

¿QUIÉN HABLA EN LA CONCIENCIA: DIOS, EL HOMBRE O EL SER?¹

Cristóbal Holzapfel
Universidad de Chile

1. De la heteronomía tomasiana a la autonomía kantiana de la conciencia

R 1.1 Si hay el enigma del ser, lo mismo hay el enigma del hombre y, por cierto, de cada cosa. Y cómo no reconocer que ante todo está el enigma que haya conciencia, que estemos conscientes, en el sentido de percatarnos, de darnos cuenta de todo aquello. Mas, no menos enigmática es que haya una segunda manifestación de la conciencia, conocida como la conciencia moral, que nos impulsa a seguir un camino, que nos orienta en alguna dirección.

Sobre la base de estas consideraciones, podría estimarse que la conciencia llamada psicológica, en el sentido del percatarse, es la primera, y que subsecuentemente se habría originado la segunda. Mas, es decididor al respecto que Ricoeur plantee que la primera percepción que tuvo el hombre de un orden cósmico, no fue únicamente de carácter físico, sino también ético. A este respecto, cita el segundo fragmento de Anaximandro, el legado más antiguo de la filosofía occidental, en el que se trata de la ἀδικία, en términos de una injusticia cósmica². Lo más probable es que genealógicamente ambas conciencias se hayan originado a la vez, dado que las primeras impresiones de los fenómenos cósmicos por parte de nuestros remotos antepasados van acompañadas de algo relativo a castigos y recompensas. Y se trata al mismo tiempo, de que en los fenómenos cósmicos se percibe lo que llama Eliade un "plus ontológico", lo sacro, es decir, que una cosa, un animal, un río, el mar, un

¹ Respecto de los contenidos desarrollados en el presente artículo, cfr. del autor *Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen (La idea de Heidegger de la conciencia ante el fondo de sus concepciones tradicionales)*. Edit. Peter Lang, Frankfurt a/M, 1987.

² Cfr. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Cecilio Sánchez Gil. Taurus Ediciones, Bs. As., 1991, p. 194.

camino, una montaña, un astro, no son nunca únicamente eso, sino algo sagrado³. Esto se vincula con lo que piensa el antropólogo cultural como “arquetipo”, en cuanto a que todas aquellas “cosas” remiten a un arquetipo que las distintas culturas del hombre arcaico se dedicaban (a través de sus rituales) permanentemente a conmemorar, siguiendo sus calendarios litúrgicos.

Volviendo a Ricoeur, ciertamente en este estadio, si se justifica hablar de una conciencia moral, sería en una primera fase incluso en el sentido de una conciencia significativamente ajena a la culpabilidad. De acuerdo con esta fase primeriza, el mal (y el bien) son percibidos como externalidades, como lo que sobreviene gratuitamente, como una catástrofe, o como una peste, o como una buena o mala cosecha, creyendo que ello está suscitado por la acción de un dios, un espíritu o un demonio, sin que medie en esto una culpabilidad individual y ni siquiera colectiva. Ya Nietzsche reconocía esto en la II Sección de la *Genealogía de la moral*, al decir que:

“Durante el más largo tiempo de la historia humana se impusieron penas no porque al malhechor se le hiciese responsable de su acción, es decir, no bajo el presupuesto de que sólo al culpable se le deban imponer penas /.../”⁴.

Siguiendo el lúcido análisis de Ricoeur, en este primer estadio de externalidad del mal (y del bien), en una segunda fase se asocian lo bueno y lo malo con una culpabilidad al menos colectiva. Aquí se da que es la tribu la que, por ejemplo, está en falta, porque le afecta una prolongada sequía.

En un segundo estadio, que se prolonga hasta nuestros días, y que se iniciaría, según el pensador francés, con el judeo-cristianismo, mal y bien son internalizados, generándose con ello la culpabilidad individual. Aquí es ejemplar el relato bíblico del “Génesis” y el comer del fruto prohibido por parte de Adán y Eva. Ricoeur se preocupa, en todo caso, de mostrar cómo aquella externalidad, en particular del mal, persiste al modo de un “mal que ya está ahí”, como la serpiente en el “Génesis”, y al mismo tiempo el propio pecado original que se genera precisamente a partir de una culpabilidad individual, supone para todas las futuras generaciones un mal que también ya está ahí.

Por otra parte, en nuestro estadio del mal internalizado, el mal apenas se multiplica en el sentido de que a alguien en particular, a un grupo, a una comunidad le va mal en distintos ámbitos, como en lo amoroso, en lo económico, en lo laboral, reaparece la externalidad del mal, en la medida en que aquello se lo vivencia como estigma o lacra.

³ Cfr. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, trad. de Ricardo Anaya. Alianza Editorial, Madrid, 1993.

⁴ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Edit., Madrid, 1981, II, 4. p. 72.

Y un último punto que es importante destacar del análisis ricoeuriano es lo que él piensa como “maldición de la ley”. Para entenderlo adecuadamente, corresponde distinguir entre la “estrategia” del hombre arcaico para enfrentar el mal y la del hombre que podemos llamar *occidental*, y de un planeta que ha acabado occidentalizándose.

En el caso de nuestro antepasado, el temor que le suscita el mal en sus distintas manifestaciones, frecuentemente terribles y nefastas, lo lleva a la práctica de rituales de expiación. Ciertamente ellos están regidos por reglas que se cumplen rigurosamente, siendo aquí la observancia de ellas a tal grado que la no-observancia suele significar la muerte por decapitación, u otro. Respecto de estas reglas ha reflexionado Baudrillard en *De la seducción*, planteando como ellas, al modo del Código Manú, tienen a lo más un sentido esotérico, y no tienen nada que ver con lo que entendemos por ‘ley’, que requiere ser fundamentado y publicado⁵. Lo mismo reconoce Ricoeur al sostener que diversos actos que para nosotros serían condenables como la mentira, el robo, el asesinato, en distintas culturas del hombre arcaico no lo eran, y sin embargo, otros actos, como el de tener que abandonar un lugar porque ha graznado un cuervo (Ricoeur pone el ejemplo de una hiena), sí lo eran (cfr. *FyC*, p. 191).

En cambio, en el caso de la estrategia del hombre occidental en su estrategia para combatir el mal, se trata de que hay que establecer quién es culpable y responsable de aquello, para luego sancionarlo, aplicando normas y leyes. Ambas coinciden en que son estrategias que intentan superar o al menos aplacar el mal, pero su diferencia está en que toda ley o norma en cierto modo “crea” el mal, puesto que lo que hasta ese momento no era considerado malo, comienza a serlo. Pensemos más que en leyes, en normas de comportamiento, por ejemplo, en prohibiciones, como la relativa a relaciones prematrimoniales, que tenía notoria vigencia más o menos hasta los sesenta del siglo XX. Ello nos hace ver que lo que en principio no es ni bueno ni malo, al haber la prohibición, a saber, una norma que sanciona, literalmente se “crea” el mal. Y lo mismo cabría decir desde luego de la ley positiva que históricamente legisla estableciendo todo tipo de prohibiciones que afectan al ser humano en un plano racial, genérico, sexual, social, económico, político, religioso u otro.

En este sentido, el pensamiento de lo que podríamos llamar una “ética negativa” que se inicia en Occidente con los estoicos romanos, consistente fundamentalmente en la suspensión del juicio, dado que existimos en un flujo que es *adiafórico* (‘adiaphora’=‘indiferencia’), esto es, indiferente a nuestras valoraciones, es particularmente decidor.

“/.../ muerte y vida, gloria e infamia, dolor y placer, riqueza y penuria, todo eso acontece indistintamente al hombre bueno y al malo, pues no es ni bello ni feo. Porque, efectivamente, no son bienes ni males”⁶.

⁵ Cfr. Baudrillard, *De la seducción*, trad. de Elena Benarroch. Cátedra, Barcelona, 1991, p. 125.

⁶ Cfr. Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad. de Ramón Bach Pellicer. Edit. Gredos, Madrid 1977, II, 11, p. 61.

