

Gómez, Carlos: *DE LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DE LA CONCIENCIA A LA REIVINDICACIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL*

Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 10, julio, 2009, pp. 10-50.

Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia

### **1. La filosofía de la conciencia, paradigma de la filosofía moderna.**

La filosofía moderna puede dejarse englobar, en una de sus líneas fundamentales, bajo el denominado paradigma de la “filosofía de la conciencia”, aun cuando lo primero, quizá, que se puede destacar es la pluralidad terminológica con que los diversos autores se refieren a ese conjunto de desarrollos filosóficos –que, inaugurados por Descartes, alcanzan a Kant y, de alguna manera, a Hegel–, pues tan pronto se habla de filosofía de la conciencia como de filosofía de la reflexión o filosofía de la subjetividad, de mentalismo o de monologismo, al destacar, dentro de un aire de familia común, uno u otro de los rasgos considerados más relevantes.

En cualquier caso, y como Habermas, entre otros, ha destacado (“Caminos hacia la destrancendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás”, Habermas, 2002a), el pensamiento moderno supone un giro subjetivizador, en el que se desconfía de la capacidad de nuestra razón para alcanzar el mundo y sus estructuras, habiéndonos de contentar con nuestra idea del mismo. En efecto, en su caracterización del que ahí Habermas denomina paradigma mentalista, el giro ligado a Descartes puede sintetizarse en la pregunta acerca de cómo podemos asegurarnos de la certeza de nuestro saber, lo que condujo a una nueva concepción del mismo, según la cual el sujeto del conocimiento posee representaciones de objetos, siendo el término clave el de “representación, que media entre el sujeto cognoscente y el mundo a conocer” (Ib., 184). Por eso, frente a las preocupaciones básicamente ontológicas de la premodernidad, ahora es la cuestión de la certeza del conocimiento la que cobre la primacía. Y en ella, será la conciencia la que proporcione el punto de partida y el guía por excelencia de la elaboración filosófica. Conciencia ante todo en su sentido epistemológico (Bewusstsein), es decir, en cuanto capacidad para la percatación o reconocimiento de algo exterior o interior, a diferencia de su sentido moral, referido al conocimiento de los valores o del bien y del mal, careciendo el castellano de términos diferenciadores, pero no así el inglés (consciousness, conscience) o el alemán, que hablará para el sentido moral de Gewissen o, a veces, de Moralbewusstsein, como en la obra del propio Habermas *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Punto de partida y guía por excelencia, digo, porque la conciencia se ofrece ante todo con la inmediatez de la evidencia a sí misma. Y así, en Descartes, el cogito, no es sólo la certeza de la que no cabe dudar, sino criterio ulterior de toda certeza,

alcanzado por la reflexión sobre sí. En efecto, el segundo rasgo caracterizador de ese paradigma sería, según Habermas, el que el sujeto del conocimiento es identificado con el yo, alcanzado por el giro reflexivo sobre mí como alguien capaz de tener representaciones de objetos y capaz de representarse a sí mismo en la autoconciencia. De este modo, se da apertura a una subjetividad denominada interioridad y alcanzada por introspección, la cual otorga al sujeto un acceso privilegiado a sus representaciones; representaciones, que, en lo que se refieren al menos a sí mismo, se le presentan como vivencias inmediatamente evidentes, siendo la verdad entendida como tal evidencia subjetiva o certeza.

