caso, lo que podríamos hacer es intentar una racionalización reflexiva en forma de algo que recuerde vagamente a ese estímulo que algunos llamarían piadoso. A diferencia del planteamiento anterior, el *absolutismo de la razón* kantiana aboga por una relación entre razón y emoción que, en principio, no tendría que ser vista como un «encontronazo irresoluble». Los *sentimientos encontrados* frente a una decisión racional podrían ser reconducidos y no simplemente eliminados porque, al fin y al cabo, la razón es reflexiva y admite negociación.

Como afirma Guillermo Villaverde, una solución posible que encuentra Kant para solventar este dilema es la apelación a la idea de sinceridad (Villaverde, 2018: 118-119).

La sinceridad consiste no en «decir la verdad», sino en «ser veraz» de forma pública, esto es, «no ocultar los estados y disposiciones internas como medios para fines ulteriores» (*ibid.*: 121) y, por tanto, sería posible que *algunas* emociones podrían ser válidas si estas son racionalizadas a través del concepto de la sinceridad. Si hubiera *emociones enfrentadas* a la razón (en el ejemplo anterior, el sentimiento de piedad que elude recurrir a la idea de verdad para garantizar un resultado sustantivamente piadoso), siempre se podría priorizar aquello que sea más acorde con el juicio reflexivo racional. El problema, como luego veremos en los análisis de Bernard Williams y de Michel Foucault, es cómo articular la sinceridad de una persona en el espacio público. Tal vez Kant dio por supuesto que el simple acto de querer ser sincero puede resolver por sí solo el problema de la veracidad pública, como si ser honesto fuera una prueba autoevidente.

El esquema binario que opone cognición y emoción a la hora de analizar la respuesta verdadera de las acciones políticas tiene muchas limitaciones porque al final ambas estrategias no tienen en cuenta, como diría Max Weber, que el motor que desencadena toda acción política es siempre mucho más amplio que la abstracción pura que lleva a buscar una respuesta verdadera (Weber, 1922 [1984]: 45). En este sentido, el concepto de sinceridad, rebautizado por Weber con su noción de la ética de las convicciones, se antoja insuficiente para dar cuenta del carácter fáustico e inestable que forja la idea de lo verdadero en la acción política (Weber, 1919 [1994]: 156). Por esta razón, una vía fructífera para salir de este engañoso debate consiste en analizar la acción política centrándose en el mundo de las motivaciones políticas que surgen de la dimensión *conativa* de la mente humana. El objetivo de este enfoque es explicar que las motivaciones que impulsan la acción política no son racionales ni tampoco emocionales, sino que están orientadas por algo que podríamos llamar la imaginación errática.

En *Verdad y política*, Hannah Arendt explica que desde la perspectiva política moderna la idea de verdad genera desconfianza porque resulta «despótica» (Arendt, 1967 [1996]: 254): su naturaleza coactiva y su afán por ser indiscutida sitúa a cualquier persona que pretenda ser veraz como alguien que vive fuera de la sociedad. Sin embargo, Arendt señala también que la idea de verdad no es del todo inútil porque la acción política moderna no ha podido sustituirla: «La verdad es impotente, pero es irremplazable» (*ibid.*: 272). En realidad, como dice Arendt, la búsqueda de la verdad en la vida política moderna es escurridiza porque no siempre se muestra en su totalidad, pero lo que parece inevitable es su aspiración como horizonte que motiva toda la acción política. Como señala Habermas, «tan pronto como se elimina el concepto de verdad se echa en falta el punto de vista normativo que explicaría por qué un proponente debería esforzarse en obtener un asentimiento» (Habermas, 1996 [1997]: 34). En este sentido, podemos suponer que el concepto moderno que tenemos para relacionarnos con la idea de verdad ya no es tanto la razón o la emoción, sino más bien la actitud motivacional de *errar*, en el doble sentido del término: como ejercicio de experimentación que busca algo y como posibilidad cierta de cometer equivocaciones. En palabras de Arendt, «lo que define a la verdad es que su opuesto no es el error ni la ilusión de la opinión sino la falsedad deliberada y la mentira» (Arendt, 1967 [1996]: 262). Si la acción política no tiene claros unos intereses racionalizados ni tampoco

conoce cuáles son los resultados concretos de cada acción es debido a que el arte de decir la verdad en política solamente puede manifestarse a través de ejercicios de errancia. El problema, como luego analizaremos, es que la errancia política genera a su vez situaciones controvertidas, como ocurre con el fenómeno del autoengaño.