Esto nos lleva a reflexionar sobre la inevitable inadaptableidad de las valoraciones con lo que es, con los fenómenos, con el flujo, el *continuum* en que existimos. Toda ley, toda norma, toda valoración, implica la aplicación de una discontinuidad, y junto con ello, el establecimiento de un límite, de una delimitación a ese *continuum*.

(Desde luego lo mismo atañe a todo lo que tiene que ver con las representaciones, con nuestras mallas conceptuales o aparatos categoriales que aplicamos sobre el *continuum*. Y, en definitiva, según podemos darnos cuenta, ello está ligado en última instancia con el propio lenguaje. Mas, de ello no podemos ocuparnos aquí).

1.2 Atendidas las consideraciones anteriores, cuando hablamos de conciencia moral propiamente tal, ya estaríamos en lo que llama Ricoeur el estadio de la internalización del mal (y del bien) y, junto con ello, en un momento tal en que se ha generado la culpabilidad individual. Por de pronto, respecto del término ‘culpabilidad’, presente en el título de la obra de Ricoeur *Finitud y culpabilidad*, habría que decir que él supone cierta conexión con el pensamiento de Heidegger (y también de Jaspers): ambos han pensado que lo que antecede a una culpa particular contraída es la culpabilidad, y en ambos se vincula a su vez esta culpabilidad con la finitud de la existencia humana. (Más adelante volveremos sobre esto.)

Si nos hemos de preguntar a continuación acerca de la conciencia, cabe sostener que la palabra ‘conciencia’, así como la palabra latina correspondiente ‘conscientia’ y la palabra griega *συνείδησις* se refieren originalmente a un saber. En este sentido se ha utilizado *συνείδησις* en la antigua Grecia como *συνειδέναι τινί* –“consaber sobre la acción de otro sobre la base de un co-vivenciar”–, y como *συνειδέναι ἑαυτῷ* –“estar consciente”–⁷. Si acaso se presenta esta palabra en Platón y Aristóteles, entonces precisamente en este último sentido (HWP, p. 575).

Recién más tarde con Filón de Alejandría (15/10 a.C. – 40/50 d.C.) recibe la palabra *συνείδησις* su impronta moral, en tanto él entiende en su teología la *συνείδησις* como testigo, acusador, juez, que enseña, reprende, advierte, prevé (HWP, p. 578).

Pero, si *συνείδησις* no se entiende moralmente en la antigua Grecia, en Platón y Aristóteles, ello no significa que los griegos no hayan tenido experiencias de la conciencia. Cuando Orestes es perseguido por las *erínias* que lo atormentan, o cuando Edipo se ensarta los ojos, después de que se da cuenta de sus acciones cometidas,

⁷ Cfr. H. G. Stoker, “Das Gewissen. Erscheinungen und Theorien” /“La conciencia. Fenomenizaciones y teorías”, en: *Schriften zur Philosophie und Soziologie /Escritos de Filosofía y Sociología*, editados por Max Scheler. Bonn, 1925, p. 18, trad. mía.

Cfr. tb.: “Historisches Wörterbuch der Philosophie” /“Diccionario histórico de la Filosofía”, editado por Joachim Ritter, vol. 3, ‘Gewissen’ (‘Conciencia’), Darmstadt, 1974. Este art. sobre ‘Conciencia’ es de Hans Reiner. Una investigación más amplia sobre la conciencia se encuentra en su art. “Las funciones de la conciencia”, en: *La conciencia en la discusión*, editado por Jürgen Blühdorn, Darmstadt, 1976.

da esto testimonio de una manifiesta experiencia de la conciencia, que en este respecto no se puede separar de una experiencia de la culpa.

La voz premonitoria del *daimonion* de Sócrates –**μοι μαντική ἢ τοῦ Δαιμονίου**–⁸ le advierte desde su niñez acerca de lo que debe hacer (AS, p. 31, c 7). Ello habla de una conciencia, en atención a sus peculiaridades –su carácter premonitor, exigente, previsor e infalible, como su personificación de daimon, y por ello además su relación con lo divino–, no obstante se eche de menos aquí el testimonio lingüístico.

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 occidental⁹, 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.

Interesante es observar cómo esta determinación de la conciencia desde una externalidad se mantendrá en un término que pasó a ser crucial en la filosofía medieval, la **συστήρησις**. El concepto **συστήρησις** aparece por primera vez en Jerónimo y significa de acuerdo con H. G. Stoker:

“La chispa de la conciencia, el espíritu, que quedó en el hombre después de que había abandonado el paraíso /.../. En Jerónimo significaría **συστήρησις** “/.../ el cuidador, guardián de las leyes divinas /.../” (DG, p. 26).

Ella se distingue en esto de la *conscientia*, que mienta la aplicación de la **συστήρησις** a casos particulares. De acuerdo con H. Reiner, proviene **συστήρησις** de un texto corrupto del comentario de Ezequiel de Jerónimo. Por su origen oscuro permanece la **συστήρησις**, según Stoker, como: “una palabra formada artificialmente, que le otorgó a los *scolasticis* servicios muy útiles” (DG, p. 27). Este servicio 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 /.../” (DG, p. 25).

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.

⁸ Platonis Opera, *Apología Socratis*. Edición Burnet, Gran Bretaña, 1956, 40, a 1.

⁹ Cfr. Walter Schulz, *Grundprobleme der Ethik (Problemas fundamentales de la ética)*. Edit. Neske, Stuttgart, 1998, p. 78.

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 (y habría que agregar, como veremos, no a carta cabal).

Cabe decir que la heteronomía de la conciencia alberga de manera más patente la conciencia en su carácter enigmático, como que incluso se la podría ligar con el estadio que Ricoeur describe como externalidad de nuestros parámetros éticos originarios. 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*.

Respecto de la concepción heteronómica de la conciencia, concebida a partir de la relación entre *συντήρησις* y *conscientia*, es ejemplar el pensamiento de Santo Tomás.

En este contexto, la *conscientia* depende de la predeterminación de la *syntéresis*, 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”, y verdades terrenales (*rationes inferiores*), como “/.../ que se debe vivir de acuerdo a la razón”, según las cuales la *conscientia* se rige¹⁰. De acuerdo con la terminología tomasiana, la *syntéresis* es un *habitus* y la *conscientia* la aplicación de los principios de la *syntéresis*, y por lo tanto un acto (cfr. DV, q 16, a. 1, corp.; q.17, a. 1 ad 3 in contr.). La conciencia pone al descubierto el acto del hábito natural de la *syntéresis*, según el cual el hombre está por naturaleza en la disposición de “/.../ repeler lo malo e inclinarse a lo bueno /.../” (DV, q. 16 a. 1 ad 12). Pero, a diferencia de la *syntéresis*, la *conscientia* puede errar, en tanto aplica sus principios, esto es, cuando la *conscientia* falla “/.../ en razón de una deducción o una presuposición falsa /.../” (DV, q.16, a. 2 ad 1). El error de la conciencia arroja la posibilidad de una mala conciencia, que consiste en una acción emprendida en contra del juicio de la *syntéresis* (DV, q. 17, a. 1 ad 4). De esto se sigue que la conciencia como tal no debería errar, porque entonces actúa contra sí misma y contra los principios de la *syntéresis* puestos en ella. Recién viene a ser propiamente el *liberum arbitrium* el que puede errar en la elección de una acción a realizar.

La concepción tomasiana de la *syntéresis* está en simetría con la cosmovisión del hombre medieval, en el sentido de que a él 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 *syntéresis*, y si acaso la *conscientia*, que

¹⁰ Santo Tomás de Aquino, *Untersuchungen über die Wahrheit /Investigaciones sobre la verdad/ Quaestiones disputatae de veritate*, trad. al al. por Edith Stein. Friburgo, Alemania, q. 16, a 1 ad 9. En lo sucesivo, “DV”.

debe leer correctamente los mandatos, principios y enseñanzas contenidos en la *syntéresis*, 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 *syntéresis*, que podemos suponer ha sido rectamente leído e interpretado, pero, sin embargo, el hombre, con apoyo en su libre albedrío, no se ciñe a él.

