

*Cristóbal Holzapfel, Esbozo de una genealogía de la conciencia ética*

# Esbozo de una genealogía de la conciencia ética

(Extractos del Programa “Relatos y pensamientos”  
que se transmite en la Radio de la Universidad Técnica Federico Santa María)

Cristóbal Holzapfel

Dos estrategias para enfrentar el mal.

En su magna obra *Finitud y culpabilidad*, a mi juicio la mejor lograda del filósofo Paul Ricoeur, reflexiona él sobre el mal. A esta reflexión prefiere no llamarla 'Teodicea', como es usual, así como la *Teodicea* de Leibniz que se aboca al mismo tema, ya que le parece que de ese modo ya estamos en una concepción teológico cristiana del mal. De este modo su modo de preguntar resulta ser libre, desprejuiciado y da muestras de una apertura filosófica notable.

Por otra parte, el tema del mal preocupa hoy cada vez más en los ámbitos filosóficos, ya que estamos hace ya un tiempo de cara a la evidencia de un mal que se sobredimensiona cada vez más, hasta lo inconmensurable. El terrorismo en el mundo y la amenaza para todos y cada uno de los habitantes del planeta.

Pues bien, de entrada Ricoeur nos ofrece un planteamiento asaz sugerente y revelador. Primero el mal se presentó para las culturas del hombre arcaico como externalidad, incluso como algo totalmente externo completamente independiente de la culpa. Este mal se presentaba como una mancha, nos dice Ricoeur, como algo impuro, una mácula, algo sucio. Así sucedía, como ya lo expusiera Nietzsche en su *Genealogía de la moral*, que el que hubiera cometido un crimen en la tribu podía seguir circulando libremente, ya que se estimaba que éste estaría poseído por fuerzas extrañas, algún espíritu o demonio. Y la manera de enfrentar el mal y el intento de superar cierta manifestación específica de él, era a través de la práctica de rituales sacrificiales con el fin de apaciguar a espíritus, dioses o demonios. En un segundo momento ante la inminencia de la asolación del mal, se trató de asumir una culpa colectiva.

Mas luego, ocurre históricamente que el mal es internalizado, y en rigor es el mal como mancha el que es internalizado por parte del hombre. Esta internalización dará lugar al nacimiento no solamente de una culpa

individual, sino en definitiva también a la conciencia ética, como un principio del sujeto en nosotros a partir del cual juzgamos los actos. Pero también cabe decir, y esto es lo más importante, lo que conocemos como ética surgirá a partir de esta internalización del mal. Y como se trata, por lo que veíamos, de que es la mancha que internalizamos, la culpa individual va a pasar a ser una mancha desmaterializada en nosotros. Esta mancha inmaterial la llevamos en nosotros a modo de la culpabilidad, a partir de la cual se hace posible que contraigamos culpas particulares. Mas, con ello se origina también una nueva manera de enfrentar el mal que siempre se está presentando en el mundo de manera tan diversa y variada. Y este enfrentamiento habrá de consistir ante todo en el supuesto que tras todo mal acaecido tiene que haber un culpable, alguien que es individualmente culpable de ello, y por consiguiente tiene que ser castigado y sancionado, y que, mientras ello no ocurra los mecanismos de la justicia se deberán encargarse de dilucidar lo acaecido hasta encontrar los responsables de ello.

Pero: ¿quién ha tenido más éxito con su estrategia de enfrentar el mal? ¿El hombre arcaico o el hombre occidental, cuya estrategia acabó finalmente planetarizándose? Dejemos esta pregunta abierta.

Ya San Pablo advirtió lo que Paul Ricoeur plantea como *maldición de la ley*.

La manera que tenemos en las sociedades modernas y desde hace siglos de enfrentar el mal, que hoy por lo demás se sobredimensiona en nuestro mundo hasta desmadrarse, a través ante todo de encontrar a un responsable y un culpable del mal, aplicándole normas y leyes para sancionarlo, conlleva un problema, y éste es el de la “maldición de la ley”, según lo plantea el filósofo Paul Ricoeur. En otras palabras, toda vez que se establece una norma o ley, se establece con ello una separación entre lo prohibido y lo permitido, que antes no estaba. Y si lo prohibido es estipulado como malo, de este modo inevitablemente cada vez se “crea” el mal. Pensemos antes que en leyes en normas de comportamiento, en atención a

las cuales, lo que antes era considerado pernicioso, como por ejemplo, las relaciones prematrimoniales, después no lo es, vale decir, en algún momento el mal simplemente se creó con el interdicto.

Pues bien, la mentada “maldición de la ley” es sin duda al menos una de las perspectivas para explicar por qué la estrategia de enfrentar el mal a con normas y leyes hace agua, y el mal se sobredimensiona cada vez más hasta el punto de no poder ya controlarlo en el mundo.

En contraste con ello, el hombre arcaico asumía a nivel de la comunidad o la tribu el mal que pudiera haber en lo que alguien hizo o cometió, es decir, se asumía una culpa colectiva, y había que practicar rituales de sacrificio, por lo general, para librarse de la presencia y la asolación de este mal.

Sorprende como San Pablo ya intuyó claramente a lo que se refiere esta “maldición de la ley” en la “Epístola a los Romanos”, 7, 7-14, de San Pablo, citada por Ricoeur, en lo que trasunta la idea de una *felix culpa*. Escuchemos:

“¿Qué diremos entonces? ¿Qué la ley es pecado? Eso ni pensarlo. Lo que pasa es que solamente conocí el pecado a la luz de la ley. Y así, de hecho, yo no habría tenido noticia de la concupiscencia si no fuera porque la ley me dijo: *No codiciarás*. Y así el precepto fue la ocasión, como el trampolín de cuyo impulso se aprovechó el pecado para despertar en mí toda clase de concupiscencia. Quiero decir que sin la ley, el pecado no es más que una palabra. /.../ Hubo un tiempo en que yo viví sin ley; luego, al promulgarse el precepto, revivió el pecado, mientras que yo, en cambio, me veía muerto, produciéndose la paradoja de que los mandamientos que se hicieron para darme vida me acarrearón la muerte. Porque, como digo, el pecado aprovechó la ocasión y el incentivo del precepto para *seducirme* y matarme con sus propias armas. /.../ Así es que la ley es santa, como es santo y justo y bueno el precepto. Entonces ¿una cosa buena se convirtió para mí en arma mortífera? No, no es eso; sino que el pecado, para mostrarse como tal pecado, se sirvió de una cosa buena para propinarme la muerte, de manera que el pecado desarrolló toda su potencia pecaminosa apoyándose

en el precepto. /.../ Nosotros sabemos efectivamente que la ley es espiritual, mientras que yo soy un ser de carne, vendido como esclavo al poder del pecado” (Fyc, p. 398).

Destaquemos que Ricoeur, en lo que se refiere a una estrategia suficientemente sólida y fuerte (a pesar de su apariencia débil) de enfrentar el mal adhiere finalmente a la Cristología y que se traduce en poner la otra mejilla.

### Es imposible llenar los vacíos de la ley.

Nuestras convicciones jurídicas y democráticas nos llevan a enfrentar el mal que sucede en nuestras complejas sociedades a través de un aparato jurídico lo más completo y sofisticado posible. Sin embargo, y como ya lo viera Aristóteles en el Libro V sobre la justicia de su *Ética a Nicómaco*, siempre hay vacíos de la ley. Y parece, podríamos agregar, que debido a nuestra consustancial finitud, no los podemos llenar. Hoy en día, por ejemplo, se trata de inmensos vacíos legales que se detectan en torno a todo lo que se muestra en Internet.

Mas, hay otro elemento también en juego en nuestra estrategia de enfrentar el mal y es lo que Paul Ricoeur ha pensado como la “maldición de la ley” -, queriendo decir con ello que, junto con el desarrollo de la conciencia, en palabras de Ricoeur: “/.../cosas que antes no se apreciaban como faltas en esa experiencia, ahora se convierten en culpas, y hasta el mismo empeño en reducir el pecado mediante la observación de la ley se transforma en pecado”.

Asimismo, esto trae consigo otros fenómenos, como la “atomización de la ley”, al diversificarse y referirse a innumerables situaciones; por ello también, se introduce aquí una “lista sin fin de prescripciones menudas”, en palabras de Ricoeur, lo que le lleva a hablar de un “infinito malo” (cfr. op. cit., p. 299-300).

Este “infinito malo” se explica a su vez por cuanto en el afán de llenar los vacíos legales generamos nuevas y nuevas leyes, multiplicándolas

insensatamente al infinito, con el fin de cubrir todo tipo de posibles situaciones de nuevos fenómenos, que abundan cada vez más en nuestro mundo, sobre todo debido a la capacidad inventiva extraordinaria de la tecnología.

Pero, lo que es más preocupante es como debido a la “maldición de la ley”, al hecho de que cada norma y cada ley conllevan el establecimiento de un límite entre lo prohibido y lo permitido, presentándose entonces cada vez lo prohibido como algo malo, a consecuencia de lo cual vamos cada vez más creando el mal.

Mas ¿será que no tenemos salida en esto?

Quizás el modo opuesto del hombre arcaico de enfrentar el mal, asumiendo una culpa colectiva, algo nos enseñe, ya que puede ser una postura más sabia. Pero también la doctrina cristiana no sólo del poner la otra mejilla, sino también del amor al enemigo y al pecador. Y, en la misma línea, otra salida viene a ser simplemente el perdón, que en cuanto perdonar seamos todo lo generosos que podamos, y eso curiosamente no nos hace, como podría parecer, más débiles, sino al contrario, más fuertes, tanto individualmente como en cuanto comunidad o sociedad.

El asunto sería acabar con lo que Ricoeur llama la vindicta, la retribución, que precisamente hace que el mal se multiplique, aquello que ya Nietzsche reconociera como el “espíritu de la venganza” (*Geist der Rache*) y que el filósofo del martillo lo viera como una fuerza dominante a lo largo de la historia de la humanidad.

¡Qué fuerte y convincente es este planteamiento de Ricoeur! ¡Con la retribución no saldremos adelante! ¡La retribución semeja simplemente un velado espíritu de venganza, que no porque esté refrendado por el Estado, se justifica a cabalidad! ¡Con la retribución, al fin y al cabo, sólo ahondamos el mal y lo multiplicamos!

¿No será que la única salida posible es asumir siempre más bien, como el hombre arcaico, una culpa colectiva como sociedad y que igual tenemos en

todo lo que pasa, por terrible que sea, sólo que naturalmente en distintos grados?

De cómo la humanidad fue forjando lentamente un concepto de responsabilidad individual.

Si ya en Grecia se introduce con el orfismo, la religión órfica, una cosmovisión soteriológica, a saber el enfocar la estadía del hombre en el mundo con miras a la salvación personal, con la aparición del cristianismo se cimienta definitivamente esta misma concepción.

Al adentrarnos en los supuestos de una moral trágica, en tanto contraparte a esa ética de salvación, podríamos decir que lo que aquí está en juego es en el fondo el enfrentamiento con la cruda realidad del mal en el mundo. Podemos aceptarlo trágicamente, en el sentido de que podemos morir afectados inmerecidamente por él, sin que haya ninguna sanción. Es posible que las instancias humanas sean las responsables de esa ausencia de sanción, pero, si hay una instancia divina que pudiera paliar esa situación, yo desconozco completamente sus designios. Esto es a tal punto así que puedo pretender estar tomando las mejores decisiones en mis acciones, pero estoy fatalmente determinado a que sobrevenga en mí el infortunio. Esta es la situación en que se encuentra Edipo, y vale como modelo para toda una época milenaria en que en la humanidad primaba una ética trágica.