Algunos autores contemporáneos han explorado las virtudes y también las limitaciones que implica el estudio de las motivaciones de las personas para explicar cómo se llega a las situaciones verdaderas en la vida política. Ejemplos como las obras de Bernard Williams (1981, 2002), Cass Sunstein (2014) o Sharon Krause (2008), con enfoques diferentes, evidencian este empeño. El trabajo de Bernard Williams es posiblemente uno de los planteamientos más rigurosos y, al mismo tiempo, más radicales. A su juicio, tanto la razón kantiana como el recurso a las emociones compartidas esconden una malsana intención de buscar una falsa imparcialidad pública verdadera, en lugar de reconocer que el afán por lo veraz es un impulso profundamente individual que emerge de la motivación interior de la sinceridad (Williams, 2002 [2006]). Así, en el ejemplo de la mentira piadosa de Kant que hemos señalado, Williams señala que la respuesta veraz es aquella que coincide con la experiencia sensitiva interna de aquel que responde, pero no tanto con la verdad pública, supuestamente reconocida como objetiva. Al centrarse en el concepto de sinceridad, Williams se muestra crítico con Kant y, de hecho, da un paso atrás decisivo respecto al autor prusiano. Afirma que la verdad pública suele estar sujeta a todo tipo de relaciones de poder, es fruto de un autoengaño público y, en múltiples ocasiones, no se corresponde con nuestras honestas necesidades de veracidad (Williams, 1981: 101). En este sentido, la sinceridad kantiana no sería enteramente proyectable al espacio público, aunque así lo pretenda un ciudadano con toda su buena voluntad y esfuerzo.

La veracidad es difícil que traspase el ámbito interior, aunque eso no significa que haya que renunciar a ella. Michel Foucault, en su estudio sobre la *parrèsia* —esto es, el arte de hablar con franqueza y sinceridad ante los demás—, llega a una conclusión parecida. A su juicio, este ejercicio solamente puede darse en el ámbito privado, pero difícilmente puede extenderse al espacio público democrático porque la experiencia dice que este salto, lejos de generar catarsis y bienestar, genera desorden y consecuencias sociales funestas (Foucault, 1982 [2017]). Como afirma Harry Frankfurt, en esta misma línea, la imposibilidad de una verdad pública social ha convertido los lenguajes públicos de nuestras sociedades en lenguaje de charlatanería que «no están del lado de la verdad ni del lado de lo falso» porque «su ojo no se fija para nada en los hechos, como sí lo hacen, en cambio, los ojos del hombre sincero» (Frankfurt, 2005 [2006]: 68-69). Bernard Williams sostiene que, en última instancia, cualquier forma pública de verdad, a través de la razón o la emoción, son ejercicios de autoengaño público, siempre parciales, y por tanto los intentos de que algo pueda ser verdadero son siempre sospechosos. A pesar de la enorme fuerza crítica de estos autores, es difícil imaginar cómo podría sustentarse un tipo de sociedad basada en una mera agregación individual de ciudadanos, por muy sinceros y honestos que sean, si no existe un mínimo común denominador imparcial entre ellos, como esta propuesta parece sugerir. No obstante, como luego analizaremos, el concepto de autoengaño público que Williams

introduce es sugerente para entender cómo funcionan las motivaciones de los sujetos políticos a la hora de decir la verdad en contextos en los cuales las evidencias cognitivo-emocionales ya no son la única fuente para explicar las acciones políticas.

El camino elegido por Cass Sunstein para analizar la motivación de los individuos es más analítico que en el caso de Williams. Para Sunstein, siguiendo las tesis de Daniel Kahneman (2011 [2013]), las emociones y la razón son dos estados de la mente que funcionan de forma diferente a la hora de conocer, procesar y producir verdades. Las emociones suelen ser intuitivas y rápidas, mientras que la razón suele ser reflexiva y lenta, orientada hacia la búsqueda de un tipo de resultado beneficioso que, en ocasiones, suele ser ciego a la percepción inmediata de los sujetos. A su juicio, la diferencia entre las emociones y la razón es que las primeras suelen estar sesgadas debido a numerosos fallos cognitivos, que pueden ser corregidas por acciones racionalmente diseñadas (Sunstein, 2014 [2017]).

Es interesante, a este respecto, la reflexión que hace a propósito de la función de la verdad y la mentira en la elaboración de las políticas públicas diseñadas racionalmente: mientras que la prohibición de mentir suele considerarse desde el punto de vista emocional algo negativo, desde el punto de vista de la racionalidad reflexiva sabemos, o al menos eso dice Sunstein, que «mentir a veces es aceptable y hasta obligatorio, como cuando es necesario salvar una vida» (*ibid.*: 159-160). Como el autor explica, la racionalidad de toda política pública parte del supuesto de que los sesgos son inevitables y, por tanto, cualquier diseño institucional para influir en las decisiones de los individuos siempre funciona a costa de algo. Pero, si esto es así, el problema es distinguir entre los sesgos que provienen de las emociones políticas, duramente criticados por el autor, y los sesgos de la racionalidad, que gozarían de mayor consideración por sus resultados aparentemente benéficos. Como luego veremos, la principal enseñanza de los trabajos de Sunstein es demostrar que los sesgos de la racionalidad y los sesgos de las emociones son inevitables y, por tanto, toda motivación que estimula la acción política de los actores suele estar basada siempre en cierto margen de errancia, que difícilmente se corrige con la búsqueda de más racionalidad o más empatía emocional.