1.3 Dentro de las concepciones heteronómicas de la conciencia cabe considerar también la que desarrolla H. G. Stoker. Si bien su acercamiento a la conciencia sigue una orientación fenomenológica, sin embargo se da en él una amalgama con la teología cristiana. Este punto es criticado por Heidegger en una nota marginal de la II Sección de *Ser y tiempo*. Leemos allí acerca del reconocimiento de que se trata de una “/.../ indagación exhaustiva de los fenómenos de la conciencia y de sus ramificaciones / ...”, que “/.../ trae a luz las raíces ontológicas de este fenómeno”, y, sin embargo, agrega que se produce una “disipación de las fronteras entre fenomenología y teología –perjudicándose ambas con ello”¹¹.

Y puesto que se trata de una concepción de la conciencia dentro de un marco cristiano, importa sobre todo el vínculo entre la culpa y la conciencia (y además en el sentido del pecado original –*Erbsünde*–):

“/.../ sin una vivencia genuina de la culpa y sin la seguridad de la culpa no hay propiamente un fenómeno de la conciencia” (DG, p. 63-64).

Es más, para Stoker el fenómeno originario no es una supuesta “buena conciencia”, la cual sería de carácter fariseo, sino la “mala conciencia”, en lo que se apoya particularmente en el pensamiento de Scheler, que influye a su vez en toda su investigación:

“No son fenómenos correlativos la mala y la buena conciencia; - el más originario, primario y profundo es la mala conciencia; la buena conciencia es una acentuación positiva de la negación de la culpa y está supeditada al fenómeno de la culpa en cuanto tal. En cierto sentido, es una forma de la mala conciencia, a saber, aquella forma que no afirma la culpa, sino que la niega” (DG, p. 201).

A partir de este alcance radical de la mala conciencia, es interesante lo que podría considerarse una *procesión de la conciencia*. Si nos encontramos en un primer estado de conciencia serena, en cierta armonía con nosotros mismos, siguiendo a Stoker, cometemos una culpa particular; ésta corresponde en un sentido cristiano a un pecado, esto es, en cuanto es una culpa ante Dios. Ingresando a continuación en un

¹¹ Heidegger, *Sein und Zeit*. Edit. Niemeyer, Tübingen, 1977, p.272, trad. mfa. En lo sucesivo se citará esta obra con la abreviatura ‘SuZ’. Ed. cast.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera, Edit. Universitaria, Stgo., 1997. Recientemente también publicado por Edit. Trotta, Madrid, 2003.

estado de disarmonía de la conciencia, e iniciándose propiamente la mencionada procesión, se trata de que el camino para superar este estado consta de una primera estación que corresponde al temor-de-la-conciencia (*Gewissensfurcht*), y ésta como todas las etapas que siguen están única y exclusivamente referidas a Dios. Respecto del temor-de-la-conciencia, y suponiendo a alguien que ha cometido una falta, lo siguiente:

“El auténtico temor-de-la-conciencia no es un temor a las consecuencias sociales de su acto, sino que es óptica, un temor-del-ser /*Seinsfurcht*/. Éste es el temor más hondo que puede haber: el temor ante Dios” (DG, p. 153).

Luego de este temor viene la humildad, que Stoker entiende al modo de un *destronamiento del soberbio yo*, de un vivenciar la nidad 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 (*Reue*). En este contexto Stoker cita un pasaje de la obra *De lo eterno en el hombre* de Scheler:

“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” (DG, p. 44).

Y, finalmente, el perdón tiene lugar como efecto de la gracia divina. Con apoyo en el pensamiento agustiniano, se trata de que aquí no cuenta en absoluto el mérito. El perdón se cumple únicamente en la medida en que nos encontremos en un estado de plena humildad. Lo que hay que destacar aquí es que 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 autoperdona, no es suficiente. Solo Dios puede verdaderamente perdonar.

1.4 Si con el correr de los siglos, por de pronto con el inicio de la modernidad, el hombre se va cada vez más afirmando en sí mismo, y ello lo podemos ver como un proceso de autoafirmación, ello supone que a la vez se desarrolla y se acrecienta paulatinamente la autonomía. En este nuevo contexto histórico, y a una distancia de medio milenio de Tomás, Kant planteará, en correspondencia con ello, una ética autonómica.

En la “Teoría de la virtud” de la *Metafísica de las costumbres* (1797) leemos:

“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 él 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”¹².

La conciencia es como un juez que el hombre no imagina arbitrariamente, ya que estaría encarnada en él.

En lo que se muestra especialmente su poder 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 el exponente más importante de la conciencia es el juez, ella no se limita a la tarea de juzgar, sino que ella es el tribunal completo, en el cual, si bien el juez no es el único miembro, es, sin embargo, la autoridad. El tribunal consta del juez, el acusado, el fiscal, el defensor, una “causa de conciencia”, un alegato acerca de ésta y, finalmente, un “fallo de conciencia”. Kant:

“El estar consciente de un tribunal interno en el hombre (ante el cual se acusan o disculpan mutuamente sus pensamientos) es la conciencia” (MS, 438).

Si, como veíamos, 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 el atreverse a dudar¹³. Ejemplar en ello es Descartes.

Esto se refleja 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. Recordemos que algo similar se ha planteado él también respecto de la *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 puede juzgarse 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*), podríamos decir asertivamente que justamente aquello en lo que se

¹² Kant, *Metaphysik der Sitten*. Edit. por Karl Vorländer, Leipzig, 1907, 438. Atender especialmente a “Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre”, trad. mía. En lo sucesivo, MS. / Ed. cast.: Kant, *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Edit. Tecnos, Madrid, 1999.

¹³ Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Edit. Neske, Pfullingen, 1982, Cap.: “Der ‘Gott der Philosophen’ in der neuzeitlichen Metaphysik” (“El ‘dios de los filósofos’ en la metafísica moderna”, p. 36. /Ed. Cast.: Schulz, *El dios de la metafísica moderna*, trad. de Fidelfo Linares, FCE, México, 1961.

prueba aquella madurez o mayoría de edad está 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”¹⁴.

Kant, sin embargo, persiste en esta convicción de que estamos aquí simplemente de cara a una representación impura de la conciencia, y es por ello que procura salvar esta situación, sosteniendo que el juez no puede ser la misma persona, ya que en definitiva es Dios.

Pero este Dios corresponde a una proyección ideal nuestra. Se trata de suponer al interior del tribunal *como si* hubiera Dios. El juez tiene entonces que ser otra persona, ideal o real, que sea tanto escudriñadora del corazón como también todo-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 (MS, 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 lo siguiente:

“/.../ 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 la “responsabilidad ante un ente sagrado distinto de nosotros, que nos es presente empero como íntimamente ligado a nosotros” (MS, 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 solo 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.

¹⁴ Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” / “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?”, en: *Kants Werke*, vol. 3. Edic. de August Messer, Berlin y Leipzig, s/a., p. 636, trad. mfa.

En este sentido, podemos decir que si Kant ha realizado lo que podríamos llamar un “segundo giro copernicano”, consistente en el paso de la heteronomía a la autonomía en la moral, y que éste ha sido de no menos gráficas consecuencias que el primero, tanto para la historia de la filosofía como para la historia de la humanidad, de todos modos su ética autonómica no se ha planteado a cabalidad. Dios, y aunque sea en términos de la aplicación de la “filosofía del como-si”, sigue 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.

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

Mas, por la contraparte, aun suponiendo que hay este juez con un poder absoluto al interior de nuestra conciencia, cómo precavernos de que efectivamente es él quien manda y quien falla, sin que haya de nuestra parte ninguna manipulación. Decidor es aquí lo que plantea Jaspers a propósito de 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.

“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)¹⁵.

Pero, a ello le sigue inmediatamente la interesante 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.).

¹⁵ Karl Jaspers, “*Philosophie II*” (“Existenzerhellung” – “Esclarecimiento existencial”), Edit. Piper, München, 1994. Ed. cast.: Jaspers, *Filosofía*, trad. de Fernando Vela. Revista de Occidente, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.

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 nada¹⁶.

En otras palabras, ¿cómo precavernos de las manipulaciones de la conciencia?

