

BUENA CONCIENCIA MORAL, FALSA CONCIENCIA Y RAZON JUDICATIVA

Gerhard Funke*

Las reflexiones teórico prácticas de índole científica y popular de nuestro siglo XX apenas si aluden ya a la "buena conciencia moral"; se tiene buena conciencia (1), es decir, uno está seguro de ello, pues se sabe en posesión de la "conciencia verdadera", y, frente a ello, son los demás los que respectivamente demuestran sin más la "conciencia falsa" (2). La naturalidad con que se adopta esta convicción, así como la crédula aceptación de sus supuestos y consecuencias, hace que la relación de la "buena conciencia moral" con la "falsa conciencia" sea un tema eminente de la filosofía que se esfuerza por aclarar unívoca y científicamente los fenómenos enmascarados. A esta filosofía le debe incumbir también la tarea de avistar los elementos irracionales del pensamiento actual y, dado el caso, descubrir y superar incluso las posiciones doctrinarias básicas de las así llamadas "filosofías críticas", suelo de viejos y nuevos dogmatismos (3). Las "des-tabuizaciones" hoy en boga (y su rigurosa destrucción de los respectivos sistemas de apoyo aún vigentes), sirven también a la buena conciencia ingenua para eliminar restos de "mala conciencia".

I. Durante siglos, tuvo "buena conciencia moral" quien vivía cumpliendo conscientemente la "regla dorada" (4). Pues la regla dorada ha sido, muy en general, el principio del obrar tácitamente reconocido desde la ética común de los antiguos y la del cristianismo primitivo. Pese a todas sus variantes, la "regla dorada" no expresa

(*) Profesor en Maguncia, Alemania Federal.

- (1) La palabra "buena conciencia" ("gutes Gewissen") falta por ejemplo en la exposición general de la "Ética Filosófica" de Hans Reiner (Heidelberg 1964), que su autor publicó como "Manual" de los principales problemas históricos y sistemáticos. Cfr. p. 5 índice p. 225.
- (2) Si bien todavía no hay una investigación amplia, desde el punto de vista de la historia del problema, sobre el surgimiento del concepto "conciencia falsa", el término (atestiguado desde 1893) es considerado en los más actuales diccionarios. Cfr. H. Schoeck, pequeño diccionario sociológico (Freiburg-Basel-Wien, 1969), p. 56 s. Para la problemática teórico científica, cfr. J. Kurucz, Conciencia falsa y espíritu transcurrido (Köln-Berlin, 1970).
- (3) Habría que mencionar las investigaciones que, como crítica de ideologías o sociología del saber, se ocupan de la relación entre verdad y saber en la sociedad concreta. Cfr. M. Scheler, Las formas del saber y la sociedad (1925, 1960²), K. Mannheim, Ideología y utopía (1929, 1964⁴), H. Barth, Verdad e ideología (1945, 1961²), Th. Geiger, Ideología y verdad (1953), H. Rlessner, Transformaciones de la idea de ideología en: Entre filosofía y sociedad (1953), J. Hersch, Las ideologías y la realidad (al. 1957), L. Kolakowski, El hombre sin alternativa (al. 1960), K. Lenk, Ideología, crítica de la ideología y sociología del saber (1961, 1964⁴), H. Kelsen, Trabajos sobre la crítica de la ideología (1964), J. Barión, Ideología, ciencia, filosofía (1966).
- (4) Sobre la "regla dorada", cfr. L. J. Philippidis, (Disertación, Leipzig, 1929), así como, especialmente, H. Reiner, Regla Dorada. La significación de una fórmula moral fundamental de la humanidad, en: Zeitschr. f. phil. Forschung, Bd. III, 1, 1948, p. 74-112.

más que el conocido proverbio: no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti (5). Da igual si el llamado al fortalecimiento de la creencia se sigue de los textos babilónicos de difícil interpretación, del Libro de Tobías (4, 15) en el "Antiguo Testamento", o de las palabras de Jesús en el "Nuevo Testamento" que positivamente dicen: Todo lo que queréis que los hombres hagan por vosotros, hacedlo vosotros por ellos (Mat. 7, 12; Luc., 6, 13). Carece asimismo de importancia si la versión es de carácter negativo en la tradición no cristiana, como sucede en la exigencia griega de no hacer nosotros lo que reprochamos a los otros (6). Así ha sido transmitida por Heródoto, Pitaco, Tales, entre otros.

Ambas líneas van, separadas o unidas, de Isócrates a Epicteto, Séneca, Marco Aurelio, o de Justino Mártir o bien Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano y San Agustín, pasando por Anselmo de Vanterbury, Pedro Lombardo, Hugo de San Víctor, Buenaventura y Duns Scoto, hasta Lutero, Leibniz, Locke, Herder y Schopenhauer. Así, pues, formulada negativa o positivamente, la regla empleada reza: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, o bien: *neminem laede, imo omnes quantum potes iuva*.

Por supuesto, esta regla comunicada así a los hombres de modo general es una regla formal que sólo adquiere contenido en el caso individual (7). De la frase que, por ejemplo, San Agustín dirige al individuo: *ne aliquid faciat quisque alteri, quod pati non vult*, no se sigue aún *materialiter* nada para la conducta fáctica. *Lo que* aquí debe llegar a ser obligatorio en las exigencias morales, únicamente se da cuando o bien se admite una naturaleza racional y general del hombre, a partir de la cual se decide autónomamente (pero de modo unívoco en la misma "manera racional") en el instante concreto lo que precisamente hay que evitar o realizar, o, en fin, lo que efectivamente debe ser; o bien cuando implícitamente se reconoce una teoría heterónoma de la vida —una cosmovisión, una convicción de fe— como base evidente en que se apoyan los asentimientos materiales.