Frente a la tesis del autoengaño público (Bernard Williams) o la tesis sobre la existencia de sesgos (Cass Sunstein), el objetivo de Sharon Krause es encontrar puntos de convergencia imparciales en el uso de las emociones políticas y el uso de la razón a través del concepto de juicio reflexivo (Krause, 2008). Según Krause, la razón y la emoción pueden ser igualmente imparciales, pero las emociones son un mejor instrumento que la razón porque facilitan en mayor medida guías motivacionales para la acción política. No obstante, como dice la autora, las emociones políticas no pueden analizarse en abstracto, sino dentro de un marco de normas jurídicas y de un contexto institucional en el que tienen lugar (*ibid.*: 108-110). Así, por ejemplo, si seguimos con el ejemplo de la mentira piadosa, es evidente que no es lo mismo que la persona A responda bajo la presión de un contexto institucional autoritario que responder en un contexto institucional democrático, con garantías de respeto a las motivaciones que pueda tener dicha persona.

Para Krause, el esquema propuesto por Hume, que enfatiza el valor de las emociones y los sentimientos morales, es útil porque los afectos socialmente compartidos producen generalizaciones imparciales y motivan las acciones políticas basadas en el sentido común de una deliberación reflexiva. Sin embargo, Krause es consciente que las emociones, a diferencia de la razón, pueden ir en direcciones contrarias. Sabemos que en política el uso de sentimientos como la piedad, por ejemplo, es mucho más ambiguo e incluso antinómico que el uso de la cognición. Por ello, la dimensión afectiva no es siempre una buena guía que sirva de forma automática para lograr un juicio deliberativo imparcial. A su juicio, por tanto, lo importante es que «los juicios evaluativos siempre están comprometidos afectivamente y están basados en los mismos sentimientos que motivan la acción política, los cuales en última instancia buscan que la deliberación se realice sobre motivaciones políticas compartidas» (*ibid.*: 101).

El argumento de Krause sobre el concepto de «motivaciones políticas compartidas» es un intento de equiparar la dimensión afectiva de la mente humana y los impulsos motivacionales, pero quizás asocia de forma solapada la dimensión conativa con la dimensión afectiva, como si la conación solamente existiera para dar forma razonable a cierta dispersión de los sentimientos, como si su principal misión fuera encauzar las emociones de forma socialmente adecuada, en un equívoco proceso de recursividad cognitiva (Searle, 1995 [1996]; Honneth, 2005 [2007]: 114). La realidad es que la dimensión conativa (Hilgard, 1980) tiene entidad propia y genera ella misma tensiones productivas contra la razón y los sentimientos (Barnett y Ratner, 1997: 303). No siempre van de la mano, no siempre están alineadas: en numerosas ocasiones las motivaciones que impulsan a la acción política están en contradicción con los sentimientos que se tienen sobre dicha acción. De hecho, si Krause admite que los sujetos modernos no son soberanos (Krause, 2011) es porque, seguramente, tampoco lo son emocionalmente. Volviendo al caso de la mentira piadosa de Kant, no es difícil imaginar que la decisión de la persona A estará motivada de forma errática, es decir, tanteará de forma no-soberana cuáles son las posibilidades de ejercer el «arte de decir la verdad» dentro de un contexto político y normativo en el que encuadrará su acción, y asumirá después las consecuencias.

En resumen, los planteamientos de estos autores adolecen de la misma limitación en la medida en que no resaltan suficientemente la dimensión *conativa* de la motivación política, sin la cual no es posible entender ninguna acción política. Tal vez sea demasiado radical pretender que la sinceridad solamente pueda darse en el espacio privado, como parecen sugerir Williams o Foucault, porque sería tanto como decir que la acción política es un puro simulacro vacío que solamente es posible llenar con motivaciones siempre falaces. Por otro lado, tal vez no sea tan negativo asumir que los sesgos cognitivos pueden estar tan equivocados como los sesgos emocionales, como parece descartar Sunstein, porque los sesgos aceptados como algo generalizable, tanto cognitiva como emocionalmente, pueden de hecho generar un debate público más interactivo y más sensato. Finalmente, tal vez cabe pensar que las «motivaciones políticas compartidas» son más dialécticas, inestables y más azarosamente políticas de lo que imagina el modelo de deliberación pública propuesto por Krause. En definitiva, es posible que la decisión de la