Ahora bien, si fijamos nuestra atención tan sólo en las instancias humanas relativas a la sanción de lo justo y de lo injusto, podemos reconocer que en el mundo griego lentamente se ha ido forjando concepto suficiente de responsabilidad individual, así como nítidamente lo desarrolla Aristóteles. Esto lo que entonces comienza a imponerse, pero ello sucede como algo en que se anuncia un nuevo rumbo en medio de un ambiente en el que existe todavía el sacrificio humano; por ejemplo, la ciudad de Atenas tiene que pagar en tributo dos jóvenes adolescentes a Creta.

Sin duda que antropológicamente podemos ver en esto un parentesco con prácticas tribales en las que sucedía que, por ejemplo, si había un crimen en la tribu, no interesaba en primer lugar quién lo hubiera cometido, sino que se interpretaba esto en el sentido de un demonio que se había apoderado de ellos y que había que exorcizarlo, para cuyo efecto se sacrificaban algunos de los mejores guerreros o de las más bellas doncellas (de esto nos relata Nietzsche en la “Genealogía” y numerosos antropólogos). Y si bien en esto se hace presente una escatología (es decir, una doctrina en torno a las cosas últimas de la existencia), sin embargo no está claramente asentada la idea de un ultramundo, ya que esos demonios y dioses eran considerados predominantemente en forma inmanente como habitantes de este mundo, aunque en algún lugar apartado.

Es pues el cristianismo (con su anticipo en Platón) quien apoya su escatología en un supuesto “otro mundo”, acompañando ello con una doctrina de recompensas y castigos, y el supuesto de un cielo y un infierno. En otras palabras, el mal humano será siempre castigado por medio de un juicio final, y si ello no acontece en “este”, de seguro ocurrirá en el “otro” mundo.

A lo anterior se suma la idea de salvación, que se sostiene sobre la base de la doctrina del pecado original, vale decir, porque desde el momento en que existimos, asumimos como condición esencial que somos pecadores, nuestra existencia consiste ética y teológicamente en la redención de ese pecado. Esto significa que nuestra condición de pecadores no se debe a que hayamos contraído deliberadamente éste u otro pecado, sino que lo somos porque simplemente *somos*.

### Sócrates como “padre de la ética occidental”.

Si nos preguntamos acerca de la conciencia, cabe sostener que la palabra ‘conciencia’, así como la palabra latina correspondiente ‘conscientia’ y la palabra griega ‘syneidesis’ se refieren originalmente a un saber, en rigor con-saber, entendido éste como un ‘saber que acompaña’ a lo que sucede



en general, a nuestros actos y los de los otros. A partir de ello se puede distinguir entre la conciencia llamada ‘psicológica’, en cuanto el estar consciente de algo, por ejemplo, de que estamos despiertos o que es de día. Y la conciencia llamada ‘moral’, en cuanto ese saber que acompaña a nuestros actos y los de otros se convierte en juicio. En todo caso, en Platón o Aristóteles este término ‘syneidesis’, ‘conciencia’, no juega ningún rol significativo.

El filósofo que enseñara en la Universidad de Johannesburgo, Gerhardus Stoker, estudioso del fenómeno de la conciencia, sostiene que recién más tarde con Filón de Alejandría (que viviera entre el 15/10 a.C. y el 40/50 d.C.) recibe la palabra ‘syneidesis’ su impronta moral, en tanto él entiende en su teología la syneidesis como testigo, acusador, juez, que enseña, reprende, advierte, prevé.

Pero, si syneidesis no se entiende moralmente en la antigua Grecia, ello no significa que los griegos no hayan tenido experiencias de la conciencia. Cuando Orestes es perseguido por la *erínias* que lo atormentan, o cuando Edipo se ensarta los ojos, después de que se da cuenta de sus acciones cometidas, da esto testimonio de una manifiesta experiencia de la conciencia, que en este respecto no se puede separar de una experiencia de la culpa.

Por otra parte, tengamos en cuenta también respecto de la experiencia de la conciencia moral al *daimon* de que nos habla Sócrates. La voz premonitoria del *daimonion* de Sócrates le advierte desde su niñez acerca de lo que no debe hacer, según nos cuenta él mismo en su *Apología*, su *Defensa* ante los tribunales. Ello habla de una conciencia, en atención a supuestas peculiaridades de ella que ya encontramos aquí en este temprano testimonio – por una parte, su carácter premonitor, exigente, previsor, pero también su infalibilidad, e incluso su origen divino, lo que se refleja en su personificación como daimon. Y todo ello considerando que este ser de la conciencia no se refleja todavía en el término ad hoc,

synéidesis, sino en otros, como justamente el del daimon socrático, por ejemplo.

Atendiendo a la relevancia que le cabe a Sócrates respecto de la remisión de la justificación de las acciones a un principio subjetivo, como es el daimon, Walter Schulz ve en él nada menos que al padre de la ética occidental, si bien cabe observar de todos modos que el mentado daimon conserva todavía visiblemente un carácter de externalidad, justamente en función de su origen divino.

Visto desde esta perspectiva, es algo de la mayor relevancia que en la historia de la humanidad, en un profundo proceso de individuación, el ser humano haya ido teniendo cada vez más la vivencia de una voz interna que lo orienta en el mundo. Además, podría decirse que es bello y extraordinario que esa voz haya sido vivenciada como algo que nos posee, y más aún, como algo divino. En ello hay un claro reflejo que esa voz fue vista a la vez como algo enigmático.

#### Nuestra concepción de la conciencia moral producto de una mala lectura.

Respecto de nuestra conciencia moral, y suponiendo que ella habla, que nos dice algo, que nos advierte de algo que no deberíamos hacer, que nos reprende por algo que hemos hecho, que nos insta a hacer algo determinado, podemos estimar que quien habla en ella soy simplemente yo mismo. Ello correspondería a una concepción autonómica de ella. Pero, así como le ocurre al creyente, podemos suponer también, al contrario, que sería Dios el que habla en nuestra conciencia. En este caso estamos ante una concepción heteronómica de ella.

Interesante es observar como esta última determinación de la conciencia desde una supuesta externalidad se mantendrá y consolidará a través de un término que pasó a ser crucial en la filosofía medieval, la 'syndéresis'. El concepto 'syndéresis' aparece por primera vez en Jerónimo y significa de acuerdo al filósofo Gehardus Stoker, que escribe una magna obra sobre la conciencia:

“La chispa de la conciencia, el espíritu, que quedó en el hombre después de que había abandonado el paraíso /.../. En Jerónimo significaría syndéresis “/.../ el cuidador, guardián de las leyes divinas /.../””.

Mas, este término ‘syndéresis’ es el resultado de una mala lectura que hizo Jerónimo en rollos de papiro de la época que decían más bien ‘syneidesis’, término griego que significa precisamente conciencia.

Jerónimo proviene de Dalmacia, nace en el 347 d.C., más tarde estudia en Roma, tras lo cual vive como anacoreta en el desierto de Calcis, cerca de Aleppo. En el 382 recibe como encargo del Papa Dámaso I la reelaboración de la biblia latina, la *Vulgata*. Muere en Belén en el 420.

El concepto ‘syndéresis’, este cuidador y guardián de las leyes divinas, que Jerónimo usa por primera vez, y eso precisamente debido a su lectura equivocada, se distingue de la *conscientia*, que mienta la aplicación de la syndéresis a casos particulares (así posteriormente en Tomás de Aquino). Según Stoker, la syndéresis, no obstante su origen oscuro, es “una palabra formada artificialmente, que le otorgó a los *scolasticis* servicios muy útiles”. Este servicio, según el mismo autor, reside en la posibilidad de la distinción entre dos modalidades de la conciencia: “Una eterna, incorruptible, infalible, por una parte, y una falible, empírica, por la otra parte /.../”.

El mencionado servicio está muy claro, máxime en el contexto del pensamiento medieval, desde el momento que, de un lado, tiene su justificación reconocer que hay algo eterno en el ser humano que lo orienta y, del otro lado, también se justifica atender a la realidad indiscutible del ser humano como caído en el mundo, y por tanto, junto con ello, reconocer la posibilidad del error en la conciencia. Ahora bien, este “error” es de una índole peculiar, puesto que no es tanto en el sentido de un error del intelecto, sino más bien del errar en la vida, el que nos hace ser a su vez errabundos. Con todo, la posibilidad del error intelectual no está de ninguna manera fuera de lugar, y es por ello que se trata de una cuestión de énfasis; lo que más pesa, como adelantábamos, es el errar en la vida. Y

este error es de mayor gravitación, ya que afecta directamente y de modo contundente nuestras vidas. De algún modo, nos tenemos que mover por el mundo como premunidos de una brújula, y ésta es pues nuestra conciencia.

#### Buena y mala conciencia a partir de Santo Tomás de Aquino.

Podemos estimar que la relación conciencia - valores (y, habría que agregar en este lado: ideales, principios, normas, leyes), constituye en cierto modo el eje de la ética. Y a partir del mayor o menor énfasis que pongamos en uno u otro término de la balanza – en la conciencia o los valores – se entiende que haya una ética heteronómica y otra autonómica. Esto quiere decir que si enfatizamos sobre todo el papel de los valores a los cuales la conciencia individual tendría que ajustarse, estamos ante la presencia de una ética heteronómica, como es particularmente la ética religiosa. Si, por el contrario, enfatizamos sobre todo el papel de una conciencia que libremente se da a sí misma valores, principios y normas, estamos ante una ética autonómica. (En rigor, esta última la habrá propiamente recién a partir de Kant).

Pues bien, sucede a su vez que la propia conciencia ha sido concebida heteronómicamente, como en toda una larga primera etapa, y luego, a partir nuevamente de Kant, ella será concebida autonómicamente.

Cabe decir que la heteronomía de la conciencia alberga de manera más patente la conciencia en su carácter enigmático, como que se la puede ligar con algo que viene de fuera, sin saber de dónde ni por qué. Y este carácter enigmático tiene que ver por cierto con la supuesta proveniencia divina de la conciencia, y en particular de su *voz*, justamente como una *vox dei*, una voz de Dios.

Respecto de la concepción heteronómica de la conciencia, es ejemplar el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Él establece una distinción entre una parte superior de la conciencia, llamada ‘syndéresis’, donde se hace presente nada menos que Dios mismo, y una parte inferior, la *conscientia*,

una instancia humana falible, destinada a observar y obedecer lo que la *syndéresis* manda.

De este modo, la *conscientia* depende de la predeterminación de la *syndéresis*, en tanto que ésta contiene los principios prácticos universales, que son considerados infalibles, a saber, verdades eternas, como, por ejemplo “/.../ que se debe obedecer a Dios”. Pero, a diferencia de la *syndéresis*, la *conscientia* puede errar, en tanto aplica sus principios, esto es, cuando la *conscientia* falla “/.../ en razón de una deducción o una presuposición falsa /.../” (dice Tomás). El error de la conciencia arroja la posibilidad de una mala conciencia, que consiste en una acción emprendida en contra del juicio de la *syndéresis*. De esto se sigue que la conciencia como tal no debería errar, porque entonces actúa contra sí misma y contra los principios de la *syndéresis* puestos en ella. Recién viene a ser propiamente el *liberum arbitrium*, el libre albedrío, el que puede errar en la elección de una acción a realizar.

La concepción tomasiana de la *syndéresis* está en simetría con la cosmovisión del hombre medieval, en el sentido de que lo caracteriza una reiterada afirmación de la doctrina cristiana, lo que si acaso no cumple, significa una condena. Así vemos que la verdad absoluta está contenida en la *syndéresis*, y si acaso la *conscientia*, que debe leer correctamente los mandatos, principios y enseñanzas contenidos en la *syndéresis*, se equivoca en esa lectura e interpretación, puede generarse la mala conciencia. Mas, sobre todo la mala conciencia y la falibilidad provienen de la intervención del libre albedrío, en cuanto a que está el mandato de la *syndéresis*, que podemos suponer ha sido rectamente leído e interpretado, sin embargo, el hombre, con apoyo en su libre albedrío, no se ciñe a él.