En ese paradigma habrá, con todo, transformaciones notables. Ya Descartes (Descartes, 1974 y 1979) se encontró con que no podía salir tan fácilmente desde el recinto fortificado del cogito al mundo, pues la claridad y distinción no era –exceptuado el, al parecer, inatacable cogito– criterio suficiente de certeza, habiendo de lanzarse a la aventura de demostrar nada menos que a Dios, que habrá de actuar de garante de nuestras demás ideas claras y distintas, y de nuestros juicios no precipitados; demostración que, como es obvio, no podía partir de los fenómenos del mundo, a los que no se había llegado, sino sólo de la idea de Dios, desde la que se pasa a su existencia en una variante del argumento ontológico. Pero será ese intento de alcanzar cuestiones de hecho por un simple análisis conceptual el que Kant considerará dogmático, por cuanto la existencia no puede ser afirmada por ningún análisis conceptual –aunque fuese infinito–, ya que no es ningún predicado, sino una “posición absoluta”, algo absolutamente puesto frente al sujeto (Kant, 1978, A598, B626), de la que sólo cabe cerciorarse a través de la experiencia, cuyas condiciones de posibilidad trata de investigar la *Crítica de la razón pura*. Pero, instancia crítica y criticada a la vez, como el doble genitivo del título revela, seguimos estando en una filosofía mentalista y monológica de la conciencia y de la reflexión, que quiere evitar los escollos anteriores gracias a un desarrollo trascendental, a un análisis de los elementos y estructuras que hemos de suponer para que la experiencia sea posible, remitiendo finalmente a un “yo pienso”, que ha de acompañar necesariamente todas mis representaciones.

Indudablemente, ese “yo pienso” es una herencia cartesiana, aun cuando queda transformada, siendo esa transformación la que permite abrir –como ha subrayado Paul Ricoeur, en *De l’interprétation* (Ricoeur, 1970, 41)– una brecha entre la filosofía de la conciencia y la filosofía de la reflexión. En Descartes, veíamos, la conciencia de sí pretende ser –pese a la apariencia deductiva de la fórmula Cogito, ergo sum– la constatación de una evidencia inmediata, que es a la vez la posición de un ser y de un acto: existo, pienso; existir, para mí, es pensar; existo en tanto que pienso, y como esta verdad no puede verificarse como un hecho ni

deducirse como una conclusión, debe asentarse en la reflexión. Sin embargo, la reflexión puede ser entendida de forma distinta a la pretendida evidencia de la conciencia inmediata, pues si es por reflexión como puedo llegar a captarme, también es cierto que el sí mismo alcanzado se descubre enseguida como algo abstracto y vacío. El Ego del Ego cogito no se ofrece inmediatamente dado, sino que ha de captarse en el espejo de sus objetos, de sus obras y de sus actos, y la reflexión sería entonces contraria a la inmediatez: el Ego ha de ser mediado para salir de su vaciedad, con lo que la conciencia de sí se convierte, no en algo dado, sino en una tarea. Sin perjuicio de volver sobre estas cuestiones al final de nuestra exposición, señalemos ahora que, ya en Kant, la apercepción del Yo que acompaña todas mis representaciones no es una intuición sensible ni una imposible, para el hombre, intuición intelectual y, por tanto, tal autoafección de un yo real que le permite a Kant decir “yo existo pensando” no puede convertirse en fundamento para una demostración de la sustancialidad o la inmortalidad del alma, según indica la crítica de los paralogismos de toda psicología racional.

En ese camino, parecería ser Hegel el primero en romper el monologismo de la conciencia y en efectuar el tránsito “del yo al nosotros”, pues la Fenomenología del espíritu trata de criticar –según lo acentuó, entre otras, la lectura de H. Marcuse (Marcuse, 1971, 94ss.)– los análisis particularistas del entendimiento (Verstand) (según los cuales podemos conocer diversos objetos aisladamente), merced a la labor de la razón (Vernunft), que descubre las relaciones entre cualidades y objetos presuntamente aislados, así como la mediación del objeto por el propio sujeto, de forma que los primeros capítulos de la Fenomenología suponen el paso de la conciencia a la autoconciencia hasta llegar –en uno de los pasajes más famosos de la filosofía occidental– a esa gran parábola de la lucha entre las autoconciencias contrapuestas (Hegel, 1966, 115-121). Frente a la ingenua pretensión de la conciencia aislada, que cree poder afirmarse a sí misma en su inmediatez, Hegel insiste en la necesaria constitución intersubjetiva de la identidad, si es que ésta no ha de quedar ilusoria y vacía, como en la tautología por la que uno pretende captarse a sí diciendo: “Yo soy yo”, esto es, embarcándose en ese “callejón sin salida” de “la autoconciencia abstracta inmediata” –por expresarlo con Jean Hyppolite (Hyppolite, 1994, 155)–, que es el discurso del amo. Pero, por más que esa constitución intersubjetiva de la identidad supusiera una importante quiebra en la marcha de la filosofía monológica de la conciencia, Hegel mismo pertenece al paradigma que critica y, aunque lo cuestione en alguno de sus momentos esenciales, no logra salir del marco que exalta en el mismo momento en que lo problematiza, que no en vano la Fenomenología del Espíritu se ofrece como una historia de la dialéctica de la conciencia.