Tengamos aquí en cuenta además aquella frase siniestra: “Yo no tengo conciencia. Mi conciencia es Adolf Hitler” (Goebbels).

Por otra parte, ¿cuáles son los límites de la autonomía o definitivamente no los tiene?

Es cierto que si consideramos, por ejemplo, que una ética como la de la “acción comunicativa” de Habermas, la de “después de la virtud” de MacIntyre, del “principio responsabilidad” de Jonas, 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. Mas, me atrevería a agregar no hay en ellas 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, teleológica, u otra.

El problema es precisamente, si lo vemos sobre la base del análisis que hace Heidegger del principio de razón suficiente de Leibniz en *La proposición del fundamento* (1956) que la razón (que esencialmente es razón suficiente) no puede erigirse en última instancia justificadora y legitimadora. 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 nada¹⁷. Y, por cierto, el alcance del Fundamento y de la Razón Suficiente involucran al hombre, de acuerdo con 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 del mismo nombre “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

¹⁶ Meister Eckhart, *Schriften (Escritos)*. Edit. Eugen Diederich, Jena, 1938 (“*Von der Abgeschiedenheit*”- “Del desasimiento”), p. 42 ss. El propio Jaspers hace un interesante análisis del desasimiento eckhartiano en *Psychologie der Weltanschauungen (Psicología de las concepciones del mundo)* (1919). Edit. Piper, München, 1985, p. 86 ss.

¹⁷ Heidegger, *Der Satz vom Grund*. Edit. Neske, Pfullingen, 1971, p. 106, pass., trad. mía. / Ed. cast.: *La proposición del fundamento*, trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Edic. del Serbal-Guitard, Barcelona, 1991.

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).

2. La conciencia y su justificación en la acción

Indudablemente Fichte en *Die Bestimmung des Menschen (El destino del hombre)*, de 1800, al menos en lo que se refiere a la razón teórica, ya reconoce claramente su limitación, y esto va unido con un vuelco hacia la razón práctica, en lo que le cabe un papel decisivo a la conciencia, al modo como él la concibe (ya nos ocuparemos de ello).

El destino del hombre consta de tres partes: "Duda", "Saber" y "Fe". En las dos primeras partes se ponen en juego los que serían probablemente los dos más grandes desarrollos filosóficos de la modernidad (hasta 1800): lo que concierne al determinismo (vinculado fundamentalmente con Spinoza y Leibniz), de lo que trata "Duda", y la teoría representacional o teoría sujeto-objeto (vinculada fundamentalmente con Kant y la filosofía inglesa), de lo que trata "Saber".

La exposición y el alcance del determinismo son llevados tan lejos por Fichte que termina por abarcar al universo entero, sin dejar nada fuera, ni siquiera al propio "yo" (y habría que decir el yo de Fichte en este caso). 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:

"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"¹⁸.

¹⁸ Fichte, "Die Bestimmung des Menschen", en: *Fichtes Werke*. Edit. por Immanuel H. Fichte, II vol., *Zur theoretischen Philosophie*. Berlin, 1971, p. 184-185, trad. mía. / Ed. cast.: *El destino del hombre*, trad. de Vicente Romano. Edit. Aguilar, Ávila, 1963.

Ello nos lleva a recordar, así como en la *simpatía universal* de los estoicos, que no somos sino partes de una trama, que se presenta a su vez como determinista:

“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” (BdM, pp. 184-185).

Mas, este determinismo conduce tan lejos que, de acuerdo con la mencionada evolución de la naturaleza, se cumple no solamente si el hombre piensa, sino también si percibe, si imagina, si recuerda, e incluso si sueña, es la naturaleza la que lo hace a través de él.

Esto termina en una anulación completa de toda individualidad e independencia del “yo”, el cual en lo único que acaba afirmándose es en la duda, e incluso la duda misma tendría que estar suscitada por el propio determinismo.

En esta aciaga situación aparece en “Saber” un “Espíritu” que le enseña en su diálogo con el “Yo” que si algo es, es simplemente porque él tiene una representación de ello (en buenas cuentas: ser = representación). Y esto no se limita aquí a un sensorialismo berkeleyano (“esse est percipi”), sino que se basa en el más amplio radio de la representación, como que puede referirse no solamente a la percepción de algo, sino al recuerdo, al pensamiento o incluso a la imaginación. El ser de las cosas es su representación y para llegar a establecer algo con seguridad, se suscita aquí un diálogo entre las distintas instancias de la representación; por ejemplo, respecto de algo nada más que imaginado, es probable que la razón exija una prueba empírica. En todo caso, se cumple que el ser de algo se agota en su representación y no se puede decir nada respecto de algo que no me represento bajo ninguna forma.

Mas, he aquí que el yo termina también reclamando ahora, al percatarse de 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.

Ahora bien, la salida a esta situación, a esta suerte de fracaso de la razón teórica en su intento de explicar el ser de la plenitud, es el paso a la razón práctica, y en ello encuentra su justificación la conciencia; y, habría que precisar, por de pronto la conciencia en el sentido del percatarse (*Bewusstsein*), pero al mismo tiempo, como veremos luego, la así llamada conciencia moral (*Gewissen*):

“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 luego la justificación de la conciencia moral (*Gewissen*), y en particular de la voz de la conciencia, en función de la acción:

“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).

(Cabe hacer aquí la advertencia respecto de la traducción de ‘Bestimmung’, que puede traducirse tanto como ‘destino’, como hemos procurado hacerlo más arriba, como también como ‘determinación’. En este sentido, el libro de Fichte al que hacemos referencia: *Die Bestimmung des Menschen*, se puede traducir tanto como *El destino del hombre*, como *La determinación del hombre*).

Como el alemán hace la distinción entre ‘Bewusstsein’, ‘conciencia en tanto pecatarse’, y ‘Gewissen’, ‘conciencia moral’, de acuerdo con lo que plantea Fichte, se puede sostener que la primera alcanza su legitimidad en la segunda, como la razón teórica en la razón práctica.

La conciencia moral aparece a su vez como el oráculo del mundo espiritual eterno (el reino de los fines), en el que están contenidos los grandes ideales de la humanidad:

“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).

Teniendo en cuenta los alcances del giro de la razón teórica a la razón práctica, probablemente puede sostenerse con fundamento que Fichte completa el proyecto kantiano, en el sentido de que ya en su pensamiento los grandes problemas de la razón teórica, operando como razón dialéctica, pueden quedar planteados únicamente en antinomias, y porque en cierto modo aquellos grandes problemas encuentran un cauce en la razón práctica.

Visto en una perspectiva más amplia, con Fichte se plantea y se inicia en propiedad probablemente el vuelco más grande que ha experimentado la humanidad: el tránsito de una *vita contemplativa* a una *vita 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 que el giro de la vida contemplativa a la vida activa está en Fichte todavía en ciernes, por cuanto observamos cómo la conciencia, al modo de un oráculo del otro mundo, ante todo ha contemplado los grandes ideales para inducir a hacerlos realidad.

Mas, en la medida en que la *vita 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 cómo 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*)¹⁹. Este 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.

3. De cómo la conciencia se volvió *mala conciencia*

3.1. Dentro de lo que podríamos considerar como unas reflexiones en torno a los momentos de la historia del fenómeno de la conciencia, es natural que tras su concepción fichteana, que no solamente viene a equivaler al destino y determinación del hombre, sino a un oráculo que escucha los mandatos del reino de los fines para realizarlos en este mundo, venga un momento de escepticismo no solo 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:

“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!)’²⁰.

Una de las características del siglo XIX es su marcado historicismo, su visión crítica del acontecer histórico. Se comienza a tomar cada vez más conciencia de lo que más tarde se llamará *Weltanschauung*, *concepción de mundo*, *cosmovisión*.

Si bien Nietzsche en una de sus *Contemplaciones intempestivas* (1873) criticará la historiografía por ser predominantemente *anticuaria*, minimalista, como que dentro de los muros de mi ciudad y en la torre de mi iglesia, está la verdad; como también por ser *monumentalista*, y generar lo que él llama “efecto en sí”, un efecto que contiene más que lo dado en la causa, en el sentido de magnificar los sucesos,

¹⁹ Cfr. Hannah Arendt, *Vita activa*. Edit. Piper, München, 1999, cfr. esp. p. 16 ss.