persona A, en su intención de ser veraz y no mentir para evitar la situación de riesgo mortal que existe sobre la persona B, debemos entenderla como una decisión simplemente *errática*, una especie de apuesta «no soberana» que va a estar condicionada por los múltiples aspectos conativos que siempre hay en juego. La persona A, más que una postura sincera, adopta en última instancia una posición *política* porque el acto mismo de decir algo veraz no se realiza en abstracto ni como un acto íntimo sino siempre dentro de un marco político sustantivo, institucional y cultural que interactúa con las motivaciones que esa persona A pueda tener para responder X, para responder Y o para abstenerse de responder. La dimensión conativa está siempre presente, y es especialmente visible cuando las dimensiones cognitiva y afectiva entran en colisión, como sucede en la mayoría de las situaciones prácticas en las que se lleva a cabo el acto de decir algo verdadero. Es en estos momentos cuando se comprueba la naturaleza relacional de la motivación política, que está orientada a lo que aquí hemos llamado la imaginación errática.

UN EJEMPLO DE CONACIÓN: EL AUTOENGAÑO

Un ejemplo especialmente controvertido de esta forma de acción política errática en que se desarrolla la conación es el fenómeno político del autoengaño. La decisión adoptada por Donald Rumsfeld para justificar la guerra de Iraq estuvo basada en la creencia de que el deseo motivacional de desatar esa guerra podía sustentarse sobre una serie de indicios, que él denominó certezas desconocidas (*unknown knowns*). Por su parte, en el ejemplo de la mentira piadosa de Kant, si aceptamos la interpretación de Sandel que sugiere que Kant estaría defendiendo una especie de «verdad engañosa», cabe plantearse si Kant pensaba que esta «solución intermedia» consiste en usar indicios «adecuados a lo verosímil» (Sloterdijk, 1999 [2004]: 305) en lugar de usar evidencias claras. Como afirma Marcia Baron, la posibilidad de que existan varias formas de construir una interpretación basada en indicios sobre cualquier hecho facilita que un fenómeno como el autoengaño se produzca (Baron, 1988).

Los ejemplos de Rumsfeld y Kant solapan distintos tipos de engaño que conviene diferenciar. En el nivel 1 estarían los engaños interpersonales que se producen supuestamente por parte de Rumsfeld hacia la opinión pública y de la persona A hacia sus interrogadores. En el nivel 2 estarían el presunto autoengaño de Rumsfeld y de la persona A. Finalmente, en el nivel 3 estarían el autoengaño de la propia opinión pública tras escuchar a Rumsfeld y el autoengaño de los propios interrogadores tras escuchar a la persona A. El autoengaño es un tipo especial de engaño en el que se da la circunstancia de que la persona engañadora y la persona engañada son la misma. Sin embargo, como afirma José Antonio Coll Mármol, «el problema de trasladar tal cual el caso interpersonal al personal es que parece convertirlo en un imposible» (Coll Mármol, 2007: 146). En el caso del engaño interpersonal (nivel 1) es necesaria la intencionalidad de engañar, pero en el caso del autoengaño (niveles 2 y 3) la existencia de esa intencionalidad es la que dificultaría que el autoengaño pueda ser considerado como tal. Si una persona tiene la intención de engañarse, el resultado sería un simulacro de

autoengaño, pero no un autoengaño como tal. Para solventar esta paradoja, los teóricos del llamado autoengaño intencionado señalan que dicho autoengaño surge porque la mente humana se divide en dos (Davidson, 1985) y, de alguna manera, una parte engaña a la otra. Pero, como afirma Coll Mármol, si este planteamiento fuera cierto, «nos enfrentaríamos ante una amenaza escéptica de primera magnitud, ante procesos que distorsionarían la verdad dentro de nosotros mismos» (Coll Mármol, 2007: 147): no cabría exigir confianza a nadie por ningún acto ya que siempre podría sospecharse que se está autoengañando de forma intencionada.