#### Nuestra interna “procesión de la conciencia”.

Curioso. Así como hay procesiones, en nuestro país, por ejemplo, a la Virgen de Lo Vásquez, o la más famosa del mundo y que viene

practicándose desde tiempos medievales, a Santiago de Compostela, así también habría una procesión interna de la conciencia (entiéndase moral). Siguiendo al filósofo estudioso de la conciencia, Gehardus Stoker, que enseñara en la Universidad de Johannesburgo en la primera mitad del siglo XX, podemos arrancar de un estado de conciencia serena, en el cual estamos simplemente en armonía con nosotros mismos. Si bien, la concepción de la conciencia desarrollada por Stoker está dentro de un marco cristiano, todos los aspectos que él destaca de ella, podríamos decir que valen tanto para el cristiano como para el ateo. Ello se observa ante todo en lo que sigue: si cometemos una culpa particular, correspondiendo ésta, en un sentido cristiano, a un pecado, vale esto como una culpa ante Dios. De este modo, la conciencia serena en que nos encontrábamos, es quebrantada. Quedamos entonces en desarmonía con nosotros mismos. Se inicia así propiamente la procesión de la conciencia, que más que nada consiste en un camino para superar el estado de mala conciencia en que hemos quedado. Aquí la primera etapa es el temor, que en el caso del cristiano se daría como temor a la sanción divina. Dice Stoker:

“El auténtico temor-de-la-conciencia no es un temor a las consecuencias sociales de su acto, sino que es óntica, un temor-del-ser. Éste es el temor más hondo que puede haber: el temor ante Dios”.

En el camino de esta procesión al temor le sigue la humildad, que Stoker entiende al modo de un *destronamiento del soberbio yo*, de un vivenciar la nadería de su ser. Sucedería que ya desde esta etapa de la procesión, la persona, en cierto modo devastada, clama por el perdón, siendo la mediación de ello el arrepentimiento. En este contexto Stoker cita un pasaje de la obra *De lo eterno en el hombre* de Max Scheler, donde dice:

“El arrepentimiento es la fuerza de regeneración más poderosa del mundo moral, que actúa en contra de su muerte. – No la utopía, sino el arrepentimiento es la fuerza revolucionaria del mundo moral”.

Y finalmente el perdón tiene lugar como efecto de la gracia divina. Con apoyo en el pensamiento agustiniano, se trata de que no cuenta en

absoluto el mérito. El perdón se cumple únicamente en la medida en que nos encontramos en un estado de plena humildad. Lo que hay que destacar aquí es que para el cristiano solamente Dios puede perdonar, y que el perdón respecto de una falta, dado por el sujeto afectado, por el estado, por la sociedad, o en último caso, por el sujeto mismo que se auto-perdona, no es suficiente.

Como adelantábamos en lo anterior, esta procesión de la conciencia tiene alcance universal. Tanto el cristiano, el creyente de cualesquiera religión, como el ateo hacen la procesión descrita. Nos encontramos primero serenos, luego, por las razones que fuere, ofendemos a alguien, y entonces se quebranta esa conciencia serena, luego viene un momento de humildad, de reconocer al mismo tiempo nuestra debilidad, a lo que le sigue el arrepentimiento, que podría culminar finalmente en el perdón. Cada cual hace esta procesión, y ya tan sólo el hacerla delata un rasgo de humanidad en uno.

#### La conciencia autonómica de Kant.

Los términos 'autonomía' y 'heteronomía' son claves en el pensamiento filosófico. Ellos se usan especialmente en el ámbito de la ética y significan respectivamente que el hombre se da a sí mismo la norma moral, como es el caso de la autonomía o que el hombre recibe de algo otro (heterós) esa norma, como es el caso precisamente de la heteronomía. Podría decirse que la ética que se desprende de toda religión es heteronómica.

Lo que conocemos como modernidad está definido por la autonomía y ello porque en todos los ámbitos – no solamente la ética, sino también la política, el arte, y otros – se inicia un proceso de independización del ser humano.

Ciertamente Kant participa de este impulso autonómico. Ello tiene que ver nada menos que con su concepción de la realidad. Al considerar en la *Crítica de la razón pura* que el sujeto regula al objeto, en otras palabras, que lo que percibimos lo regula y determina tanto nuestra sensorialidad

como nuestro entendimiento, podemos reconocer que ello representa la impronta autonómica de su pensamiento.

Así también en el orden moral reconocemos que la ética de Kant tiene inequívocamente también esta impronta. Un correlato de esto lo constituye su concepción de la conciencia. De acuerdo a ella, se trata del reconocimiento de que en nosotros, en cada uno de nosotros, habría un amplio tribunal donde se discuten los asuntos de conciencia. A la cabeza de este tribunal habría un juez interno que nos vigila y precisamente nos juzga respecto de lo que hacemos, de las decisiones que tomamos, de las acciones que emprendemos, y que por mucho que no lo consideremos, que no escuchemos su voz, que no le obedezcamos, no logramos jamás acallararlo. Escuchemos lo que nos dice Kant respecto de la conciencia en su obra *Metafísica de las costumbres* de 1797:

“Cada hombre tiene conciencia y se encuentra observado y amenazado por un juez interno, como también en respeto (atención unida a temor) ante él, y este poder vigilante sobre las leyes que hay en él, no es algo que él mismo se fabrica arbitrariamente, sino que está encarnado en su esencia. Lo sigue como su sombra cuando pretende rehuirle. Él se puede narcotizar con placeres y distracciones o adormecerlo, pero no puede evitar volver a ratos sobre sí o despertar oyendo al pronto su voz terrible. Él puede incluso en su caída más extrema llegar tan lejos, como a no ceñirse más a esa voz, pero oírla, no lo puede evitar”.

Podría decirse que la distinción en cuestión – entre autonomía y heteronomía – atañe también a la pareja distinción entre ética y moral. Ello lo decimos considerando que, de un lado, la ética remite precisamente a un principio interno, un carácter, el *ethos*, el cual en definitiva va a expresar lo que es nuestra conciencia y, de otro lado, la moral, que se refiere a las costumbres, es decir, lo que corresponde a una idiosincrasia y modo de ser que asumimos incuestionadamente de la comunidad en que estamos insertos.



Con la ética autonómica kantiana lo que se juega, en este sentido, es remitir todo lo que se refiere a las costumbres a principios racionales que han de fundarlas. De esta forma, lo que prevalece en Kant es la ética. Al mismo tiempo, con ello lo determinante comienza a ser cada vez la vida interior de cada cual.

Kant se plantea como problema que la conciencia sea juez y parte.

De acuerdo a Kant, la conciencia es como un juez interno que el hombre no imagina arbitrariamente, ya que estaría encarnada en él.

En lo que se muestra especialmente el poder de la conciencia es en su voz que el hombre tiene inevitablemente que oír, aun en su más extrema caída. Dicho sea de paso, en esto se advierte la relevancia del oído humano, como *organon* espiritual.

Aunque en esta concepción el exponente más importante de la conciencia es el juez, ella no se limita a la tarea de juzgar, sino que es el tribunal completo, en el cual, si bien el juez no es el único miembro, es, sin embargo, la autoridad. Kant dice al respecto:

“El estar conciente de un tribunal interno en el hombre (ante el cual se acusan o disculpan mutuamente sus pensamientos) es la conciencia”.

El tribunal consta del juez, el fiscal, el defensor, y por cierto se presentan en él además un acusado, una “causa” que es llamada aquí “causa de conciencia”, un alegato en torno a esta causa, y finalmente un “fallo de conciencia”.

Si pudiera decirse que lo propio del hombre medieval era un decir “sí” por sobre todo a la Iglesia y sus preceptos, lo propio del hombre moderno es ante todo atreverse a dudar. Ejemplar en ello es Descartes. Esto se refleja a su vez en la concepción kantiana de la conciencia, en cuanto a que aquí tiene cabida la duda, la vacilación, el postergar un litigio de conciencia por un tiempo indefinido (como suele ocurrir muy frecuentemente por lo demás, cuando se trata de tomar una decisión difícil).

Mas, Kant reconoce un punto complejo relativo a su representación de la conciencia como tribunal, y es que ésta sería impura desde el momento que se sería aquí juez y parte. Algo similar se ha planteado el filósofo también respecto de su obra mayor – *Crítica de la razón pura* – ya que inevitablemente la razón, al constituirse en tribunal, tiene que ser juez y parte; nadie más que la razón se puede juzgar a sí misma, en cuanto a las posibilidades del conocimiento, su origen y sus límites.

Pero, si nos valemos del concepto de *‘Mündigkeit’* – ‘mayoría de edad’, ‘madurez’ – desarrollado por Kant para caracterizar el fenómeno de la Ilustración (*Aufklärung*) en su escrito *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?*, podríamos decir asertivamente que justamente aquello en lo que se prueba aquella madurez o mayoría de edad es ni más ni menos que en ese ser capaces ahora de ser jueces y partes, sin que ello le reste nada al valor de nuestro examen de conciencia o de nuestra razón que juzga sobre sus propias posibilidades. A este respecto, escuchemos las siguientes célebres palabras que se han vuelto históricas:

“Ilustración es la salida del hombre de la inmadurez /*Unmündigkeit*/, de la cual él mismo es responsable. La inmadurez es la incapacidad de servirse de su entendimiento sin la dirección de otro. De propia responsabilidad es esta inmadurez, si se considera que la causa de ella no está en una carencia del entendimiento, sino de la resolución y de la valentía de servirse de él, sin la dirección de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten la valentía de servirte de tu propio entendimiento! es de este modo el lema de la ilustración”.

Kant concibe la conciencia como tribunal y el juez de éste sigue siendo Dios.

Si para Kant la conciencia es un tribunal, él considera que, por muy convincente que ello sea, estamos aquí de cara a una representación espuria de la conciencia. La razón de ello es que en este tribunal la conciencia viene a ser juez y parte a la vez, y si consideramos cualquier

ejemplo empírico de un tribunal en el que sucede que el juez es también parte, vale decir, el propio acusado o el defensor de éste, este tribunal nos parece indiscutiblemente aberrante. Es por ello que Kant procura salvar esta situación, sosteniendo que el juez no puede ser la misma persona, ya que en definitiva es Dios.

Pero este Dios corresponde para él a una proyección ideal nuestra. Se trata de un supuesto, precisamente en cuanto suponemos *como si* hubiera Dios al interior del tribunal de la conciencia. El juez tiene entonces que ser otra persona, ideal o real, que sea tanto escudriñadora del corazón como también toto-obligante y que disponga además de todo el poder en la tierra como en el cielo, para asegurarse así del efecto adecuado para sus mandatos. Este “ente moral y poseedor del poder” se llama Dios, nos dice Kant (MdS, 439). En este contexto no significa la representación de Dios que el hombre tenga la justificación de tener a Dios como real, porque la idea de Dios nos es dada objetivamente a través de la razón práctica, que se exige a sí misma permitir que el hombre actúe adecuadamente (cfr. ib.). La relación de la conciencia con Dios queda en claro en las siguientes palabras de Kant:

“/.../así hay que pensar la conciencia como el principio subjetivo de una responsabilidad directriz ante Dios respecto de las acciones acometidas /.../” (ib.).

De acuerdo con la analogía del legislador divino, recibe el hombre “una mera dirección”, que es llamada “tener-conciencia” (*Gewissenhaftigkeit*), y que consiste en lo siguiente, expresado por el propio filósofo: “responsabilidad ante un ente sagrado distinto de nosotros, que nos es presente empero como íntimamente ligado a nosotros” (MdS, 440).

El tener-conciencia como responsabilidad ante Dios trae a luz los límites de la independencia y de la libertad de conciencia. Con ello se muestra que en Kant ella no es sólo un fenómeno humano, en el sentido de que el hombre decida todo en ella y ante sí, siendo de ese modo él nada más que responsable ante su propio ser. Si bien, la conciencia está en el hombre,

ella tiene, sin embargo, una relación esencial con Dios, a través de la responsabilidad.