Y así, aunque el propio Habermas ha tratado de consumir el giro del yo al nosotros, siguiendo en ello tanto a Hegel como al sociólogo George Herbert Mead, para hablar, en Pensamiento postmetafísico, de “individuación a través de la socialización”, (Habermas, 1990) no ha dejado de reparar en que, si el Hegel del período de Jena parece ir en ese sentido, al insistir en la importancia de las mediaciones trabajo, lenguaje e interacción, acabará por no transitarlo al encontrar en la Conciencia Absoluta un atajo que lo bloquea (Habermas, 2002a,211-215).

Habría que esperar, pues, a lo que en su día, con expresión que hizo fortuna, Paul Ricoeur denominó “filosofía de la sospecha”, cuyos principales representantes son, como se sabe, Marx, Nietzsche y Freud, para que el primer gran asalto a la filosofía de la conciencia tuviera lugar.

## ***2. La filosofía de la sospecha.***

En efecto, y para entrar ya en ese asedio, tendríamos que comenzar preguntando: ¿sospecha de qué? Lo que agavilla la obra de autores que tematizan campos tan distintos y dan lugar a elaboraciones tan diferentes es sin duda su intención de cuestionar la validez del discurso consciente, al considerar la conciencia en su conjunto como “falsa” conciencia, que ha de ser remitida a, y desenmascarada por, una estructura subyacente, bien se trate de relaciones socioeconómicas (Marx), de la Voluntad de Poder (Nietzsche) o de una infraestructura pulsional (Freud). Si Descartes duda de la apariencia de las cosas, pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma, triunfando, pues, de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia (Ricoeur, 1970, 33), Marx, Nietzsche y Freud introducen la duda en el recinto de la conciencia y tratan de triunfar sobre la misma a través de una hermenéutica, que no buscará el sentido deletreando la conciencia del mismo, sino descifrando sus expresiones.

Puntuaremos brevemente, en los tres autores citados, esa relación simulado-manifiesto o, si se quiere, oculto-mostrado, con la que la sospecha trata de desenmascarar al ardid, para acabar apuntando a una problemática.

En el “Prefacio” a la Crítica de la economía política, que, al decir de Althusser, vendría a constituir algo así como el Discurso del método de la nueva filosofía, Marx observaba:

“En el curso de su vida social, los hombres entran en relaciones de producción, independientes de su voluntad, que corresponden a un estadio definido de desarrollo de las fuerzas materiales productivas. La suma total de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se elevan las superestructuras legal y política, y a la que corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción en la vida material determina el carácter

general de los procesos sociales, políticos y espirituales. [Y concluye:] No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia social, sino, al contrario, su existencia social la que determina su conciencia” (Marx, 1975, I, 373).”