Para evitar esta situación incongruente, una parte significativa de autores que analizan el fenómeno del autoengaño se inclinan a considerar que el autoengaño es, en gran medida, un acto no intencional. Alfred Mele (1987, 1997, 2001, 2003) es el autor más conocido en defensa de esta idea. Su tesis es que el autoengaño es el resultado de un proceso conativo, de carácter motivacional, no intencionado racionalmente, que se produce como consecuencia del deseo conativo que tienen los actores sociales y políticos de que algo sea. Y para lograr que ese hecho sea, los actores reducen el nivel del error hasta un determinado umbral que les permite desarrollar una determinada creencia sobre un hecho en cuestión y ordenan de forma sesgada las posibles evidencias sobre dicho hecho, las cuales se tratarán a partir de ese momento de forma distorsionada, en forma de meros indicios. Como afirma Nail Levy, el autoengaño, visto desde esta posición no intencionalista, es algo que los sujetos experimentan sin control, no es algo que se produce de forma consciente ni calculada y, por lo tanto, debería ser considerado simplemente como «un error» (Levy, 2004: 310).

Para los críticos de esta posición no intencionalista del autoengaño, no es posible autoengañarse sin un mínimo de intención porque el autoengaño siempre se hace en contacto con la realidad, y la realidad siempre ofrece evidencias contrarias a las que supuestamente sostienen un autoengaño (Bermudez, 2000; Coll Mármol, 2007: 156). Sin embargo, la cuestión central aquí está en saber si la realidad social y política ofrece realmente evidencias de los hechos o, simplemente, emite indicios no concluyentes que tienen siempre un grado de error insoslayable. El autoengaño no intencional parte de la idea de que las motivaciones y los deseos que impulsan la acción se basan siempre en indicios y, dado que la naturaleza de las evidencias políticas suele ser incompleta y discutible, dicho autoengaño puede llevarse a cabo mediante acciones erráticas, lo cual no quiere decir que dichas acciones sean erróneas. Distinguir ambos significados del término es importante porque ayuda a entender que el autoengaño no intencional se diferencia del paralogismo kantiano porque aquel puede estar basado en una motivación y un deseo que, en realidad, no busca realizar acciones equivocadas, erróneas desde el punto de vista cognitivo-racional. Al contrario, las acciones erráticas son realizadas por sus autores como si fueran oportunidades abiertas, experimentos para que algo sea sin presuponer la aparición de un posible error sustantivo en el horizonte. Paradójicamente, solamente en el momento en el que un autoengaño errático no intencionado se convierte en un autoengaño erróneo es cuando el autoengañado, de forma retrospectiva, puede llegar a percibir la existencia presuntamente contraproducente del autoengaño, *pero nunca antes*.

Un elemento importante a tener en cuenta en el fenómeno del autoengaño, que de alguna manera juega paradójicamente a favor de su utilización, es que este mecanismo conativo de la motivación humana puede ser visto como deseable en aquellas situaciones en las que existe un atasco decisional, un encontronazo entre argumentaciones contrapuestas o sentimientos confrontados, y en ese escenario se plantea la necesidad de que algo sea, de que aparezca la imaginación errática para favorecer que se produzca una acción como tal. Pensar que el autoengaño es siempre algo negativo significa asumir que cualquier errancia es siempre errónea, lo cual no es cierto. Como diría Hirschman, este ha sido el argumento racional por excelencia que apelaba a la retórica del riesgo para hacer imposible cualquier intento de cambio a través de acciones humanas (Hirschman, 1991 [2004]).

Si consideramos que el autoengaño puede tener en ocasiones alguna virtualidad, en este caso se puede ver claramente cuál es la diferencia entre el supuesto autoengaño de Rumsfeld y el autoengaño de la persona piadosa de Kant. En el primer caso se trata de un autoengaño imposible, carente de cualquier voluntad de ser errático, porque en todo momento la intención del político no fue la de engañarse sino la de engañar, con el argumento retórico de que no podía haber evidencias de ningún tipo que parasen la voluntad de ir a la guerra. En el segundo caso, sin embargo, se trataría de un autoengaño claramente errático, porque la persona A tiene la motivación para buscar una «situación intermedia». En el primer caso se trataría de un *errar erróneo* porque su autor sabía que su acción estaba basada en premisas falsas, mientras que en el segundo caso se trataría de un *errar errático* porque no hay premisas falsas en su activación, al contrario, su acción estaría motivada por el deseo de realizar un acto guiado por el coraje de decir la verdad de alguna manera (Foucault, 1984 [2010]), sin un control directo de sus consecuencias, a la simple espera de que algo sea.

Hay una última cuestión relacionada con el autoengaño en los dos ejemplos utilizados en este trabajo, y son todas aquellas personas que, de alguna manera, pudieron haberse autoengañado con las explicaciones dadas por Rumsfeld o, en el ejemplo de Kant, podrían haberse autoengañado con las respuestas que hubiera dado la persona A. En el primer caso, el autoengaño está relacionado con la existencia de un clima comunicativo que, posiblemente, hizo que las creencias contrarias quedaran ofuscadas (Lewandowski *et.al.*, 2009, 2017). En el segundo caso, sin embargo, el autoengaño está relacionado con el grado de motivación que esta presunta sinceridad de la persona A puede inducir para hacer o dejar de hacer algo. Aquí el autoengaño es una actitud errática que depende en última instancia del deseo que estas personas —en este caso, los asesinos— tenían para ejecutar una determinada acción.