En este sentido, podemos decir que si Kant ha realizado el paso de la heteronomía a la autonomía en la moral, de todos modos su ética autónoma no se ha planteado a cabalidad. Dios, y aunque sea en términos de la aplicación de la “filosofía del como-si” (precisamente de acuerdo a la suposición: como-si hubiera Dios) sigue Él siendo el Juez. Es patente que Kant ha tenido en esto en cuenta que el hombre necesita del supuesto de un poder absoluto que lo juzgue al interior de su conciencia, porque, de otro modo, se descarría.

Y éste es justamente el punto crucial que conserva un valor permanente. ¿No requiere acaso el ser humano reconocer en él un poder absoluto que lo juzga, como sería precisamente su conciencia? Si no es así, ¿no se corre el peligro de entrar en negociaciones y transacciones con ese poder, cuando sólo es estimado como relativo?

¿Qué razón podría haber para suponer un dios que nos juzga al interior de nuestra conciencia?

Kant desarrolla una ética autónoma, de acuerdo a la cual el hombre se puede dar su propia normativa moral, sin recurrir a la religión. En concordancia con ello, desarrolla una concepción también autónoma de la conciencia moral. Ella es representada como un tribunal en el que no solamente está el juez, sino también el fiscal acusador, el abogado defensor, así como por cierto también comparece en el tribunal un acusado. Y resulta que todas esas personas somos cada uno de nosotros, o más bien, la conciencia en cada uno de nosotros.

Como en este tribunal, inevitablemente somos juez y parte, Kant tiene serias dificultades con esta representación, ya que un tribunal de esa índole salta a la vista que es cuestionable. Es por ello que Kant se esfuerza al mismo tiempo por distinguir limpiamente la figura del juez de las otras partes, especialmente del acusado. Ello permite entender la razón por la

cual él plantea que el juez es Dios, o más precisamente, una representación ideal de Dios al interior de nuestra conciencia que cada cual forja a su manera. Explícitamente se trata, según Kant, de suponer *como si* estuviera Dios presente en nuestra conciencia y de que fuera el juez. Únicamente de este modo este tribunal sería aceptable, ya que entonces no habría la confusión y la representación muy cuestionable de que yo me juzgo a mí mismo y por supuesto me puedo perdonar, a veces con ligereza y demasiada facilidad, cosas que no debería perdonarme, y también por supuesto del mismo modo fácil y ligero, me puedo permitir cosas que no debería permitirme.

Podríamos suponer a su vez nosotros que la razón que ha tenido Kant para suponer que el juez en nuestra conciencia sigue siendo Dios se debe a que él estaría convencido de que si no es así, el hombre simplemente se descarría. Y entonces puede perfectamente suceder que surjan individuos o grupos, como la mafia, por ejemplo, que enfrentan no solamente el orden establecido, sino los valores que rigen la sociedad, como el respeto que se debe a los otros seres humanos, el no afectar su integridad física, mental y espiritual.

De la época de Kant es la obra “Los ladrones” de Friedrich Schiller, como un poco posterior es “Michael Kohlhaas” de Heinrich von Kleist. En ambos casos se trata de ladrones o guerrilleros que desafían a la sociedad de su época, aunque, cabe agregar, en ambos se trata de panegíricos de la insurrección, en que ambos dramaturgos plantean que la causa por la que ellos luchan es justa. Cabe precisar, de todos modos, que el Michael Kohlhaas se inspira en una figura anterior a su época; Kleist vivió entre 1777 y 1811. Pues bien, la obra *Michael Kohlhaas* se inspira en un comerciante de Colonia del siglo XVI, concretamente a partir de lo que comienza a ocurrir en 1534 cuando este comerciante escribe una carta de disputa contra el junker Zschwitz y el Estado de Kursachsen. Se trata de cómo a este comerciante no se le han respetado sus derechos de propiedad, y entonces se rebela formando a la vez un grupo paramilitar –

casi diríamos hoy un grupo guerrillero. Michael Kohlhaas se convierte, en la obra de Kleist, en una suerte de revolucionario que desafía el orden existente, el establishment. Esto la emparenta con *Los ladrones* de Friedrich Schiller, en que se trata de algo similar: algo así como un panegírico de personas que estando fuera de la ley y del orden establecido, la razón y la justicia están con ellos.

En todo caso, estos ejemplos sirven como para reflexionar sobre nuestra materia, por cuanto hay que hacerse la pregunta acerca de quién en definitiva juzga sobre esas acciones. Y parece que en ellas el juicio de los hombres, de la sociedad o del estado no fuera suficiente.

#### El papel del modelo o del ejemplo en Kant.

En la *Metafísica de las costumbres* Kant trata lo que concierne al modelo al modo de lo que corresponde al ejemplo. Adelantemos desde ya que un argumento como el del modelo conlleva un ingrediente platónico indesmentible, sobre todo considerando que en definitiva el modelo puede ser la idea o el arquetipo suprasensible, perfecto y eterno. Si bien Kant desarrolla un pensamiento que está en las antípodas del pensamiento platónico, sin embargo igual en su pensamiento se observan resabios platónicos, a saber en lo que concierne precisamente al modelo. Kant tiene claramente presente en la *Metafísica de las costumbres* que el modelo de la virtud no puede ser empírico, ya que no hay nada perfecto en el orden empírico, y en lo que respecta a la virtud requerimos precisamente de un modelo de perfección absoluta. Cada modelo de los que se nos presentan en este mundo y en esta vida, a veces personas emblemáticas en muchos sentidos, tiene lugares sombríos y podríamos agregar que eso precisamente hace que sean humanos y no unos supuestos dioses en un ultramundo. Escuchemos a Kant:

"No se podría aconsejar peor a la moralidad /Sittlichkeit/ que si se la hiciera depender de ejemplos. Porque cada ejemplo que me es representado, tiene que ser previamente juzgado de acuerdo a principios de la moralidad,

si acaso es digno de servir como ejemplo arquetípico, esto es, como modelo /.../(F, p. 350 /408/xxx).

A su vez el pensador de Königsberg se preocupa de precisar qué papel debe cumplir el ejemplo (concreto), vale decir, el poner como ejemplo a personas, hechos y acciones:

"El buen ejemplo /.../ no debe servir como modelo, sino sólo como prueba de la viabilidad de lo debido. Esto es, no la comparación con algún otro hombre (como él es), sino con la idea (de la humanidad), como debe ser, esto es, con la ley, le suministra al maestro la nunca faltante medida de rectitud" (M, p. 490 /480/).

El pasaje arriba citado guarda relación no sólo con el modelo, sino con el alcance ético de lo ideal. Ello se advierte en el parangón con contenidos religiosos que se permite incluir Kant. Dice así:

"Incluso el santo del Evangelio tiene que ser previamente comparado con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que lo reconozcamos como tal; además él dice de sí mismo: ¿por qué me mencionáis a mí (al que véis) bueno? Nadie es bueno (el arquetipo de lo bueno) sino Dios (al que no véis)" (ib.).

En ello trasunta al mismo tiempo aquella peculiar idea que tiene Kant de la religión. Me refiero al punto donde señala que incluso respecto de lo que sea Dios, se trata de que él tendría que corresponder a la idea (y el ideal) que tenemos de él.

Esto puede verse como una osada exigencia de su ética, en la cual lo verdaderamente revolucionario que tiene, y aun para el hombre del siglo XVIII, es su carácter autonómico, lo cual implica, entre otros aspectos, al menos una parcial no dependencia de Dios o de una religión en particular.

Prestemos atención a lo que nos dice - con atrevimiento y claridad ilustrada - en sus últimas palabras de la *Metafísica de las Costumbres*:

"Se desprende de lo anterior [en cierto modo, de lo contenido en todo el libro]: que en la ética /.../ solamente son comprensibles las relaciones morales del hombre con el hombre; la relación que domine entre Dios y el

hombre sobrepasa completamente los límites de las relaciones humanas y es para nosotros completamente incomprensible" (M, p. 501 /491/).

El "hombre divino" que llevamos dentro según Kant.

Para Kant lo que concierne a la virtud y, en general, a los valores, no puede basarse en modelos tomados de la experiencia, ya que éstos son variables y mudables. Los modelos conllevan así para él una dimensión ideal. Dice el filósofo:

"Quien quisiera derivar de la experiencia los conceptos de la virtud y convertir lo que, en el mejor de los casos, en un simple ejemplo de explicación imperfecta en modelo de fuente cognoscitiva (que es el modo de proceder de muchos), haría de la virtud algo ambiguo y mudable según el tiempo y las circunstancias, algo inservible para constituir una regla" (Tda, p. 564).

Kant eleva esto a un grado extremo al plantear algo muy sugestivo y profundamente bello: que llevamos un "hombre divino" en nosotros:

"/.../ un hombre que sólo existe en el pensamiento, pero que corresponde plenamente a la idea de sabiduría. Así como la idea ofrece la *regla*, así sirve el ideal, en este caso, como *arquetipo* de la completa determinación de la copia. No poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos en nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él. Aunque no se conceda *realidad* objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos por quimeras. Al contrario, suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto" (Tda, p. 564-565).

Singular belleza y claridad hay en esta idea de un "hombre divino que llevamos en nosotros". Si nos preguntamos a propósito de esto si acaso no correspondería ello a lo que se conoce como 'ángel', nuestro supuesto



ángel protector, debemos tener presente que tal vez con ello vamos demasiado lejos, ya que, siguiendo a Kant, se trata de cómo el arquetipo, la idea o el ideal de un hombre divino interno puede no tener realidad, y sin embargo igual representa un poder que nos determina – y agreguemos, nos orienta en la acción.

A partir de lo expuesto podemos advertir que hay en la concepción de este supuesto hombre divino interno una base filosófica para las religiones. Lo dicho se plantea en términos kantianos como una exigencia del pensamiento – y tiene además que ver con su “filosofía del como si” – en este caso se expresaría esto diciendo que *debemos suponer como si hubiera el mentado hombre divino en nosotros*. Pues bien, la religión le suministra un contenido a aquello al proponernos un dios con tales y cuales características, con un cierto relato y enseñanza. Pero lo interesante es, como veíamos, que la sola idea tiene poder suficiente y puede perfectamente cubrir la necesidad de orientación en las decisiones y las acciones que requiere el hombre. El filósofo de la retórica, Chäim Perelman sostiene al respecto:

“Kant se da cuenta de la importancia que tiene el modelo para la conducta, pero cree que este modelo sólo es un ideal que cada hombre lleva en sí, sin que los límites naturales permitan que se realice dentro de un ejemplo fenomenal. / Este arquetipo, que encuentra Kant en “ese hombre divino que llevamos en nosotros”, lo proporcionan las religiones a los hombres gracias a la idea o a la imagen que presentan de Dios, del Ser perfectamente bueno o, al menos, de su representante y portavoz en la tierra” (Tda, p. 565).

#### Nuestra conciencia moral: ¿puede ser manipulada?

Kant concibe nuestra conciencia como tribunal, mas a la cabeza de este tribunal está el juez y éste sigue siendo Dios para Kant. El filósofo está, al parecer, convencido de que si no suponemos que al interior de nuestra conciencia hay una instancia absoluta con todos los poderes en la Tierra y

en el cielo que nos juzga, el hombre se descarría, ya que al ser él su propio juez, se puede perdonar o permitir cosas muy ligeramente.

Pero, debemos preguntarnos: el establecer que la cabeza del tribunal es Dios ¿nos resguarda de supuestas manipulaciones de la conciencia? ¿Cómo precavernos de que efectivamente es Dios quien manda y quien falla, sin que haya de nuestra parte ninguna manipulación. Decidor es aquí lo que plantea Jaspers a propósito de Oliver Cromwell, quien antes de acometer una acción decisiva, se dirigía a Dios, resultando de este modo que esas acciones, por muy atroces que fueran, quedaban refrendadas por un supuesto beneplácito divino. Karl Jaspers en su obra *Filosofía* dice lo siguiente al respecto:

"Cromwell rezaba la noche completa ante decisiones que, de acuerdo a su conciencia, le eran imposibles. Él encontraba en la oración la aprobación y a partir de ello la certeza, gracias a la cual se permitía hacer lo que políticamente era necesario" (p. 274).