Ese enfoque nos llevaría directamente al problema de la ideología, pues, como indica Ricoeur en *Utopía e ideología* (Ricoeur, 1989), el que, a diferencia de las utopías, que suelen ser asumidas por sus autores, las ideologías sean siempre negadas por los suyos (ideológica es siempre la posición del otro, nunca la de uno mismo), nos acerca a la cuestión desde el ángulo de la función patológica de la ideología, tal como el concepto fue elaborado por Marx, que es de quien procede el uso más generalizado del término en la tradición filosófica occidental. Función patológica que quizá permita suponer, a contrario, otra posible función constituyente. En cualquier caso, en Marx se podrían distinguir, al menos, dos nociones del mismo: en la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en los *Manuscritos económico-filosóficos* y en *La ideología alemana* prevalece la noción de ideología como deformación o distorsión opuesta a la realidad, a la praxis, pues la materialidad de ésta es siempre anterior a la idealidad de las ideas que la reflejan, deformándola, invirtiéndola, tal como de manera eminente sucede para Marx con la religión, que es –con metáfora tomada de la experiencia física o fisiológica de la visión– una “imagen invertida” de la realidad, “el corazón de un mundo sin corazón y el espíritu de una situación carente de espíritu” (Marx, 1984, 94). Pero no es sólo la religión la que procura tales distorsiones. También la filosofía del idealismo alemán, que cree en el poder conformador de ideas desenraizadas de las relaciones sociales en las que se insertan, camina cabeza abajo y es preciso ponerla sobre sus pies. Más tarde, sin embargo, la ideología se opone ante todo a la ciencia, con lo que el campo de lo ideológico se extiende, más allá de la filosofía idealista, a todo enfoque precientífico de la vida social. Esa línea de continua ampliación del concepto habría culminado, por el momento, en el marxismo de Althusser (Althusser, 1969), que trata de poner entre paréntesis toda referencia al individuo y a la subjetividad, simples apelaciones humanistas a desechar en nombre de la ciencia, apelaciones entre las que habría que incluir el marxismo “emocional” y las reivindicaciones éticas del Marx que defiende todavía las aspiraciones del sujeto como persona y trabajador individual, y se centra en nociones típicamente ideológicas, como la de alienación. Tal expansión conceptual provoca, sin embargo, algunas perplejidades, pues si todo discurso representa intereses ocultos, pero a los que nos encontramos sometidos, se plantea la cuestión de cómo elaborar una teoría de la ideología que no sea ella misma ideológica, habiéndonos de preguntar: ¿cuál es la condición epistemológica de un discurso no ideológico?

Como sabemos, esos problemas no escaparon a la percepción crítica de los frankfurtianos

(Gómez, 1995), los cuales hubieron de plantearse, para decirlo con la contraposición del artículo programático de Horkheimer (Horkheimer, 1974), frente a la teoría tradicional, el estatuto epistemológico de la teoría crítica misma, lo que acabó finalmente llevándoles a las aporías de la fundamentación normativa, pues si es cierto que en Marx hay un indiscutible momento kantiano (tal como se expresa ejemplarmente en el dictum de la Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, según el cual la crítica desemboca en “el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea una esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable”; Marx, 1984,100), no es menos cierto que, junto a ese “marxismo cálido” –por echar ahora mano de la tipología de Bloch–, que no deja de incitar a la actitud ética del “héroe rojo” en las encrucijadas no aseguradas del camino, el “marxismo frío” albergaba también una considerable, si no mayor, herencia hegeliana por la que la emancipación venía a concebirse como un proceso ineluctable debido a las contradicciones internas del sistema (Bloch, 1977).

Sea lo que fuere de esos problemas, algo similar para nuestra cuestión, aunque desde una perspectiva muy distinta, volvemos a encontrarlo en Nietzsche. Por referirme sólo a un texto, entre los muchos que podrían aducirse, podemos recordar aquel pasaje de Más allá del bien y del mal, en el que Nietzsche decía:

“Lo que nos incita a mirar a todos los filósofos con una mirada a medias desconfiada y a medias sarcástica no es el hecho de que se equivocan y extravían con gran facilidad, de que son muy inocentes, en suma, su infantilismo y su puerilidad, sino el hecho de que no sean suficientemente honestos: siendo así que todos ellos levantan un ruido grande y virtuoso tan pronto como se toca, aunque sólo sea de lejos, el problema de la verdad. Todos ellos simulan haber alcanzado sus opiniones propias mediante el autodesarrollo de una dialéctica fría, pura, divinamente despreocupada, cuando, en el fondo, es una tesis adoptada de antemano, una ocurrencia, una inspiración, casi siempre un deseo íntimo vuelto abstracto y pasado por la criba lo que ellos defienden con razones buscadas posteriormente: de manera que todos ellos son abogados que no quieren llamarse así, y en la mayoría de los casos, incluso, pícaros patrocinadores de sus prejuicios, a los que bautizan con el nombre de ‘verdades’ ” (Nietzsche, 1972, 25).”