²⁰ Schopenhauer, “Über die Grundlage der Moral” (“Sobre el fundamento de la moral”). Edic. Hübscher, III vol., *Kleinere Schriften (Escritos breves)*. Stuttgart/Frankfurt a/M, 1962, p. 723, trad. mía.

convirtiéndolos en hitos, en acontecimientos fundacionales, vistiendo a muchos de héroes y padres de la patria²¹; sin embargo, lo que él llama historia crítica, que se entiende en función de un juicio a la historia, esta posibilidad de la historiografía comienza ya a hacerse realidad, importando en ella más que el pasado, el futuro.

Podríamos decir que lo que comienza a hacer Schopenhauer ya se entiende en esta dirección. Aquí ya despunta un juicio a la historia del occidente judeo-cristiano, en cuanto a que se examina críticamente que en él se ha ido generando esto que llamamos conciencia, y a la cual apelamos como última instancia de la justificación o no justificación de los actos, y, aunque no nos ciñamos más a ella, su voz no deja de hablarnos (Kant). Pues bien, como veíamos más arriba, nos sorprenderíamos, nos dice Schopenhauer, advertir de qué está compuesta la tal conciencia...

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:

“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 foráneo»” (GdM, p. 811).

Al pretender Schopenhauer en cierto modo destronar a la conciencia, reubicándola en definitiva en su papel meramente subsidiario, como “protocolo de nuestras acciones”, reconociéndole un sentido puramente admonitorio (y no también premonitorio, como ya lo había reconocido Tomás), deliberadamente está enfrentando a una vasta tradición occidental, e intentando refundarla sobre cimientos que contienen enseñanzas orientales. (De todos modos, cabe reconocer como antecedente de la compasión en el pensamiento occidental, en un sentido bastante cercano al de Schopenhauer a la “simpatía” en la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith.)

²¹ Cfr. Nietzsche, “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”. (“De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida”), en: *Unzeitgemässe Betrachtungen (Contemplaciones intempestivas)*, en: *Sämtliche Werke (Obras completas)*, vol. 1. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, München, 1988. p. 258, ss.

3.2. Es digno de destacarse el hecho de que Nietzsche centre 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.

Un 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*, encontrando en esta última una clave decisiva para descifrar el ser del hombre. El modo de hacerse la pregunta por la conciencia tiene el sentido de que nos encontramos ante su conversión en mala conciencia desde un largo tiempo, por lo que procede hacer una *genealogía* de este fenómeno, como para entender cómo se llegó a él. De ahí que ello se desarrolle precisamente en *La genealogía de la moral*.

Se trata, de este modo, por sobre todo de la mala conciencia que se habría generado debido a la negación del mundo y del hombre mismo. Y 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?

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:

“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*...”²²

Y luego continúa, iniciando un nuevo acápite:

“¿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

²² Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., II, 2, p. 68.

parte aturrido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?»...” (GdM, II, 3, p. 69).

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, que da origen a su vez a lo que llamamos “alma”:

“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 fuer de la mentada introversión, lo que se logra es un ser humano sombrío en el que pesa más la culpa y la mala conciencia:

“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.).

Y el hombre, históricamente así estigmatizado por la mala conciencia, echa sobre sí la culpa más grave que podría imaginarse, que es aquella de haber asesinado él mismo lo más sagrado: al propio Dios.

Desde la perspectiva antropocéntrica nietzscheana, 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!... ¡La tierra ha sido durante ya mucho tiempo una casa de locos!” (GdM, II, 22, p. 106).

Ya veíamos más arriba cómo la conciencia para Nietzsche no es únicamente mala conciencia. Podemos decir entonces, si se quiere, que hay mala conciencia en cuanto a que la genuina conciencia se ha convertido en tal (para no decir que esto le ha sucedido a una supuesta “buena conciencia” la cual no se justificaría desde ninguna perspectiva, ni siquiera desde el cristianismo). Es más, se trata de que el

pensamiento nietzscheano de la *inversión valórica, transmutación valórica o transvaloración (Umwertung)* se lleva a cabo sobre el fundamento de la conciencia.

Visto de esta forma, se trata de que la *transvaloración* se aplica a la propia mala conciencia, en cuanto a alterar su referente o significación, a saber:

“/.../ el 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).

Si la transvaloración se realiza sobre el fundamento de la conciencia, ello es de una singular relevancia, por cuanto pone de manifiesto que para Nietzsche la conciencia propiamente tal permanecería incólume a pesar de todo lo que se ha hecho a nombre de ella, y habría que agregar que, desde su punto de vista, se trata de las aberraciones que se han cometido en su nombre. En atención a este alcance corresponde interpretar lo siguiente:

“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).

4. La conciencia como llamado a ser-sí-mismo

4.1. Heidegger tiene la convicción de que lo decisivo del hombre se juega en sacar a luz su estructura ontológica, y por eso el desarrollo de una “Analítica existencial”²³, una “Ontología fundamental”, en *Ser y tiempo*.

A partir de este esclarecimiento de nuestro ser tendría que resultar el que se despeje la posibilidad de ser-sí-mismo (*Selbstsein*) del hombre, el Dasein.

Mas, cabe agregar desde ya que el ser-sí-mismo ha estado siempre en juego como posibilidad a lo largo de la historia, mas para Heidegger ello correspondería a posibilidades ónticas, que se pueden haber traducido en ideologías, y otros.

Por ejemplo si se dilucida nuestro ser en término de un existencial como la apertura, ello nos permite entender como el “Da-sein”, el “ser-ahí”, es el espacio

²³ En el caso de ‘existencial’, me inclino por mantener esta traducción de Gaos del término alemán ‘Existenzial’.

abierto, la ‘*Lichtung*’, el ‘claro’, el *ahí del ser*, en el que puede revelar el ser mismo como el ser de lo que es, esto es, de los entes.

Así también, otro existenciario, como es la proyección (*Entwurf*), la cual supone que somos posibilidad, poder-ser, ser-posible, y que nuestro ser-sí-mismo no se juega en primer lugar en la posibilidad de ser esto o lo otro, sino, antes bien, en asumirnos nosotros mismos como posibilidad.

Pero, al mismo tiempo, atendiendo al alcance de otro existenciario, somos proyección, porque estamos arrojados en el mundo, en un cuerpo, y demás, como en definitiva, la propia proyección es ella misma yecta: somos una “proyección yecta”.

Los existenciaros hay que entenderlos fundamentalmente, en todo caso, de manera ontocéntrica, como que es el ser el que determina al Dasein a ser quien es. Justamente de lo que se trata con Heidegger es de superar el antropocentrismo moderno.

Y en lo que concierne a nuestro tema –la conciencia–, ella aparece en *Ser y tiempo* fundamentalmente como llamado a ser-sí-mismo, a la autenticidad o propiedad (*Eigentlichkeit*).

Ante todo pues se trata de que:

“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 antes Heidegger ha dicho:

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

Pero sucede que el modo de ser inmediato y regular del Dasein está determinado por otro existenciario: la cotidianidad bajo el dominio del “uno” o “se” (“*das Man*”). El neutro ‘se’ dispone de la elección de las posibilidades existenciales de cada Dasein. En el extravío en el *se* o *uno* el Dasein está indeterminado; no hay nadie que elija. El *uno* arrebató la independencia de la elección a cada Dasein.

Y, de modo más acotado, en la cotidianidad existimos como *uno-mismo* (*Man-selbst*), a través de lo cual Heidegger muestra como el *uno* o *se*, que corresponde a *los otros*, nos determina a cada uno, induciéndonos a identificar nuestra posible mismidad con él.

La posibilidad de un poder-ser auténtico se muestra en un volverse el Dasein sobre sí mismo desde su extravío en el *uno*. Mas, con el fin de que el ser-sí-mismo se pueda revelar tiene el Dasein primero que encontrarse, y ello únicamente tiene lugar en la medida en que no se ciñe más al *se*, desconsiderando su interpretación del mundo.