Al psiquiatra-filósofo le interesa el relato sobre Cromwell en relación al análisis que emprende de la libertad y su relación que tiene con la autoridad, pudiendo la autoridad llegar a ser el propio Dios, como autoridad sublime, como en general lo es para todo fiel de una religión.

Pues bien, a ese refrendar las acciones con una supuesta anuencia divina por parte de Cromwell, le sigue inmediatamente la aguda crítica jaspersiana:

"El que experimenta indicaciones objetivas en la oración, tiene que resultarnos dudoso. Para quien la conciencia y la oración le resultan idénticas en sus efectos, con el resultado de extraer derechos de ello, está abismalmente separado del hombre que intenta en una comunicación sin límite en el mundo ir a los orígenes de la conciencia, y sostenerse sólo en ese límite en la más profunda soledad sin ningún derecho ante la trascendencia, que él llama Dios" (ib.).

Ello lo podemos relacionar con el modo como Meister Eckhart entiende la oración, esto es, en el sentido del "desasimiento", lo que quiere decir que el

que auténticamente ora es aquél que lo hace "desasido", vale decir, sin esperar nada.

Y bien, en general y sin considerar que se puede llegar a manipular atribuyéndole aprobaciones o reprobaciones al supuesto Dios ¿cómo precavernos de las manipulaciones de la conciencia? Tengamos aquí en cuenta además aquella frase, en la que se revela como la manipulación de la conciencia puede ser llevada al extremo:

“Yo no tengo conciencia; mi conciencia es Adolf Hitler” (Esta una frase dicha por Hermann Wilhelm Göring, el comandante en jefe de la Luftwaffe de la Alemania hitlerista).

Por eso, considerando éste y otros innumerables ejemplos, queda al final la duda: si acaso efectivamente podemos manipular o engañar de algún modo nuestra conciencia. Por otra parte: ¿Acaso por más que pretendamos que lo hacemos, al final nunca lo conseguimos? Es cierto que puedo perdonarme o permitirme muchas cosas con demasiada facilidad, mas igual ¿será que con eso burlo a mi conciencia y a mí mismo? Probablemente no.

### ¿Supone límites una ética autonómica?

Desde Kant en adelante lo que prima en la historia de la ética es el desarrollo de concepciones autonómicas de la ética. El paso que se dio con Kant fue decisivo y podría decirse que tuvo también su justificación histórica. Al siglo al cual él perteneció, el siglo XVIII, el siglo de las Luces, el siglo de la Ilustración, pero también a él como pensador ilustrado y pensador que reflexionó y escribió sobre la Ilustración, no podía parecerle suficiente que los parámetros éticos vinieran dados e impuestos por la religión. Por el contrario, si la razón era la llamada a iluminar los fenómenos del universo, también tendría que ser capaz de iluminarnos en lo que se refiere a nuestras convicciones y principios éticos, de tal modo que el hombre pudiera darse a sí mismo no sólo sus propias leyes jurídicas, sino, antes bien, su propios valores.

Pero, una ética autónoma ¿no debería tener también límites? Supongamos hoy cuando se trata de abordar temas tan controvertidos, como el de la energía nuclear – lo que concierne particularmente a nuestro país – o de la posibilidad de la clonación no sólo animal, sino humana; o que no se trate únicamente de la aprobación del matrimonio gay, sino de una aneja adopción de hijos, todos estos temas nos hacen ver que la autonomía humana nos puede llevar en cualquier dirección.

Es cierto que si consideramos, por ejemplo, que una ética como la de la “acción comunicativa” de Jürgen Habermas, la de “Después de la virtud” de Alasdair MacIntyre, de “El principio de responsabilidad” de Hans Jonas, de la “Teoría de la justicia” de John Rawls, son cierta y rotundamente más autónomas que la ética kantiana, y en todas ellas encontramos respuestas suficientemente claras respecto de los excesos del desarrollo científico-tecnológico, del economicismo, de la depredación del medio-ambiente o de una juridicidad que termina aprobando controvertidas leyes. Mas, me atrevería a agregar que no hay en estas distintas concepciones éticas una clara toma de conciencia de lo que significa una autonomía sin límite, y tal vez ello se debe a que se arranca del supuesto de que la autonomía será capaz de autorregularse y que la llamada a hacerlo sigue siendo la razón, aunque concebida de renovada forma, y no más como razón instrumental. Sin duda tocamos aquí la piedra angular de nuestra civilización: si la autonomía en el terreno moral puede ser autosuficiente, si el ser humano, sobre todo desde la Ilustración en adelante, y después de un par de siglos de pronunciada secularización, no requiere más del reconocimiento de un poder absoluto, y un poder absoluto que se manifiesta como divino y que estaría íntimamente ligado a la conciencia individual.

Desde Kant, en todo caso, se ve esto muy claramente: el ser humano requiere de ese poder absoluto en él y al que él se somete, y aunque corresponda nada más que presuponer ese supuesto, incluso en términos de un “como si lo hubiera”.

A favor de una autonomía total, se plantea una ética de principios (de inspiración kantiana, pero que va más allá de Kant). Se trata a la vez de una ética que tiene una nítida impronta racional. De alguna manera es algo similar lo que ocurre con las leyes: que como ciudadanos estamos de acuerdo en respetarlas, pese a que en muchos casos el sentido y justificación de esas leyes no nos convenza. En todo ello nos movemos a su vez muy cómodamente en los aposentos de la autonomía. Pero, cuando nos desplazamos a otros aposentos del palacio, aquellos de la heteronomía, allí se ven las cosas muy distintas: nos encontramos con la convicción de que hay ese poder absoluto en nosotros, con apoyo en la fe. Pero, esto de ninguna manera convence a la mentalidad estrictamente racional.

#### Los problemas que plantea una ética autónoma a secas.

La concepción del hombre sobre la base de una pretendida moderna autonomía sobre todo en el plano de una ética a la vez autónoma, nos deja ante numerosas incógnitas e inquietudes. Ante todo, por cierto, cabe reconocer que la razón humana es autónoma, mas la razón puede al parecer desvirtuarse y entrar en un proceso de raciocinar y argumentar sin límite, a partir de lo cual se puede justificar cualquier cosa: desde la realización de una guerra hasta proceder a la eliminación sistemática de una raza, y otros. Ya Max Weber reconoció que la razón puede ser instrumentalizada, lo cual pasó a ser un tema de relevancia en la Escuela de Frankfurt, con Apel, Horkheimer, Adorno y Habermas a la cabeza.

Podemos enfrentar este problema sobre la base del análisis que hace Heidegger del principio de razón suficiente de Leibniz en *La proposición del fundamento* (texto de 1956). Por de pronto, cabe sostener que la razón es esencialmente *razón suficiente*, ya que, de acuerdo a Leibniz, tiene que ser *razón siquiera suficiente* que explique un fenómeno. Y esta razón suficiente se constituye en el principio de razón suficiente, de acuerdo al cual todo lo

que sucede, cualquier fenómeno, es lo que es y se comporta como se comporta, porque hay razones suficientes que lo permiten y explican.

Mas, para Heidegger que enfrenta a esta razón suficiente que concibiera Leibniz, ella no puede erigirse en última instancia justificadora y legitimadora de todo lo que es, del ser, del universo. Ella tendría, antes bien, que reconocerse como sin-fundamento ella misma. Siendo la *ratio* el Fundamento absoluto de cuanto hay y cuanto acontece, ella misma no se fundamenta en nada (SvG, p. 106). Y, por cierto, el alcance del Fundamento y de la Razón Suficiente involucran al hombre, de acuerdo a su concepción tradicional como animal racional, y que persiste a través de sucesivas modificaciones.

A partir de ello, podemos entender que Heidegger concluya la Conferencia "La proposición del fundamento" con las siguientes palabras:

"¿Agota la mencionada determinación de que el hombre es un animal rationale la esencia del hombre? ¿Es ésta la última palabra que se puede decir del ser: el ser quiere decir fundamento? ¿O no permanece la esencia del hombre, no permanece su pertenencia al ser, no permanece la esencia del ser todavía y de manera cada vez más desconcertante como lo digno de ser pensado? ¿Nos será lícito, si acaso las cosas están dadas así, renunciar a esto digno de ser pensado a favor del delirio de un pensar que exclusivamente calcula y sus titánicos logros? ¿O estamos obligados a encontrar caminos en los cuales el pensar pueda corresponderse con lo digno de ser pensado, en vez de pasarlo por alto, embrujados por el pensar calculante?" (SvG, p. 210).

Y concluye aquí su Conferencia, diciendo:

"Esta es la pregunta. Es la pregunta mundial del pensar. Relativamente a su respuesta se decide lo que será de la Tierra y lo que será de la existencia del hombre sobre esta Tierra" (SvG, p. 211).

Si nuestra pregunta ha sido más arriba respecto de los problemas que plantea una ética autonómica a secas, hemos visto como ello se centra en la razón y su argumentar que le es propio. Y, claro está, el poder de la

argumentación puede ser tal que podemos acabar justificando cuestiones de carácter muy dudoso.

Pues bien, la razón se expresa sobre todo a través de un principio, de acuerdo al cual ella se revela por completo, a saber, el principio de razón suficiente, y Heidegger nos muestra con claridad los límites de éste.

### ¿El destino del hombre es uno con el destino del universo?

El filósofo Johann Gottlieb Fichte, que se considera como fundador del movimiento filosófico del idealismo alemán, en una obra publicada justo en 1800, titulada *El destino del hombre*, sostiene lo siguiente: “Si yo pienso, ello piensa por mí”. Y esto quiere decir en el contexto de esta obra que para que sea posible que yo, o cualquier ser humano, piense, el universo ha tenido que evolucionar hasta producir unos seres humanos precisamente capaces de pensar. Escuchemos sus palabras:

“La naturaleza se eleva paulatinamente en los peldaños de sus creaciones. En la materia bruta ella es un ser simple; en la materia organizada se vuelve sobre sí para actuar al interior de sí misma, en la planta para formarse. En el animal para moverse; en el hombre, como su pieza maestra, vuelve ella sobre sí para percibirse y contemplarse a sí misma; ella se duplica en él y es en un mismo ser, ser y conciencia unidos” (BdM, p. 184-185).

En estos pasajes, mucho antes que la “teoría antrópica” de la ciencia, que sostiene que el universo es como es porque yo lo estoy pensando, Fichte plantea, a nombre del determinismo, que la naturaleza evoluciona hasta un punto tal en que se desdobra, comenzando a contemplarse (hacerse preguntas, analizarse y pensarse) a sí misma, lo cual sucede a partir de la aparición del ser humano:

Ello nos lleva a recordar, así como en la *simpatía universal* de los estoicos, que no somos sino partes de una trama. En otras palabras, tanto los estoicos como Fichte nos están recordando que no somos más que hijos del universo, que, en buenas cuentas, si estamos no sólo pensando, sino

sintiendo, mirando, escuchando, palpando, en verdad, en última instancia, es el universo el que lo hace *a través* nuestro.

Si bien lo aquilatamos, éste es un pensamiento de la mayor relevancia, puesto que nos lleva a reconocer nuestro origen de dónde provenimos y que, al parecer, olvidamos. Ha sido sobre todo la modernidad con el establecimiento de un sujeto supuestamente autónomo la que nos lleva en definitiva a una suerte de “ilusión y pretensión de autonomía”.

Esto también lo ha tenido muy en cuenta un físico contemporáneo, como es Fritjof Capra, en su obra *El tao de la física*.