CONCLUSIONES

A modo de corolario de todo lo dicho hasta ahora se pueden hacer tres afirmaciones básicas. Primero, no es equiparable la tensión que surge en una decisión basada en

emociones y una decisión basada en la razón, cuando la razón y los sentimientos están en conflicto. Las llamadas *razones enfrentadas* que surgen frente a una decisión emocional (que llevan a una posible justificación del engaño basándose en prejuicios, como ocurre en el ejemplo de Rumsfeld) no es comparable con los llamados *sentimientos enfrentados* que surgen frente a una decisión racional (que llevan a una posible justificación del engaño basándose en sentimientos piadosos, como ocurre en el ejemplo de Kant). Mientras que una decisión emocionalmente adornada de sentimientos patrióticos como el caso de Rumsfeld puede constituir un problema de legitimidad de la acción si las motivaciones y los deseos no están claramente expuestos, el supuesto engaño piadoso kantiano es un caso que demuestra que la razón si reconocería sus limitaciones soberanas al margen de las motivaciones y los deseos. En cualquiera de los casos, sin embargo, se observa que el debate entre la razón y los sentimientos es engañoso cuando se plantea de forma binaria sin tener en cuenta que hay más elementos en juego a la hora de motivar una acción política concreta.

En segundo lugar, podemos decir que en aquellas situaciones controvertidas en las que hay confrontación entre la razón y las emociones políticas, la mejor solución es admitir que no es posible racionalizar tales *sentimientos encontrados* en una solución racional óptima y que, por tanto, cualquier intento de racionalización parcial, esto es, seleccionar aquellos sentimientos que la razón acepta como buenos y desechar sentimientos considerados cognitivamente como malos, sería una salida falsa. En los casos donde la razón y los sentimientos van en direcciones opuestas, las acciones políticas no se llevan a cabo mediante procesos de mejora sofisticada en el uso de la razón ni mediante buenos sentimientos aceptados socialmente, sino que estarían basadas en lo que aquí hemos denominado motivaciones erráticas. Una acción política errática es aquella que está guiada por el deseo de lograr ciertos objetivos, considerados sinceros, dentro de contextos contingentes y abiertos. El carácter errático de las acciones no busca deliberadamente el error, sino más bien parte del hecho de que en toda acción política basada en motivaciones sinceras siempre hay sesgos que pueden ser minimizados, aunque nunca serán erradicados completamente.

Finalmente, en tercer lugar, hemos visto que la razón y las emociones pueden concebirse como dos posiciones incompletas que se necesitan mutuamente. En este sentido, es posible sustituir la relación binaria entre razón y sentimientos, donde el objetivo es la búsqueda de la fuente específica que ofrezca una posición política verdadera, por una relación a tres bandas entre la razón, los sentimientos y la motivación, con sus múltiples colisiones y colusiones, donde el objetivo es saber cómo se construye de forma errática la verdad a través de las motivaciones y los deseos que impulsan los conatos políticos. Como hemos tratado de explicar, cuando la razón y los sentimientos están enfrentados, que suele ser lo más habitual, toda acción política guiada por motivaciones es necesariamente errática, lo cual no quiere decir que sea errónea. El análisis que hemos realizado del autoengaño puede ser visto como un ejemplo específico de acción errática en situaciones de tensión cognitivo-emocional. Obviamente, no todas las acciones erráticas están basadas en el autoengaño, pero en todas las acciones donde existe tensión de carácter cognitivo-emocional los conatos de acción incorporan un grado de errancia inevitable. Ese carácter errático es lo que mueve a que la acción finalmente se lleve a cabo. Que

la errancia sea errática o sea errónea (Steiner, 1997 [1998]) depende, en última instancia, de cuál sea la relación entre la acción política con el resto de las facultades, cognitivas y emocionales puestas en juego en cada circunstancia política.