En este sentido, el llamado de la conciencia (*Ruf des Gewissens*) a ser-sí-mismo llega al Dasein dominado por las habladurías (*Gerede*) del *se* y de la medianía (*Durchschnittlichkeit*) de la cotidianidad.

Es aquí ante todo donde se muestra la acción de la conciencia.

Ahora bien, si la conciencia está de este modo ligada la autenticidad, ¿significa esto que al uno-mismo no le corresponde una conciencia? La autenticidad es una modificación existencial del *uno*, y esto quiere decir que la conciencia no puede ser ajena a él (cfr. SuZ, # 28). Se trataría, en todo caso, de una conciencia caída, que no debe confundirse con la “mala conciencia”. Al interior de esa conciencia caída se generan confusiones:

“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 como 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:

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

Reconocemos de este modo que en Heidegger, por un lado, no hay equivocación en lo que dice la conciencia, y que ésta solo la habría con la intervención del uno-mismo, sus interpretaciones, negociaciones y manipulaciones de la palabra de la conciencia. Atendiendo a este punto, se da en ello cierta coincidencia, en todo caso externa, con Tomás, ya que en su concepción de la conciencia ya veíamos cómo se plantea su posible infalibilidad como su falibilidad. En contraste con ello, en Kant y en Fichte se reconoce únicamente su infalibilidad. Y si bien estos últimos pensadores fundamentan la infalibilidad en el sentido de que no hay ninguna instancia anterior a la conciencia, que pudiera juzgar sus asertos, esta fundamentación podría ser criticable.

4.2. A quien se dirige el llamado de la conciencia es al uno-mismo en el que nos encontramos caídos:

“/.../ el llamado, a través del cual caracterizamos la conciencia, es llamado-al uno-mismo /*Anruf!*/ en su mismidad; en cuanto tal, este llamado-a es el llamado del sí-mismo /*Selbst!*/ que llama-hacia su poder-ser-sí-mismo y con ello un prellamado /*Vorruf!*/ del *Dasein* en sus posibilidades” (ib.)²⁴.

²⁴ Los problemas de traducción de *Ser y tiempo* son cosa demás sabida. En el caso de esta obra se hace presente particularmente el carácter inevitable de toda traducción como mera aproximación a lo mentado por el autor. La traducción de ‘*Ruf*’ como ‘llamada’ (Rivera) o ‘vocación’ (Gaos) es un ejemplo de ello, y mayormente aún, si se consideran las variaciones del término. Por ejemplo, Gaos: ‘*Anruf*’, ‘invocación’; ‘*Aufruf*’, ‘a-vocación’. Si se tratara de conservar el término ‘vocación’, como

Nótese que el llamado de la conciencia no se dirige a un ser-sí-mismo pleno, propio, auténtico, dado que éste recién se puede manifestar cuando el Dasein cotidiano atrapado en el *uno* escucha, comprende y sigue el llamado. (Interesa aquí además que se trata de *seguir* el llamado, ya que, como veremos más adelante, la conciencia en la medida que supone la resolución – *Entschlossenheit* – nos conduce a la acción.)

El llamado y quien llama permanecen indeterminados, “sin consideración de la persona”, del nombre, del status, de la procedencia. Esto hay que destacarlo, por cuanto significa que el llamado de la conciencia no privilegia a nadie en particular, sobre todo si advertimos que esas distinciones de procedencia y otros provienen del *uno* y sus parámetros.

“El llamado-al sí-mismo permanece indeterminado y vacío en su *qué*” (ib.).

Lo anterior se conecta a su vez con el hecho de que Heidegger en su análisis de la comprensión del llamado no se centra únicamente en el Dasein singular, sino que incorpora en ello la relación con los otros:

“El llamar-al uno-mismo significa llamar-hacia el sí-mismo a su poder-ser, a saber, como Dasein, vale decir, como ser-en-el-mundo preocupado y ser-con los otros” (SuZ, # 58, p. 280).

De este modo, no se trata de que el sí-mismo sea llamado para que posteriormente se encapsule, se retire o se aísle, descuidando su relación con los otros. Mas, esto tampoco significa que con ello se esté justificando una conciencia colectiva o pública (expresión de uso frecuente en la cotidianidad, por lo demás). La conciencia llama al Dasein en su singularización (*Vereinzelung*):

“El llamado no da a entender un poder-ser general; él abre como el poder-ser en cada caso singularizado de cada Dasein” (ib.).

Ahora bien, si quien es llamado y quien llama corresponden al mismo Dasein, sin embargo sucede que:

“El llamado proviene de mí, pero sobre mí” (SuZ, # 57, p. 275).

Y en el mismo contexto:

“El llamado precisamente no es nunca ni planeado *por nosotros mismos*, ni preparado, ni realizado voluntariamente. “Ello” llama, contra mis expectativas e incluso contra mi voluntad” (ib.).

hace Gaos, personalmente habría traducido justo al revés, ya que en particular ‘*Aufruf*’ es relativo al ser-sí-mismo, y por ello al modo de una ‘invocación’. Por otra parte, Rivera: ‘*Anruf*’, ‘interpelación’; ‘*Aufruf*’, ‘intimación’. Sobre ‘intimación’, cfr. nota marginal de Rivera, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 489.

Cabe destacar aquí que ese “ello” (“es”) tanto Gaos como Rivera lo traducen como “algo”, lo que por supuesto es perfectamente legítimo, solo que hay que tener presente que en lo relativo a esta aseveración de Heidegger se juega algo decisivo –y en razón de ello la traducción del término es también decisiva–, cual es que ese “*ello*” que llama en definitiva es el ser.

En este sentido, en respuesta a nuestra pregunta inicial del título del presente artículo acerca de *quién llama en la conciencia*, podríamos decir que en Tomás es Dios, en Nietzsche el hombre y en Heidegger el ser (citando solo los ejemplos en los que esto se patentiza enfáticamente).

4.3. En la medida en que es propio de la conciencia abrir nuestro ser como perdido en el *uno* y llamando al Dasein a ser-sí-mismo, ella es parte de los modos de apertura. Si los modos de apertura son el *estar* (*Befindlichkeit*), *el comprender* y *el habla*, ellos atañen también a la conciencia.

1. Por de pronto, relativamente a su *estar*, *encontrarse o disposición afectiva* (esta última es la traducción de Rivera) éste es el de la angustia. Y respecto de ella recordemos que:

“La angustia /.../ trae de vuelta al Dasein de su absorberse en el “mundo”. La confiabilidad cotidiana se derrumba. El Dasein queda singularizado, si bien *como ser-en-el-mundo*. El ser-en-ingresa al “modo” existencial del “*no-en casa*”. No otra cosa quiere decir el hablar de inhospitalidad” (SuZ, # 40, p. 189).

Y con referencia al llamado de la conciencia, leemos:

“El comprender el llamado abre al propio Dasein en la inhospitalidad /*Unheimlichkeit*/ de su singularización /*Vereinzelung*” (SuZ, # 60, p. 295-296).

Esta inhospitalidad del Dasein, que está templado en el estar-fundamental (*Grundbefindlichkeit*) de la angustia, se puede explicar en cuanto a que los entes intramundanos pierden significación para él; ellos dejan de incumbirle. Al dejar de este modo de estar atrapados en esos entes, se descubren el mundo y el ser-en-el-mundo, como a su vez nuestro estar yectos y teniendo que pro-yectarnos en él.

2. En cuanto al comprender, se trata de comprender en particular el llamado de la conciencia. Recordemos el párrafo 31 en torno al comprender, donde se observa como éste está esencialmente ligado al poder-ser:

“En el comprender radica existencialmente el modo de ser del Dasein como poder-ser” (SuZ, # 31, p. 143).

Y éste se despliega sobre el “ahí” del “ser-ahí” (Da-sein), vale decir, el mundo y su estructura. Es por ello también que existencialmente el comprender es lo que

posibilita la “significatividad” (“*Bedeutsamkeit*”) del mundo y los entes intramundanos (cfr. ib.).

De acuerdo con lo anterior, en el comprender de la conciencia nos asumimos en la plenitud de nuestro poder-ser, puesto que ella llama-hacia el poder-ser-sí-mismo.