Y agreguemos que al parecer cuanto más olvidamos este origen, nuestro ser nada más que retoños del universo, tanto más parece el universo hacérselo recordar forzosamente cuando se desatan grandes catástrofes naturales, se comienzan a derretir los glaciares por doquier y a parejas con ello, entra a tallar el calentamiento del planeta. Recién entonces, y forzados por las circunstancias, comenzamos a tomar conciencia de nuestra condición de retoños ilusoriamente autónomos, pero cuando ha llegado la hora de pagar la cuenta de los platos rotos.

Igualmente el megaterremoto ocurrido en nuestro país el 27 de Febrero de 2010, a las 3.26 de la madrugada, nos lleva a pensar en la misma dirección. Ha sido uno de los terremotos más grandes de que se tiene registro, y nuevamente una catástrofe natural como ésta nos hace caer en cuenta de nuestra frágil condición.

Para el filósofo Fichte la justificación del pensar y conocer está en la acción.

En su obra *El destino del hombre*, de justo el año 1800, el filósofo Johann Gottlieb Fichte hace una revisión crítica de la filosofía desarrollada en los tiempos modernos y detecta certeramente que dos son las principales concepciones filosóficas que se han destacado e impuesto: el determinismo y la teoría representacional; de acuerdo a esta última, sólo podríamos decir que algo es en la medida en que me lo represento.



Fichte enfrenta primero la concepción del determinismo, representado principalmente por Spinoza y Leibniz, y dice al respecto:

“La naturaleza avanza sin interrupción a través de la infinita serie de sus posibles determinaciones; y el cambio de éstas no es anárquico, sino que se efectúa rigurosamente con arreglo a ley. Lo que está en la naturaleza es necesario como es, y es simplemente imposible que sea distinto a como es”.

Mas, luego de sopesar atentamente esto, de pronto se da cuenta de que si todo está determinado, al final esto trae consigo la anulación del yo, ya que entonces no puedo suponer que soy yo el que decido, deseo, amo, y ni siquiera de que pienso algo, en vistas de que estoy predeterminado a ello.

Entonces, en esta oscura noche filosófica de pronto se le aparece un *espíritu* que comienza a dialogar con él (este último es apodado simplemente “yo”). Entonces el espíritu le expone al yo una teoría filosófica, que le permitiría sortear este escollo. Esta es la teoría representacional, que tiene sus fundamentos especialmente en Hume y Kant. El espíritu argumenta y lo invita a considerar que corresponde estimar que en verdad algo es, simplemente en tanto me lo represento de alguna manera, y aunque se trate no únicamente de un árbol o una estrella, sino también de nuestro cuerpo, y por lo tanto de mis manos, mi pecho y hasta mi cabeza.

Mas, he aquí que el *yo* termina también reclamando ahora, al percatarse que si llevamos este argumento hasta las últimas consecuencias, él mismo acaba diluyéndose en puras representaciones, las cuales son además cuasi oníricas, ya que no necesariamente remiten a algo representado.

Por lo tanto, si asumimos que todo está determinado o si asumimos que todo es representación, en ambos casos acabamos anulando el yo.

Si antes el yo (correspondiendo éste indudablemente al yo de Fichte) se desesperaba por no ser nada, ya que todo en él estaría determinado, y ya vimos como de esta situación lo salva el espíritu, ahora se trata más bien de rabia y rebeldía, ya que, de acuerdo a la teoría expuesta por el espíritu,

el yo acaba igual anulado en el mar de representaciones, habiendo generado así el espíritu falsas expectativas.

Mas, el yo ahora ha aprendido a valerse de sí mismo y el tercer paso, que viene a ser la salida, lo dará solo.

Esta esperada salida a esta situación, a esta suerte de fracaso de la razón teórica en su intento de explicar el ser de la plenitud, viene a ser para aquel yo (nuestro pensador) el tránsito de la razón teórica a la razón práctica, y junto con ello la acción a que nos conduce esta última modalidad de la razón. En otras palabras, para Fichte la razón teórica, en la medida en que contiene representaciones que no se hacen realidad, no se llevan a la práctica, tiene un carácter puramente especulativo. Para él se trata pues de que nuestras representaciones se hagan realidad, y en esto se cifrará para él el destino del hombre.

Para Fichte la conciencia es el oráculo de los grandes ideales de la humanidad.

El filósofo Fichte, inaugurador el idealismo alemán, centra su atención en la relación entre razón teórica, a cargo del pensar y conocer, y la razón práctica, que nos induce a tomar decisiones y actuar. Y si tradicionalmente la razón teórica se ha supuesto que tiene el privilegio de orientar a la razón práctica, Fichte provocativamente invierte esta jerarquía. Para él será la razón práctica y la acción la que recién le dará una justificación a la razón teórica y sus representaciones.

Sabido es que Fichte tenía una personalidad eminentemente activa y a la vez que destacado pensador era hombre de acción. Ello explica, por ejemplo, sus célebres *Discursos a la nación alemana*, en los que llama al pueblo alemán en Berlín a zafarse del yugo napoleónico que mantiene invadido gran parte del territorio germánico. Es más, llega a formar incluso un grupo para-militar para dar un más certero cumplimiento a este objetivo.

Desde luego todo ello se refleja en su pensamiento y justamente en lo que tocamos aquí.

Para nuestro pensador no hemos venido a este mundo para sólo pensar, cavilar, discurrir y especular, sino para actuar. Escuchemos al propio Fichte:

“De la necesidad de la acción arranca la conciencia */Bewusstsein/* del mundo real, no al revés, de la conciencia del mundo la necesidad de la acción; esta última es la primera, no aquella; aquella es la derivada. No actuamos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos destinados a actuar; la razón práctica es la raíz de toda razón” (Bdm, p. 263).

Y es a la conciencia ética a la que le cabe en esto un papel decisivo ya que será ella la que tiene como misión ser una suerte de oráculo, de médium de los grandes ideales de la humanidad, con el fin de realizarlos aquí en la Tierra. Escuchemos a Fichte, tomando un pasaje de su obra *El destino del hombre* en el que se muestra nitidamente como en este oráculo de la conciencia se cifra precisamente el destino del hombre. Fichte:

“Ella, esta voz de mi conciencia */Gewissen/* me ordena en cada situación particular de mi existencia lo que estoy destinado a hacer y lo que debo evitar en ella; ella me acompaña a través de todos los avatares de mi vida, en la medida en que la escucho atentamente, y nunca deja de recompensarme, cuando debo actuar */.../ /* Escucharla, derechamente y obedecerle sin reservas, temor o astucia, éste es mi único destino, ésta la única finalidad de mi existencia” (BdM, p. 258-259).

En ello se advierte como la conciencia en Fichte se presenta como un poder absoluto que podemos comparar con otras concepciones de la conciencia que ha habido en la tradición filosófica, partiendo por la significación y alcance que tiene el daimon en Sócrates, el cual, diciéndole a él lo que no debe hacer, lo orienta en la existencia.

Y continúa Fichte destacando las características de la voz de la conciencia:

“Aquella voz es /.../ la que se traduce a través de mi lenguaje en oráculo del mundo eterno, que me anuncia, en cuanto a mi parte, a qué debo ajustarme en el orden del mundo espiritual /.../” (BdM, p. 298).

Fichte preparó nada menos que el tránsito de la vida contemplativa a la vida activa.

Al plantear Fichte en su obra *El destino del hombre* que la razón práctica, encargada de la acción, es la que le da un sentido y una justificación a las representaciones que forja la razón teórica, está preparando con ello una de las transformaciones más ingentes que ha experimentado la humanidad: de una vida contemplativa a una vida activa.

La fecha de publicación – 1800 – de *El destino del hombre* y el alcance de su título son asaz decisivos y dan que pensar. La Revolución Industrial y la más gigantesca transformación del entorno y la sociedad prácticamente coinciden también con el inicio del siglo XIX.

Sin duda, el giro de la vida contemplativa a la vida activa está en Fichte todavía en ciernes, por cuanto observamos como la conciencia, al modo de un oráculo del otro mundo, ante todo ha contemplado los grandes ideales para inducir a hacerlos realidad.

Pero, en la medida en que la vida activa en lo que sigue se va haciendo cada vez más fuerte e independiente, acabamos en una situación como la actual, en que observamos claramente como la tecnología y la economía rigen el mundo, y las decisiones se toman fundamentalmente en atención a sus demandas.

Hannah Arendt analiza esta situación, deteniéndose a pensar sobre el trabajo en un libro que se llama precisamente *Vita activa*. En él advierte como el trabajo se ha desvirtuado en el mero trabajar físico (*arbeiten*) y el producir (*herstellen*), descuidándose con ello el actuar (*handeln*). Éste último es el único que está determinado propiamente por el sentido. Pensemos en el actuar del político, del hombre religioso o del artista. El mero trabajar y el producir, en la medida en que no están animados por

un sentido superior que motive al obrero, al funcionario, al empleado, termina por deshumanizar al hombre.

Con ello Arendt toca uno de los puntos medulares de nuestra sociedad actual. En verdad, ella está pensando a la vez en el sentido más radical de la alienación que puede provocar el trabajo. Aquí no se trata únicamente de que el trabajo es alienado cuando el trabajador no es dueño del medio de producción, sino de algo que concierne al sentido existencial. Se trata de una suerte de trabajo caracterizado como un mero mecanismo del cual se puede formar parte como una pieza en un engranaje, mas, y éste es precisamente el problema, haciendo ciertas operaciones en cierto metro cuadrado, sin saber nada ni poder proyectarse al conjunto mucho más amplio al cual se pertenece. En otras palabras, alguien puede estar haciendo ciertas operaciones muy específicas en lo que se refiere a la producción de un remedio, sin saber que el laboratorio a que pertenece hará unos experimentos muy cuestionables con ese medicamento en algunos poblados de África.

Lamentablemente este tipo de trabajo es probablemente el que más abunda en el mundo, y la advertencia de Hannah Arendt, como también de Eugen Fink, y antes que ellos, de Karl Jaspers, al respecto, y tocando precisamente este punto, no ha logrado revertir esta situación.

Para Schopenhauer la conciencia ética es tan débil en el el hombre que tiene que ser reemplazada por la policía.

Si tenemos a la vista una historia del fenómeno de la conciencia ética, podemos reconocer que distintos pensadores le han asignado un valor eminente; así en ella se ha supuesto que se manifiesta la voz divina como en Santo Tomás de Aquino, o como en Fichte en que ella es reconocida como el oráculo de los grandes ideales de la humanidad. Incluso se la ha considerado como infalible y ello se ha expresado así desde el daimon socrático en adelante. También Kant la considera infalible y la razón de ello se debe a que, siendo ella una primera y última instancia que juzga

sobre nuestras decisiones y actos, debemos suponer que sus fallos son precisamente infalibles y por ende indiscutibles. Este presupuesto de la infalibilidad se mantiene con Fichte y la fundamentación de ello es la misma que la de su maestro Kant.

Podría considerarse entonces como perfectamente plausible que después de Fichte advenga un momento de escepticismo no sólo respecto del ser de la conciencia, sino de su poder. Este momento está notablemente representado por el libro *Sobre el fundamento de la moral* de Schopenhauer. Escuchemos lo que ahí dice:

“En general cada inconsecuencia, cada irreflexividad, cada actuar contra nuestros prejuicios, principios, convicciones, de la clase que ellas sean, incluso cada indiscreción, cada error de cálculo, cada fruslería nos corroe posteriormente en la tranquilidad y deja una espina en el corazón. Alguien se sorprendería, si acaso observara de qué está propiamente compuesta su conciencia, que a él le parece tan señorial: acaso de 1/5 de temor humano, 1/5 de deisidaimonía, 1/5 de prejuicio, 1/5 de vanidad y 1/5 de acostumbamiento; de tal modo que en lo fundamental no podría hacer nada mejor que aquel inglés que decía derechamente: ‘I cannot afford to keep a conscience! (¡No me puedo dar el lujo de tener una conciencia!)’” (ÜGM, p. 723).