Referencias

- Allport, Gordon. 1954. *The Nature of Prejudice*. Reading MA: Addison-Wesley.
- Andrejevic, Marc. 2013. *Infoglut: How Too Much Information is Changing the Way we Think and Know*. Nueva York: Routledge. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139176101>.
- Arendt, Hannah. 1967 [1996]. «Verdad y Política», en Hannah Arendt (ed.), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arias, Manuel. 2017. *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita.
- Barnett, Douglas y Hillary H. Ratner. 1997. «Introduction: The Organization and Integration of Cognition and Emotion in Development», *Journal of Experimental Child Psychology*, 67: 303-316. Disponible en: <https://doi.org/10.1006/jecp.1997.2417>.
- Baron, Marcia. 1988. «What is Wrong with Self-Deception?», en Brian P. McLaughlin y Amelie O. Rorty (eds.), *Perspectives of Self-Deception*. Berkeley: California University Press.
- Bermúdez, José Luis. 2000. «Self-Deception, Intentions, Contradictory Beliefs», *Analysis*, 60 (4): 309-319. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/analys/60.4.309>.
- Coll Mármol, Jesús Antonio. 2007. «Autoengaño y responsabilidad», *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 26 (3): 145-160.
- Conly, Sarah. 2012. *Against Autonomy. Justifying Coercitive Paternalism*. Cambridge MA: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139176101>.
- Daase, Christopher y Oliver Kessler. 2007. «Knowns and Unknowns in the ‘War on Terror’: Uncertainty and the Political Construction of Danger», *Security Dialogue*, 38 (4): 411-434. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0967010607084994>.
- Davidson, Donald. 1985. «Deception and Division», en Ernest Lepore y Brian P. McLaughlin (eds.), *Actions and Events*. Nueva York: Basil Blackwell.
- Finkelstein, David H. 2003. *Expression and the Inner*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Foucault, Michel. 1982 [2017]. *La parrèsia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, Michel. 1984 [2010]. *El Coraje de la Verdad. El Gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France, 1983-1984*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frankfurt, Harry G. 2005 [2006]. *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, Hans-Georg. 1960 [1995]. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

- Gaukroger, Stephen. 2010. *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility. Science and the Shaping of Modernity, 1680-1760*. Oxford: Oxford University Press.
- Gigerenzer, Gerd. 2007. *Gut Feelings. The Intelligence of the Unconscious*. Nueva York: Viking.
- Guyer, Paul. 2008. *Knowledge, Reason and Taste. Kant's Response to Hume*. Princeton NJ: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400824472>.
- Habermas, Jürgen. 1996 [1997]. «El giro pragmático de Rorty», *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, 17: 5-36. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/isegoria.1997.i17.196>.
- Heidegger, Martin. 1932 [2015]. *De la esencia de la verdad: Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. Barcelona: Herder.
- Hilgard, Ernest R. 1980. «The Trilogy of Mind: Cognition, Affection, and Conation», *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 16 (2): 107-117. Disponible en: [https://doi.org/10.1002/1520-6696\(198004\)16:2%3C107::AID-JHBS2300160202%3E3.0.CO;2-Y](https://doi.org/10.1002/1520-6696(198004)16:2%3C107::AID-JHBS2300160202%3E3.0.CO;2-Y).
- Hirschman, Albert O. 1991 [2004]. *Retóricas de la intransigencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel. 2005 [2007]. *Reificación. Un estudio de la teoría del reconocimiento*. Madrid: Katz.
- Honneth, Axel. 2007 [2009]. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz.
- Kahneman, Daniel. 2011 [2013]. *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona: Debate.
- Kant, Immanuel. 1797 [2017]. «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía», en Immanuel Kant (ed.), *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba.
- Kennedy, Ellen. 2004 [2012]. *Carl Schmitt en la República de Weimar*. Madrid: Tecnos.
- Krause, Sharon R. 2008. *Civil Passions. Democratic Deliberation and Moral Sentiment*. Princeton NJ: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400837281>.
- Krause, Sharon R. 2011. «Bodies in Action: Corporeal Agency and Democratic Politics», *Political Theory*, 39 (3): 299-324. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0090591711400025>.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 1985 [1987]. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Levy, Neil. 2004. «Self-Deception and Moral Responsibility», *Ratio*, 17 (3): 294-311. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.0034-0006.2004.00255.x>.
- Lewandowsky, Stephan, Ullrich Ecker y John Cook. 2017. «Beyond Misinformation: Understanding and Coping with the 'Post-Truth' Era», *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 6 (4): 353-369. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.jarmac.2017.07.008>.
- Lewandowsky, Stephan, Werner Stritzke, Klaus Oberauer y Michael Morales. 2009. «Misinformation and the 'war on Terror': When Memory Turns Fiction into Fact», en Werner Stritzke, Werner, Stephan Lewandowsky, David Denemark,