Pero, de nuevo aquí: ¿cómo elaborar una teoría de la verdad que no sea ella misma simple racionalización de deseos e intereses no confesados u ocultos? Y si las aseveraciones de Nietzsche pretenden tener valor de verdad, ¿no habrá de suponerse un cierto grado de autonomía de la razón, frente a la trama de intenciones embozadas y prejuicios en los que habitualmente se ve envuelta, autonomía que sería precisamente la que le habría permitido escapar de tales enredos al propio Nietzsche? Como se ha hecho ver en diversas ocasiones – así, por ejemplo, Olivier Reboul en Nietzsche, crítico de Kant (Reboul,1993) o Jürgen

Habermas en Conocimiento e interés (Habermas,1982, 286-295)–, el valor de la denuncia nietzscheana no logra, sin embargo, evitar las aporías a que conduce una reducción psicologista del problema del conocimiento en general.

Y tal tipo de reducción es el que amenaza sin duda a la estrategia psicoanalítica, amenaza cumplida algunas veces en el propio Freud, muchas en varios de sus seguidores y siempre según una concepción muy difundida del psicoanálisis, que me gustaría combatir tanto por razones filosóficas como psicoanalíticas (Gómez, 1998a y 2002a). Y es que, por mucho que Freud insistiera en la importancia de los procesos inconscientes, como no dejó de hacer, toda su obra es, sin embargo –por peculiares que fuesen los laberintos transitados–, una propuesta de discusión racional. Freud persigue, por decirlo con el título de la obra del año 15, Las pulsiones y sus destinos, no para reducirlo todo a lo sexual (como querría la vulgarizadora lectura pansexualista), sino para mostrar la incidencia de lo sexual en todos los registros –de lo onírico a lo sublime. Es así como se convierte en un auténtico “maestro de la sospecha”, al denunciar las ambigüedades de lo ideal o de los mandatos superyoicos –en buena medida inconscientes, pues la conciencia moral es sólo una de las funciones del superyó–. Pero ese tenaz rastreo genético-funcional no puede sustituir a una crítica sustantiva –de la religión, de la ética, de la estética–, que escapa a la competencia del psicoanálisis, por cuanto ser primero, desde el punto de vista cronológico, no es ser primero, desde el punto de vista de la fundamentación o de la justificación racional.

Y, por lo que a la conciencia se refiere, es preciso insistir en que, por mediada que se encuentre, sigue siendo para Freud una instancia decisiva y central, como no tuvo empacho en subrayar, por ejemplo, en uno de los estudios centrales de su metapsicología, Lo inconsciente, donde la conciencia (Bewusstsein) es concebida como un “progreso” y como la “fase más elevada de la organización psíquica” (Freud, 1973a, II, 2075), conciencia que goza de un cierto grado de autonomía, gracias al cual, agrega, “se hace posible influir en el sistema Ics. desde el sistema Cc., pese a la dificultad de la tarea” (Ib., 2077). Y si la conciencia es, como defenderá más tarde, en El yo y ello (Freud, 1973c), el “núcleo del yo”, la división del individuo entre instancias conflictivas y la propia división de la instancia yoica, en buena medida inconsciente, no anulan esa relativa autonomía del yo. De ahí que, siempre que hablo de psicoanálisis, como en general de toda filosofía de la sospecha y del descentramiento de la conciencia, me enfrente a un doble, pero contrapuesto temor: por un lado que no se tomen suficientemente en serio sus aportaciones, como le sucedía al, por otra parte, gran Krafft-Ebing, autor de una famosa Psicopatología sexual, y que ocupaba la presidencia de la Sociedad Psiquiátrica y de Neurología, en una sesión de abril de 1896, en la que Freud