3. En cuanto a como se da la apertura en el caso del habla de la conciencia, sucede que en este hablar nada es comunicado o dicho:

“La conciencia habla únicamente en el modo del callar” (SuZ, # 56, p. 273).

Recordemos el parágrafo 34:

“Sólo en el habla */Redel/* genuino es posible el callar */Schweigen/* auténtico. Para poder callar ha el *Dasein* de tener algo que decir, esto es, disponer de una apertura auténtica y amplia. Entonces la silenciosidad */Verschwiegenheit/* hace patente y acalla la “habladuría”. La silenciosidad articula como modo del habla la comprensibilidad del *Dasein* de modo tan originario que de ella surge el genuino poder-escuchar y el transparente ser-uno-con-otro */Miteinandersein/*” (SuZ, # 34, p. 165).

En tanto el llamado se expresa silentemente, trae al uno-mismo a la silenciosidad de su mismidad, que está yecto en la nada del mundo, en la falta de sentido del propio ser.

Tengamos en cuenta que el llamado se dirige al sí-mismo (*Selbst*) bajo el dominio del *uno*, para desde ahí levantarlo, llamándolo-hacia (invocándolo) a ser-sí-mismo propiamente.

De tal modo que no se genera una conversación entre el que llama y el uno-mismo, el cual normalmente se expresa al modo de la habladuría y está atrapado en su propia interpretación del mundo.

Mas, ante todo la aludida silenciosidad de la conciencia se entiende en conexión con el “ello que llama” (“es ruft”), porque se trata en definitiva del *ser que habla y llama a ser-sí-mismo*:

“«Ello» llama y al mismo tiempo no entrega nada para escuchar al oído ocupado y curioso, que pudiera seguir siendo dicho y debatido públicamente. Mas, ¿qué podría informar el *Dasein* a partir de la inhospitalidad de su ser yecto?” (SuZ, # 57, p. 277).

La conciencia está enraizada en la hondura del sí-mismo que no permite ser expresada. Sin duda, la conciencia puede ulteriormente determinar valores y costumbres, que pueden justamente expresarse. Podemos esperar o imaginar comunicaciones plausibles de la conciencia, pero ellas no constituyen propiamente el llamado de la conciencia, simplemente en razón de que éste no se deja forzar por nuestra voluntad.

“El faltar una formulación verbal de lo llamado en el llamado no empuja al fenómeno a la indeterminación de una voz secreta, sino que solo enseña que el comprender de lo “llamado” no debe atarse a la expectativa de una comunicación o algo similar” (SuZ, # 56, 273-274).

Ninguna acción del Dasein, ni la expectativa o la voluntad pueden generar el llamado de la conciencia. Éste simplemente *se da* solo y no de manera sonora, verbal o incluso comunicando algo de carácter óntico particular.

4.4 En Heidegger hay también un vínculo esencial entre conciencia y culpa.

A tal punto esto es así, que el pensamiento de Heidegger sobre esto se acerca al de Stoker, de acuerdo al cual, ya veíamos, el fenómeno originario respecto de la conciencia, es el de la mala conciencia, y ello debido a su atadura indisoluble con la culpa. Heidegger:

“La conciencia es primariamente «mala». En ello se muestra que toda experiencia de la conciencia experimenta primero algo así como un «culpable»” (SuZ, # 59, p. 290).

Y a propósito de una supuesta autoafirmación de la “buena conciencia”, Heidegger la considera “fariseísmo”:

“Ella da pie a que el hombre permitiera decir de sí mismo: “yo soy bueno”; ¿quién quisiera menos decir eso y quién quisiera confirmar eso que precisamente el bueno?” (SuZ, # 59, p. 291).

Mas, lo de mayor relevancia al respecto es que el carácter estrictamente fenomenológico que prescinde de toda valoración, del pensamiento heideggeriano obliga a mantener a distancia tanto la posibilidad de la “buena”, pero también de la “mala conciencia”. Y sucede además que si hablamos de “buena” y “mala conciencia”, por mucho que la segunda sea más originaria, de todos modos ella se orienta por la posibilidad de la “buena conciencia”. En todo caso, ambas se mueven dentro del círculo de la interpretación del *uno*:

“En tanto el hablar de una «buena» conciencia surge de la experiencia de la conciencia del Dasein cotidiano, con ello se delata que aunque se hable de una «mala» conciencia, en lo fundamental esto no toca al fenómeno. Porque fácticamente se orienta la idea de una «mala» de acuerdo a la de la «buena» conciencia. La interpretación cotidiana se mueve en la dimensión del ocuparse que calcula y establece equiparidades entre «culpa» e «inocencia»” (SuZ, # 59, p. 292).

Como observamos, “la interpretación cotidiana se mueve en la dimensión del ocuparse”. Ésta es a la vez la interpretación del uno, apegada a estructuras valóricas y dicotomías, como entre bien y mal, en cualquiera de sus formas. Aquí no se descubre la culpabilidad, sino culpas o deudas (*Schulden*) o la culpabilización (*Verschuldung*).

Relativamente, al ocuparse (*Besorgen*) hay que tener en cuenta que el existenciario originario que determina el ser del Dasein es la *preocupación* (*Sorge*) o *cuidado* (Rivera). Ella se explica ante todo porque de antemano *nos va* el ser, lo que se expresa como pre-ser-se (*Sich-vorweg-sein*). La preocupación tiene tal peso dentro de la Analítica Existencial que puede parecer que sería algo así como el existenciario de los existenciaros. Mas, ello no es así, porque de este modo se violaría el criterio propuesto por el propio Heidegger de una “igual originariedad de los existenciaros”. Aún así, cabe reconocer en la preocupación un existenciario tal, al cual remiten todos los otros (cfr. SuZ, # 41: “El ser del Dasein como preocupación”). En correspondencia con ello, si la conciencia llama a ser-sí-mismo, ella se entiende en definitiva como “llamado de la preocupación” (“*Ruf der Sorge*”) (SuZ, # 57, p. 277), y se expresa en ella la estructura íntegra de la preocupación en tanto “pre-ser-se como ser-ya-en-en-el-mundo, junto-a-los entes intramundanos”²⁵:

“La conciencia se revela como llamado de la preocupación: quien llama es el Dasein que se angustia en la yección (ser-ya-en...) por su poder-ser. Quien es llamado es precisamente este Dasein, llamado-hacia su más propio poder-ser (pre-ser-se...). Y llamado-hacia es el Dasein a través del llamado-a él para que sea arrancado de su caída *Verfallen!* en el *uno* (ser-ya-junto-al mundo de que nos ocupamos). El llamado de la conciencia, esto es, de ella misma, tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que el ser-ahí en lo fundamental de su ser es preocupación” (SuZ, # 57, p. 277-278).

Como constatamos en la última cita, en la conciencia comparece la plenitud de la estructura de la preocupación. Mas, esto sucede en general con todos los existenciaros, debido a lo cual el pensar heideggeriano semeja una suerte de juego tal de cajas chinas que en cada una están al mismo tiempo todas. Ello tiene que ver con la *igual originariedad de los existenciaros*, y además con el “círculo hermenéutico”, que Heidegger reconoce como propio de su Analítica Existencial:

“Lo decisivo es no salir del círculo, sino entrar en él de recta manera” (SuZ, # 32, p. 153).

Y si la mencionada Analítica supone un entrar rectamente en el círculo hermenéutico, ello está suscitado en definitiva por el “ser circular del Dasein” (SuZ, # 63, p. 315), lo que fundamentalmente se relaciona como *la estructura del “pre” de la preocupación*.

Ahora bien, como ya dijimos, en la conciencia se lee la estructura completa de la preocupación. Esto involucra también a la temporalidad y sus éxtasis del *porvenir* (Rivera), lo *sido* y el *presente*. A su vez, si la proyección (*Entwurf*) se vincula fundamentalmente con el porvenir, lo *sido* con la yección (*Geworfenheit*), y es

²⁵ El alemán Gaos traduce como ‘Sein-bei/...!’ como ‘ser-cabe/...!’ y Rivera como ‘estar-en-medio-de/...!’.

relativamente a esta última que se hace presente la culpabilidad que, como hemos visto, está en un maridaje con la conciencia.