El libro *Sobre el fundamento de la moral* lo recuerda Schopenhauer como libro premiado, precisamente porque gana con él un Concurso organizado por la Academia de las Ciencias de Dinamarca sobre el mismo tema a que alude el título. Podemos suponer, por lo dicho más arriba, que el fundamento de la moral no radicaría justamente en la conciencia, sino que - y en esto se advierte la influencia de las filosofías orientales sobre su pensamiento - en la compasión. Ella es para él a la vez el “gran misterio de la ética” y es capaz de promover una *unio mysthica* entre uno y otro yo. Dice Arthur Schopenhauer:

“Esta compasión es empero un hecho indesmentible de la conciencia /Bewusstsein/ humana, y le es esencialmente propia; ella no se apoya en

presuposiciones, conceptos, religiones, dogmas, mitos, educación y formación, sino que está originaria e inmediatamente asentada en la naturaleza humana misma; se sobrepone a todas las pruebas y se presenta en todos los tiempos y países; por ello se apela a ella como algo en general siempre confiable y que está necesariamente presente en cada ser humano; y en ninguna parte corresponde a los “dioses foráneos” (GdM, p. 811).

Según Nietzsche la mala conciencia es una clave del ser del hombre.

En su obra *Genealogía de la moral* Nietzsche centra su atención muy particularmente en el fenómeno de la conciencia. Sin duda él advierte que ella vale como un depósito de las ideas y creencias morales, como al mismo tiempo que en ella se albergan las más delicadas emociones y sentimientos humanos.

Mas, el aspecto fundamental de su abordaje de este fenómeno está reflejado en su concepción de la conciencia moral, que se ha desplegado en la tradición de la metafísica platónico-cristiana, como *mala conciencia*. A su vez, él encuentra en esta última una clave decisiva para descifrar el ser del hombre. Habría sucedido en la tradición que desde cierto modo momento en adelante la conciencia se volvió mala conciencia, por lo que procede hacer una *genealogía* de este fenómeno, como para entender como se llegó a él. De ahí que ello se desarrolle precisamente en *La genealogía de la moral*.

Según Nietzsche la mala conciencia se habría generado debido a la negación del mundo y del hombre mismo. Ello ha tenido que ver con la afirmación de lo que él llama *trasmundo* (*Hinterwelt*), vale decir el supuesto que tras este mundo hay otro, en el que se cifraría la explicación y justificación de éste.

A su vez la cuestión relativa al origen de la mala conciencia se mueve dentro de una perspectiva antropocéntrica, en cuanto a que la pregunta en torno a ella rectamente formulada viene a ser: ¿qué hay en el hombre

como para que se niegue a sí mismo y al mundo? Y afrontando esta pregunta, sus palabras son punzantes. Escuchemos:

“¿Su conciencia?...De antemano se adivina que el concepto “conciencia”, que aquí encontramos en su configuración más elevada, casi paradójica, tiene ya a sus espaldas una larga historia, una prolongada metamorfosis. Que al hombre le sea lícito responder de sí mismo, y hacerlo con orgullo, o sea, que al hombre le sea lícito decir sí también a sí mismo – esto es, como hemos indicado, un fruto maduro, pero también un fruto tardío: - ¡cuánto tiempo tuvo que pender, agrio y amargo, del árbol! Y durante un tiempo mucho más largo todavía no fue posible ver nada de ese fruto – ¡a nadie le habría sido lícito prometerlo, por más que fuese un fruto muy cierto y todo en el árbol estuviese preparado y creciese derecho hacia él! – “¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?”...” (GdM, II, 3, p. 69).

Ahora bien, pese a estas afirmaciones lapidarias a propósito del fenómeno de la conciencia moral, a la que aplicándole el método nietzscheano de la genealogía, descubre como desde antiguo ella se volvió mala conciencia, el filósofo del martillo hacia fines de su *Genealogía de la moral* hace un reconocimiento singular, cual es que especialmente al cristianismo le debemos el concepto (y agreguemos, la vivencia) de la veracidad, y que en este sentido toda la crítica que emprende Nietzsche de la conciencia, se debe ella misma a la veracidad (*Wahrhaftigkeit*).

Ello nos muestra en definitiva, podríamos añadir nosotros ahora, que de la conciencia que, por definición, tendría que ser veraz, genuina, auténtica, no escapamos jamás. Y ello además le imprime nueva fuerza al supuesto de su infalibilidad, ya que nos podemos preguntar ahora con un background mayor: ¿podemos, en verdad, engañar a esa conciencia genuina y veraz?



Nietzsche plantea que lo que llamamos “alma” surge a partir de una introversión del instinto.

El pensamiento nietzscheano completo se puede entender como intento de superación de la mala conciencia y parejamente como intento de alcanzar la conciencia de un individuo soberano – el superhombre – que dice sí al mundo, a la vida y al hombre. Dice Nietzsche en su obra *Genealogía de la moral*:

“El saber orgulloso, el conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: – ¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda; este hombre soberano lo llama su *conciencia...*” (GdM, II, 2, p. 62).

Mas, este estadio para Nietzsche de una conciencia soberana es ante todo una promesa, ya que lo que ha predominado en la tradición es la mala conciencia, cuyo origen él atribuye a la negación de este mundo y de esta vida que ha traído consigo la metafísica platónico-cristiana con su afirmación de otro mundo, el mundo de las ideas, la vida eterna, el cielo y el infierno.

De cara a la pregunta acerca de *cómo llegó aquella “cosa turbia” de la mala conciencia al mundo*, Nietzsche apunta por de pronto a su conexión con la culpa: en antiguos tiempos, con el fin de establecer una “equivalencia entre daño y dolor” se encontraba un “chivo expiatorio” (que no necesariamente era de hecho un chivo, sino también un hombre) que se sacrificaba. Y esta retribución fue a tal punto relevante que los valores y la ética provendrían de tasaciones y una relación contractual “entre acreedor y deudor” (cfr. GdM, II, 4).

Tomando en cuenta este vínculo entre culpa y mala conciencia, el surgimiento de esta última se explica fundamentalmente a partir de la introversión del instinto, vale decir, del no poder descargarse el instinto

hacia fuera, hacia la aventura, la guerra, la conquista, y otros, sino volcándose hacia el sujeto mismo. Pues bien, esta introversión es lo que daría origen a su vez a lo que llamamos “alma”. Escuchemos a Nietzsche: “Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* – esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su “alma”” (GdM, II, 16, p. 96).

Pero a costa de la mentada introversión, lo que se logra es un ser humano sombrío en el que pesa más la culpa y la mala conciencia. Dice Nietzsche: “El hombre que, falto de enemigos y resistencias exteriores, encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba, se perseguía, se mordía, se roía, se sobresaltaba, se maltrataba impacientemente a sí mismo, este animal al que se quiere “domesticar” y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto, que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa – este loco, este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la “mala conciencia”” (ib.).

A mi modo de ver, a Nietzsche hay que considerarlo como un colosal despertador de la humanidad, pero no como a un filósofo que se le pueda seguir, o que permita sacar conclusiones respecto de lo que debemos hacer. El planteamiento que recién examinábamos es tan tajante que nos deja con muchas dudas, ya que por cierto el crecimiento del ser humano y su engrandecimiento consiste precisamente en inhibir el instinto, y la cuestión es entonces únicamente hasta qué grado hacemos eso, ya que si extremamos esa inhibición, estamos claramente ante un comportamiento psicopatológico.

Según Nietzsche: “¡La tierra ha sido durante ya mucho tiempo una casa de locos!”.

Desde la mirada antropocéntrica del libre-pensador Nietzsche el hombre se habría estigmatizado con la mala conciencia echando sobre sí la culpa más grave que podría imaginarse, aquélla de haber asesinado él mismo lo más sagrado: al propio Dios.

Desde esta perspectiva la pregunta es entonces: ¿qué hay en el hombre que lo induce a echar sobre sí una culpa tal que ya no se puede saldar con ninguna penitencia posible? En este sentido Nietzsche habla de la “loca y triste bestia hombre”, y agrega: “¡En el hombre hay tantas cosas horribles!... (GdM, II, 22, p. 106).

En aras de superar este estado de mala conciencia y alcanzar una conciencia soberana, Nietzsche aplica a ello su procedimiento de la inversión valórica (*Umwertung*), de acuerdo al cual se trata precisamente de invertir las valoraciones negativas que han caído sobre el cuerpo, la materia y este mundo, y aplicado ello a la mala conciencia que ha habido en la historia, se trata en palabras de Nietzsche del:

“/.../ intento de hermanar con la mala conciencia las inclinaciones *innaturales*, todas esas aspiraciones hacia el más allá, hacia lo contrario a los sentidos, lo contrario a los instintos, lo contrario a la naturaleza, lo contrario al animal, en una palabra, los ideales que hasta ahora han existido, todos los cuales son ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo” (GdM, II, 24, p. 109).

Hay que destacar que si la inversión valórica se realiza sobre el fundamento de la conciencia, pone esto de manifiesto que para Nietzsche la conciencia propiamente tal permanecería incólume a pesar de todo lo que se ha hecho a nombre de ella, de las aberraciones que se han cometido en su nombre. Así corresponde entender las siguientes palabras del pensador:

“Considerar la naturaleza como si fuera una prueba de la bondad y de la protección de un Dios; interpretar la historia a honra de la razón divina, como permanente testimonio de un orden ético del mundo y de intenciones éticas últimas; interpretar las propias vivencias cual las han venido

interpretando desde hace tanto tiempo los hombres piadosos, como si todo fuera una disposición, todo fuese un signo, todo estuviese pensado y dispuesto para la salvación del alma: ahora esto *ha pasado* ya, tiene *en contra* suya la conciencia /.../" (GdM, III, 27, p. 183).

Corresponde destacar la relevancia de este último punto, que se expresa en la frase de Nietzsche: "ahora esto *ha pasado* ya, tiene *en contra* suya la conciencia". Ello nos muestra que con Nietzsche, y precisamente en su crítica a la conciencia tradicional que se volvió mala conciencia, se juega a la vez la apelación a una elevada conciencia, a fin de cuentas, la conciencia que hay en él mismo, una conciencia, por lo demás que le lleva a ver con ojo crítico, suspicaz y perspicaz que las posibilidades de crecimiento del ser humano están estancadas, desde el momento que éste está volcado a un supuesto "otro mundo" en el cual estaría la verdad y el bien de todo y que eso a su vez trae consigo una negación no sólo de este mundo, de su cuerpo, sino de sí mismo.

Martin Heidegger concibe la conciencia como un llamado a ser-sí-mismo.

Según como ha sido concebida la conciencia ética en la tradición, podría decirse que su supuesta voz, la voz de la conciencia ha dicho demasiadas cosas. Ella ha expresado deberes, obligaciones, mandatos.

Mas, según piensa Heidegger esto en su obra mayor *Ser y tiempo*, que se publicara en 1927, ante todo se trata de acallar la conciencia, tomando en consideración que aquella conciencia tradicional ha sido muy dicharachera. Y, sin embargo, para el filósofo de la Selva Negra esa conciencia en su silencio, en su hablar silente, dice lo esencial, y esto es un llamado a ser-sí-mismo.

En efecto ¿a qué otra cosa tendría que llamar la conciencia si no es a ser-sí-mismo? En contraste con ello, todo lo demás es secundario y derivado: que tu debas hacer esto o lo otro.

Más ¿qué es ese sí-mismo? En términos de Heidegger él corresponde nada más que a asumirse como posibilidad, como poder-ser. Y, si bien lo advertimos, ello tiene que ver con la libertad.