- Joseph Clare y Frank Morgan (eds.), *Terrorism and Torture: An Interdisciplinary Perspective*. Cambridge MA: Cambridge University Press.
- Leyens, Jacques-Philippe, María Paola Paladino, Ramón Rodríguez-Torres, Jeroen Vaes, Stephanie Demoulin, Armando Rodríguez-Pérez y Ruth Gaunt. 2000. «The Emotional Side of Prejudice: The Attribution of Secondary Emotions to Ingroups and Outgroups», *Personality and Social Psychology Review*, 2: 186-197. Disponible en: https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0402_06.
- Loriaux, Sylvie. 2014. «Deception, Right, and International Relations: A Kantian Reading», *European Journal of Political Theory*, 13 (2): 199-217. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1474885113486881>.
- Luhmann, Niklas. 1981 [1993]. *Teoría política en el Estado del bienestar*. Madrid: Alianza.
- Mele, Alfred R. 1987. *Irrationality*. Nueva York: Oxford University Press.
- Mele, Alfred R. 1997. «Real Self-Deception», *Behavioral and Brain Sciences*, 20 (1): 91-102.
- Mele, Alfred R. 2001. *Self-Deception Unmasked*. Princeton NJ: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400823970>.
- Mele, Alfred R. 2003. «Emotion and Desire in Self-Deception», en Anthony Hatzi-moysis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, Cambridge MA: Cambridge University Press.
- Nicolás, Juan Antonio y María José Frápolli. 2012. *Teorías contemporáneas de la verdad*. Madrid: Tecnos.
- Rorty, Richard. 1987 [1996]. «Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora», en Richard Rorty (ed.), *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard. 2000. «Universalidad y verdad», en Richard Rorty y Jürgen Habermas (eds.), *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu.
- Sandel, Michael. 2009 [2011]. *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Debate.
- Searle, John. 1995 [1996]. *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica.
- Sigelman, Lee, Kenneth Newton, Kenneth J. Meier y Bernard Grofman. 2010. *The Wit and Humour of Political Science*. American Political Science Association y European Consortium of Political Research.
- Sloterdijk, Peter. 1983 [2003]. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, Peter. 1999 [2004]. *Esferas. Volumen II. Globos: macrosferología*. Madrid: Siruela.
- Steiner, George. 1997 [1998]. *Errata. Examen de una vida*. Madrid: Siruela.
- Sunstein, Cass R. 2014 [2017]. *Paternalismo libertario. ¿Por qué no un empujoncito?* Barcelona: Herder.
- Toscano, Manuel. 2017. «Es mentira», *Letras Libres*, 190: 56-57.
- Villacañas, José Luis. 2001. «Esferas de acción y sistema filosófico: El carácter imprescindible de la metáfora», *Daimon: Revista de Filosofía*, 24: 111-126.
- Villaverde López, Guillermo. 2018. «Mentira, publicidad y ocultamiento en la filosofía práctica de Kant», en Nuria Sánchez Madrid (ed.), *Poéticas del sujeto*,

- cartografías de lo humano. La contribución de la Ilustración europea a la historia cultural de las emociones.* Madrid: Universidad Complutense.
- Walzer, Michael. 1977 [2002]. *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos.* Barcelona: Paidós.
- Weber, Max. 1919 [1994]. «La política como vocación», en Max Weber (ed.), *El Político y el científico.* Madrid: Alianza.
- Weber, Max. 1922 [1984]. «La naturaleza de la acción social», en Max Weber (ed.), *La acción social: ensayos metodológicos.* Barcelona: Península.
- Williams, Bernard. 1981. *Moral Luck.* Cambridge MA: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139165860>.
- Williams, Bernard. 2002 [2006] *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica.* Barcelona: Tusquets.
- Zizek, Slavoj. 2004. «What Rumsfeld Does't Know That He Knows About Abu Grhaid». Disponible en: www.lacan.com/zizekrumsfeld.htm.
- Zolo, Danilo. 2006 [2007]. *La justicia de los vencedores. De Nuremberg a Bagdad.* Madrid: Trotta.

Presentado para evaluación: 27 de noviembre de 2018.

Aceptado para publicación: 22 de junio de 2019.

CARMELO MORENO

carmelo.moreno@ehu.eus

Profesor titular de Ciencia Política en la Universidad del País Vasco. Sus campos de investigación incluyen la teoría política, estudios sobre identidad política, nacionalismo o la relación entre humor y política. Entre sus últimos trabajos destacan: «The Sovereign State and the Right to Secede. Historical Examples and Theoretical Reasons Concerning the Benefits of Political Regulation», en López-Basaguren, Alberto y Leire Escajedo: *Claims for Secession and Federalism* (2019); «La patria simpática y sus enemigos. Algunas enseñanzas del «espectador imparcial» de Adam Smith aplicadas a las modernas democracias multinacionales», en *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, 8 (2018); «Sobre trilemas y trileros. Por qué la ideología es cosa de tres y las emociones ayudan a gestionar las distintas opciones sobre la idea de igualdad», en *Revista de Estudios Políticos*, 176 (2017).