Tengamos presente que respecto de la yección se trata de que:

“Siendo es el Dasein yecto, *no* por sí mismo traído a su ahí /*da*/. Siendo él está determinado como poder-ser que se pertenece a sí mismo y que, sin embargo, no se ha dado a sí-mismo como propio” (SuZ, # 58, p. 284).

Como existente el Dasein nunca logra ir más atrás de su yección, de su condición de arrojado. Él es al modo “«que es y que tiene que ser»” (“«*dass es ist und zu sein hat*»”) (ib), entrecomillando el propio Heidegger esta expresión. Él destaca en particular el “que” (“*dass*”), el cual alude al hecho concreto e irrecusable de que simplemente *somos*. Él es como el ‘quod’ latino, que a diferencia del ‘quid?’, corresponde al ‘¿qué?’, *was?*, y que alude a la esencia y definición de algo.

Por otra parte, la yección no está nunca *atrás* al modo de un suceso que alguna vez ocurrió (cuando fuimos *arrojados* al mundo), sino que el Dasein es, y por todo el tiempo que *es*, ser-yecto. El Dasein tiene al mismo tiempo que responder-sobre su propio ser y es junto con ello el “fundamento de su poder-ser”. Mas, este fundamento es yecto, lo que se revela en el hecho de que el Dasein “/.../ se proyecta hacia posibilidades en las cuales está yecto” (ib.).

El Dasein está en una u otra posibilidad existencial, y por ello somos esencialmente culpables, pero lo somos, como ya hemos adelantado, no en cuanto hayamos cometido una culpa, sino en términos de la culpabilidad que, como existenciarario, nos determina. La culpabilidad, así concebida, se entiende en función de la yección y de nuestra finitud. Ambas se hacen presentes en las elecciones que tenemos que tomar y no únicamente en el hecho de que tengamos que morir. En este sentido, la culpabilidad como el ser-a-la-muerte ponen al descubierto nuestra esencial finitud.

Referencias Bibliográficas

Siglas:

- FyC Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Cecilio Sánchez Gil. Taurus Ediciones, Bs. As., 1991.
- DG H. G. Stoker, “Das Gewissen. Erscheinungen und Theorien /La conciencia. Fenomenizaciones y teorías”, en: *Schriften zur Philosophie und Soziologie / Escritos de Filosofía y Sociología*, editados por Max Scheler. Bonn, 1925.
- DV Santo Tomás de Aquino, “*Untersuchungen über die Wahrheit*” / “*Investigaciones sobre la verdad*” / “*Quaestiones disputatae de veritate*” /, trad. al al. por Edith Stein, Friburgo, Alemania.
- HWP *Historisches Wörterbuch der Philosophie / Diccionario histórico de la Filosofía*, editado por Joachim Ritter, vol. 3, ‘Gewissen’ (‘Conciencia’). Darmstadt, 1974.

- AS Platonis Opera, *Apología Socratis*. Edición Burnet, Gran Bretaña, 1956.
- SuZ Heidegger, *Sein und Zeit*. Edit. Niemeyer, Tübingen, 1977. / Ed. cast.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera. Edit. Universitaria, Stgo., 1997. Recientemente también publicado por Edit. Trotta, Madrid, 2003.
- MS Kant, *Metaphysik der Sitten*, edit. por Karl Vorländer, Leipzig, 1907. / Ed. cast.: Kant, *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Edit. Tecnos, Madrid, 1999.
- SvG Heidegger, *Der Satz vom Grund*. Edit. Neske, Pfullingen, 1971. / Ed. cast.: *La proposición del fundamento*, trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Edic. del Serbal-Guitard, Barcelona, 1991.
- BdM Fichte, "Die Bestimmung des Menschen", en: *Fichtes Werke*, edit. por Immanuel H. Fichte, II vol., *Zur theoretischen Philosophie*. Berlin. / Ed. cast.: *El destino del hombre*, trad. de Vicente Romano. Edit. Aguilar, Ávila, 1963
- GdM Schopenhauer, "Über die Grundlage der Moral" ("Sobre el fundamento de la moral"). Edic. Hübscher, III vol., *Kleinere Schriften (Escritos breves)*. Stuttgart/Frankfurt a/M, 1962.
- GdM Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Edit., Madrid, 1981.

Otras obras citadas:

- Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, trad. de Ricardo Anaya. Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Baudrillard, *De la seducción*, trad. de Elena Benarroch. Cátedra, Barcelona, 1991.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad. de Ramón Bach Pellicer. Edit. Gredos, Madrid 1977.
- Walter Schulz, *Grundprobleme der Ethik (Problemas fundamentales de la ética)*. Edit. Neske, Stuttgart, 1998.
- Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Edit. Neske, Pfullingen, 1982. /Ed. Cast.: Schulz, *El dios de la metafísica moderna*, trad. de Fidefio Linares. FCE, México, 1961.
- Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" / "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?" /, en: *Kants Werke*, vol. 3. Edic. de August Messer, Berlin y Leipzig, s/a.
- Karl Jaspers, *Philosophie II ("Existenzerhellung" – "Esclarecimiento existencial")*. Edit. Piper, München, 1994. Ed. cast.: Jaspers, "Filosofía", trad. de Fernando Vela, *Revista de Occidente*, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.
- Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen (Psicología de las concepciones del mundo)*. Edit. Piper, München, 1985.
- Meister Eckhart, *Schriften (Escritos)*. Edit. Eugen Diederich, Jena, 1938, ("Von der Abgeschiedenheit" – "Del desasimiento").

Nietzsche, "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" ("De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida"), en: *Unzeitgemässe Betrachtungen (Contemplaciones intempestivas), Sämtliche Werke (Obras completas)*, vol. 1. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, München, 1988.

RESUMEN / ABSTRACT

El examen que se emprende del fenómeno de la conciencia resulta revelador para la historia de la ética, partiendo por el mundo griego, en el que la conciencia queda testimoniada en distintas experiencias como la del *daimon* socrático, o las *erínias* que se convierten en *euménides*. Es además revelador para la historia de la ética que así como hay una ética heteronómica, como la de Tomás, en correspondencia con ello hay una pareja concepción heteronómica de la conciencia, y lo mismo cabe decir de la ética autonómica kantiana, asociada a una conciencia también autonómica. Y si en Fichte se llega a concebir la conciencia de la manera más elevada, como el "oráculo del mundo espiritual", es natural que después de él venga un momento de escepticismo tanto respecto del poder de la conciencia, como incluso de su existencia; éste es el caso de Schopenhauer. Probablemente en la misma línea de una toma de distancia del fenómeno de la conciencia, se presenta ella originariamente en Nietzsche en su análisis genealógico como "mala conciencia". Finalmente, en Heidegger la conciencia es en la medida de un "querer-tener-conciencia" y no más como una supuesta facultad en nosotros. Además, ella no dice nada, no comunica deberes, sino que su hablar es silente. Lo más esencial, el ser-sí-mismo al que llama la conciencia, no puede ser sino inefable.

An examination of the phenomenon of conscience is particularly revealing for the history of ethics, starting with the Greek world, where we find some testimonies about conscience in the Socratic daimon and the erynnias, which turn into eumenides. It is also revealing in the history of ethics that, as there is a heteronomous ethics, e.g. in Aquinas, there is a corresponding heteronomous conception of conscience, and the same can be said about Kant's autonomous ethics. And if in Fichte we find a very high conception of conscience as "oracle of the spiritual world", it is natural that after him there should come a moment of skepticism regarding the power and the very existence of conscience (Schopenhauer). Probably in the same line of taking distance with respect to the phenomenon of conscience, it originally shows up in Nietzsche's genealogical analysis as "bad conscience". Finally in Heidegger conscience is in the sense of "willing-to-have-conscience" and no longer as a faculty supposedly within us. Besides this, it says nothing, it does not impart duties. Its speaking is silent. What is the most essential, the Self, to be which conscience summons us, cannot but be unspeakable.