pronunció, ante una audiencia profesional selecta, una conferencia sobre la histeria y la seducción, al concluir la cual el presidente sólo comentó: “Suenan como un magnífico cuento científico”. Pero temo también, y no sé si más, que, cuando se pretende asumir tales aportaciones, el devoto se deslice por la pendiente de un desenmascaramiento que sustituye la antigua metafísica por una metafísica aún más oscura, pretendiendo validez para sus afirmaciones, mas descalificando toda autonomía del discurso, contradicción a la cual nada se puede responder.

Y otro tanto ocurre –según tuve ocasión de sostener con más detalle en Freud y su obra (Gómez, 2002a)– con la conciencia moral, cuyo papel cardinal el psicoanálisis no tiene por qué tratar de negar reductivamente, como sucede tan a menudo cuando, por ejemplo, se trata de reconducir cualquier actitud ética a una forma encubierta de egoísmo, siquiera sea el de buscar la paz de la propia conciencia, como se dice, olvidando que, en la voz de la conciencia, ya se inscriben las demandas sociales a las que es preciso atender. O, de manera similar, al mantener que el altruismo moral o el amor al otro (objeto sexual, hijos, Humanidad) no son más que una forma de amor a sí o de narcisismo. Pero, dejando aparte las confusas formulaciones al respecto de Erich Fromm, en *Ética y psicoanálisis* (Fromm, 1953) y ateniéndonos a Freud, por ineliminable que el narcisismo primario resulte, según trató de resaltar (Freud, 1973b), el que no sea posible amar al otro sin amarse a sí, no implica que el amor propio sea ya amor al otro o que el amor al otro no sea más que amor a sí. A costa de destacar similitudes y de rebajar, correctamente, la hinchazón de nuestras idealizaciones (aquéllas por las que se pretende ser sólo “solidaridad” o “puro altruismo”), se acaba por velar diferencias relevantes en una homogeneización confundente. Como confundente es no apreciar u omitir las diferencias entre Francisco de Asís y Al Capone, pongamos por caso, pues, por incuestionable que el narcisismo de ambos sea, las diferencias en su elaboración son tan notables, que supongo que la mayor parte de los humanos preferiría tener tratos con el primero antes que con el segundo (a no ser que uno pertenezca a “la familia”, claro).

Si Freud tuvo el mérito de denunciar el simplismo de nuestras imágenes, ayudándonos a descubrir la argucia y los atajos del deseo, oculto a menudo bajo el manto del ideal, no menos simplista y cansina resulta la actitud de quienes, creyendo estar en el rompe y rasga de las cuestiones, se limitan a plantearlas con una unilateralidad de signo contrario, pero no menos esquemática, sustituyendo el pensamiento por consignas. Como Albrecht Wellmer se vio obligado a observar, en *La dialéctica de modernidad y postmodernidad* (Wellmer, 1993, 87-88), la filosofía del desenmascaramiento total se sigue nutriendo de la misma metafísica racionalista que se propone destruir. Pero, si no olvidamos las diferencias entre realidad y

apariencia, veracidad y mentira, violencia y diálogo, autonomía y heteronomía, entonces ya no se puede decir, a no ser en el sentido de una mala metafísica, que la voluntad de verdad no sea más que voluntad de poder, que el diálogo sea violencia simbólica, que el discurso que aspira a la verdad no sea sino terror encubierto, que la conciencia moral no sea sino violencia interiorizada o que el yo autónomo sea una pura ficción. Quienes convierten la crítica psicológica en propuesta afirmativa se contemplan a sí mismos como los propangandistas de una nueva era en la que la retórica ocuparía el lugar del argumento, el poder el de la verdad y la economía de la avidez el de la moral. Pero para todo eso no hacen falta muchos voceros, porque de todo eso tenemos hace mucho bastante.