Al asumirme como posibilidad se trata de que todo lo que pudiera considerarse como dado en uno, con todo lo importante que pueda ser, como que somos sudamericanos, chilenos, blancos, de tal nivel socio-económico, altos o bajos, gordos o flacos, todo ello es nada más que una plataforma para que nuestro genuino ser se despliegue como una posibilidad que se asume como tal, y que por lo mismo es también libre.

Y lo cierto es que cuando entendemos el sí-mismo del hombre de esta forma – repito – nada más que como posibilidad asumida, podemos resguardarnos de eventuales falsas identificaciones de ese sí-mismo con distintas figuras, lo cual, por lo demás, está siempre sucediendo a lo largo de la historia. En efecto, el sí-mismo ha sido identificado con lo ario, con el ser de algún credo religioso, con el ser de izquierda o de derecha. Y, claro está, sucede que cuando se produce esa identificación, esto suele frecuentemente acarrear todo tipo de violencia y disensión.

Por otra parte, al asumirnos como posibilidad no tenemos entonces un camino ya trazado y está todo todavía por hacerse.

A mi modo de ver, probablemente no hay una concepción del ser-humano que sea más reveladora y tenga más fuerza que ésta. Al ser humano posibilidad e invitarlo con ello a que se asuma como tal, como un poder-ser que tiene que desplegarse, ello le da un impulso enorme a cualquier ser humano que lo conoce, pero muy especialmente al joven. Como que se nos dice con ello: tu ser es pura posibilidad, está todavía por hacerse. Y si ya has logrado muchas cosas, no importa, no te quedes allí, puesto que hay tantas cosas más pendientes. Pero, todo depende de ti: que te asumas como posibilidad.

De todos modos, si hacemos justicia, y aunque en verdad no haya mucha al interior de la filosofía, por tanto pensador que no es tomado a fondo en serio en toda su dimensión y alcance, cabe decir que el primero en pensar

decididamente la posibilidad como constitutiva en su dimensión existencial, es Karl Jaspers, y, a su vez, ese pensamiento tiene nítidos antecedentes en Kierkegaard.

Según Heidegger somos ante todo apertura.

Heidegger trata sobre el hombre, al que llama 'Dasein' en su obra magna – Ser y tiempo – término éste, el Dasein, que podría traducirse como ser-ahí, entendiendo por tal que somos, que el hombre es el “ahí del ser”, vale decir, el lugar, el espacio, el “ahí” donde se puede revelar todo lo que es. En ese ahí, en esa apertura, en ese espacio abierto iluminado puede revelarse, comparecer, cobrar un sentido desde la tristeza que embarga a otra persona y que yo percibo, la profundidad de la mirada de un gato y hasta un hoyo negro en el inconmensurable cielo.

A mi modo de ver, no ha habido una concepción del hombre más elevada y extraordinaria que ésta. Es más, cabe sostener que toda otra concepción del hombre de la tradición queda remitida a ésta, puesto que si el hombre es un animal racional, como lo sostuviera Aristóteles, la tarea de la razón es justamente abrir el ser de las cosas y fenómenos.

Lo mismo si el hombre ha sido concebido como que sería ante todo un ser volitivo, es decir, el hombre concebido entonces desde la voluntad – voluntad de vivir, como sostiene Schopenhauer, o voluntad de poder, como sostiene Nietzsche – pues bien sucede que el querer de la voluntad abre, y abre precisamente lo querido.

Similar es también la situación si consideramos que especialmente con Marx el hombre ha sido concebido ante todo como trabajador. Pues bien, el trabajo también abre, y abre justamente el ser de todo aquello sobre lo cual recae el trabajo que realizo.

Igual cosa cabría decir al concebir el hombre con Max Scheler a partir de la emocionalidad, la emoción también abre y nos permite sentir al otro en su alegría, tristeza, exaltación, vacilación, resignación, u otro.

Como observamos, toda una tradición filosófica fue desplegándose ya por la senda de la apertura, y se trata entonces de que, dando el paso final, podemos simplemente concebir al Dasein, a este “ahí del ser” que somos, como apertura.

Y justamente en este acceso al ser del ser humano, del Dasein, se muestra sobre todo lo original y fecundo de su análisis, ya que para Heidegger el ser de este ente que somos, del Dasein se revela ante todo como Dasein cotidiano.

Sobre esta base, podemos decir, aquí no está en juego que el hombre se revele como animal racional o volitivo, determinado por la fe, u otro, sino que ante todo lo encontramos sumido en la cotidianidad. El Dasein que somos es inseparable de ésta, y si no la consideramos, la incluimos en el análisis, estaremos inevitablemente idealizando al hombre, y dirigiendo nuestra mirada a un sujeto sin mundo, porque sería sin mundo cotidiano.

Esta cotidianidad que nos determina se muestra a su vez ante todo como medianía e indiferencia, ya que en ella nos es precisamente indiferente ser-sí-mismo o no serlo. Para Heidegger ella está regida por un fenómeno singular, que es llamado en alemán “das Man”, que corresponde al pronombre impersonal “se”, y que también podemos traducir como “uno”. Ello se explica porque en esta vasta y vaga cotidianidad nos comportamos en general como se usa comportarse, y lo mismo pensar, juzgar, obrar como se piensa, juzga u obra.

La conciencia como testigo de nuestra mismidad, nuestro íntimo ser propio.

La llave maestra que tiene el filósofo Martin Heidegger de acceder al ser del hombre, al que llama ‘Dasein’, es la cotidianidad. Ante todo encontramos a este Dasein que somos, sumido en la cotidianidad. Con ello el pensador inaugura la indagación de un nuevo fenómeno en la historia de la filosofía, puesto que desde ahora en adelante ya no podemos tratar acerca del

hombre sin la debida consideración de cómo la cotidianidad nos determina.

Pero, la cotidianidad es el reino de la medianía; a ella la caracteriza una indiferencia a ser-sí-mismo o no serlo, o tal vez haberlo sido y luego haberlo perdido, o no tener incluso ninguna noción acerca de qué pudiera ser ese sí-mismo.

Y entonces nuestro pensador se encuentra en su obra mayor – *Ser y tiempo* – con la dificultad de que hay que atender a esta posibilidad del ser humano, del *Dasein*. En él también encontramos un impulso a ser-sí-mismo.

Ahora bien, siguiendo las exigencias del método fenomenológico, que ha heredado de Edmund Husserl (su fundador), se trata ante todo de permitir que los fenómenos que se investigan se muestren por sí mismos, evitando construirlos, lo cual suele suceder con el apoyo en prejuicios anquilosados y soterráneos. Es por ello que cautelosamente Heidegger se pregunta por cierto posible testimonio de este supuesto sí-mismo.

“Se busca un poder-ser auténtico /o propio / del *Dasein*, del cual él mismo de testimonio en su posibilidad existencial” (SuZ, # 54, p. 267).

Y, en definitiva, este testimonio lo viene a encontrar en la conciencia. Por eso dice el pensador:

“El testimonio de un poder-ser auténtico /.../ lo da la conciencia” (SuZ, # 45, p. 234).

Sin duda, ésta resulta ser una forma muy convincente de proceder, ya que antes de entusiasmarse y de especular con la posibilidad de un posible ser-sí-mismo del *Dasein* que está inmediata y regularmente sumido en la medianía de la cotidianidad, se trata de encontrar algún testimonio, y lo maravilloso del fenómeno de la conciencia es que precisamente él es este testigo, este testigo en nosotros que precisamente da testimonio de este impulso en el *Dasein* de traspasar los límites de esa cotidianidad, de estar sobre todo pendientes de lo que se dice, se piensa, se discute y se hace.



Es patente que también desde esta perspectiva se muestra lo enigmático del fenómeno de la conciencia. Y esta enigmaticidad resulta tanto más notable al constatar que el modo como da testimonio del sí-mismo la conciencia es justamente llamándolo, llamando al Dasein a ser-sí-mismo. Hay en esto a la vez, podríamos agregar, un depósito de confianza en la conciencia y en el poder que tiene de contactarnos con nuestra intimidad, nuestro posible ser-sí-mismos. Más que esta confianza se trata con Heidegger de que a la vez esta conciencia lo que hace es llamar al sí-mismo de cada cual. ¿Cómo se expresa, cómo se manifiesta la conciencia? Pues, llamando, es decir, más que hablando, llamando. Desde luego por ello en Heidegger también encontramos el reconocimiento de que la conciencia habla, pero más que eso, no sólo habla sino que llama, y llama precisamente a ser-sí-mismo.

¿Acaso nuestra conciencia ética nunca se equivoca?

Puede considerarse el *daimon* del que habla Sócrates en la *Apología* como una suerte de dios interno que siempre le dice a él lo que debe hacer como un primer testimonio de la conciencia ética. Pero, siendo más rigurosos y atendiendo a lo que el propio Sócrates, el *daimon* se limita a decirle no lo que debe hacer, sino más bien no hacer. Pues bien, el mencionado *daimon*, según Sócrates, dice siempre la verdad, no se equivoca jamás. En razón de ello, este planteamiento socrático contribuye a su defensa ante los tribunales. Pero, más que ello, más que ese contexto histórico, lo que nos interesa aquí es que en este *daimon* socrático se presenta ya el supuesto de la infalibilidad de la conciencia.

Y así también, alrededor de 1.700 años más tarde, en Tomás de Aquino, en cuya concepción de la conciencia se trata de que la instancia superior de ella corresponde a la así llamada 'syndéresis', donde supuestamente habla el propio Dios, sucede que aquí también, en esta vox dei, esta voz de Dios, está el supuesto de la infalibilidad de la conciencia.

Saltamos ahora 500 años más, y en pleno Siglo de las Luces Kant plantea en su concepción de la conciencia nuevamente que ésta no puede errar, ya que ella tiene la prerrogativa de ser una primera instancia en nosotros, de tal manera que lo que ella dice no se puede cotejar con ninguna instancia anterior, debido a lo cual corresponde suponer que sus asertos, sus fallos, sus mandatos corresponden siempre a lo recto y lo verdadero.

Y así sucede que como los testimonios de concepciones de la conciencia que la suponen como infalible, se multiplican y pasan a ser lo dominante, esto nos da qué pensar en el sentido de revelarse en ello cierta interna necesidad que tiene el ser humano de reconocer en él una instancia que no se equivoca, a saber, una instancia en la que se va hilvanando la verdad de todo lo que deberíamos hacer, decidir, emprender, evitar, abandonar, abrazar, etc. O, más precisamente la conciencia es el canal, que nos comunica con trama profunda y genuina.

Y así, dando un nuevo salto de más de dos siglos, en el siglo XX Heidegger concibe también una conciencia que en su llamado al hombre, al que llama 'Dasein', a ser-sí-mismo no yerra.

Para el pensador de Friburgo ese llamado o llamada de la conciencia se dirige a este recién mencionado Dasein en su cotidianidad, estando la conciencia bajo el dominio de lo que él llama "el uno" o "se", que corresponde precisamente al hecho de que como Dasein cotidianos actuamos en general como *se* actúa, y lo mismo pensamos, juzgamos, obramos como se piensa, juzga u obra. Este *se* o *uno* se manifiesta en cada cual con la pretensión de representar su mismidad, a lo que Heidegger denomina "uno-mismo". Pues bien, si hay equivocaciones o confusiones en el llamado de la conciencia, éstas se deben a que en la interpretación de ese llamado interviene este "uno-mismo. Escuchemos al propio pensador al respecto:

"Las "confusiones" /"Täuschungen"/ surgen en la conciencia no a través de una mala comprensión (un equi-vocarse / *Sichver-rufen*/) del llamado, sino recién a partir del modo cómo el llamado es escuchado – a saber, que en

vez de ser comprendido, es conducido por el uno-mismo a una auto-conversación transaccional, apartándose de su tendencia a la apertura” (SuZ, # 56,p. 274).

Con todo, sigue Heidegger:

“Lo que abre el llamado es, no obstante, nítido, aunque experimente diferentes interpretaciones, de acuerdo a sus posibilidades de comprensión en cada Dasein” (ib.).