En el primer caso se espera que la razón ponga sólo de modo formal "normas sociales" inteligibles y comprensibles por principio. En el segundo caso, "normas sociales" ya válidas, reconocidas fácticamente y materialmente concretizadas, deben ser por su parte expresión de la razón. En ambos casos son diferentes las motivaciones del obrar del hombre (que vive bajo los supuestos de la autonomía o bien de la heteronomía) (8), pero la instancia obligante no es puesta en duda en lo que respecta a su función obligatoria. En tal medida, la situación es siempre la misma, pese a todas las demás diversificaciones. Es decir que se acepta como "sobreentendido", como "evidente", el hecho de que la conducta se ordene a partir de un determinado sistema de reglas. Este sistema puede ser uno ya existente, tradicional y abiertamente obligatorio, o bien un sistema (secreto) que con coincidente racionalidad debe hacerse valer reiteradamente del mismo modo en cada caso singular. De todas maneras, la "buena conciencia moral" surge de la "evidencia" del hacer y el omitir resultantes.

(5) A. Dihle, La regla dorada. Introducción a la historia de la ética vulgar de la Antigüedad y del Cristianismo temprano (1962); cfr. H. Reiner, La ética filosófica, ed. cit., p. 186 s.

(6) Cfr. Joh. Stobäus, Antol. III, 120; Diógenes Laercio, I, 36; Heródoto, III, 142 y VII, 136 (Cfr. también H. Reiner, op. cit., p. 187/8).

(7) La disputa sobre el formalismo en la ética o bien sobre su conformación material, ha pasado a la conciencia pública gracias a la obra de Max Scheler, El formalismo en la ética y la ética material de los valores (1913, 1954^a), si bien sus reflexiones no la solucionan totalmente —tampoco mediante la indicación de actos emocionales cognitivos, o sea, vivencias del sentimiento de los valores, p. 30. También la cuestión de si lo que se muestra en la conciencia, los valores preferidos o postergados mediante actos emocionales cognitivos, lo han sido en forma correcta (o sea, en el sentido de una jerarquía existentes de modo objetivo), debe ser hecho evidente y tiene como estricta presuposición el que se admita como evidentemente legítima esa valoración y la correspondiente sentencia de la conciencia moral (Cfr. M. Scheler, op. cit. 1913, p. 12).

(8) Cfr. H. Thomae (editor), Las motivaciones del obrar humano (1960, 1966^a).

Desde Sócrates hasta Heidegger, con diversa insistencia pero siempre con la misma pretensión, se habla de la "voz de la conciencia" y de la significación que ella debe poseer para el individuo— sin perjuicio de que se la designe como un "daimon" personal o como existencial "vocación del ser-ahí a su propio ser-ahí". En este caso, es preciso separar toda posible descripción fenomenológica del fenómeno de la conciencia moral en general (9), de las investigaciones que se interesan en el "surgimiento de la conciencia moral" (10). Siempre que se habla de "buena" o de su "mala conciencia moral", como sucede en Schweitzer (11) y Nietzsche (12), o bien de "conciencia moral honrada", como lo hace Hegel (13), no se niega la existencia de una conciencia del deber moral. Es necesario retener esto aún cuando surja la apariencia de que con el tratamiento genealógico de la cuestión de la conciencia moral (*Gewissen*), también deba dejarse a un lado esta conciencia (*Bewußtsein*) del saber. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), Kant la ha caracterizado definitivamente como la conciencia de un deber incondicionado o *a priori*, que está en oposición o todo deber empírico y condicionado, y que por ello ordena o exige de un modo "categórico" y no tan sólo "hipotéticamente" (14). Contra la pretensión implícita en tal exigencia fundamental del deber moral, se presentan antropólogos, psicólogos, sociólogos y filósofos que relativizan la sentencia de la conciencia moral al poner en primer plano el "surgimiento de la conciencia", o sea, la *quaestio facti*, en vez de la *quaestio juris*. Este es el caso, con diversas formas, en Locke, Spencer, Rée, Schlick, Nietzsche, Freud, Simmel, Klages, entre otros (15). Pero esto significa que se les atribuye demasiada importancia en el ámbito del deber a los aspectos antropológicos, psicológicos, sociológicos y políticos (o sea, a factores empíricos históricamente variables). De aquí resulta un relativismo ético general, pues se mantienen

- (9) G. Stoker, *La conciencia moral* (1925), p. 57-212.
- (10) P. Matussek, *Investigaciones histórico-críticas de la teoría de la conciencia moral* en Ree, Wundt, Paulsen, Rümelin, Scheler y Stoker (Disertación, Berlín, 1944).
- (11) *Ética y Cultura* (1923): La buena conciencia moral es una invención del Diablo, p. 249.
- (12) *Para una genealogía de la moral* (1887), II: Culpa, mala conciencia moral y otros semejantes.
- (13) *Fenomenología del Espíritu* (1807), (Ed. de 1970), III, p. 471.
- (14) *Ak. Ausgabe*, Berlín, 1968, Bd. IV, p. 413; ver también *Metafísica de las costumbres* (1797), VI, p. 379.
- (15) Siempre se trata aquí de la reconducción del deber-ser a circunstancias extramORALES, y, al mismo tiempo, de la reducción del contenido de la "voz de la conciencia moral" a factores reales empíricos. Estos pueden ser apreciados de muy distintas maneras. En Moritz Schlick (*Cuestiones de la ética*, 1930) yace en la base de la pregunta por la moralidad, por la conciencia teórica y la moral, una teoría sociológica del placer y el displacer. En Paul Rée (*El surgimiento de la conciencia moral*, 1889) se desarrolla la hipótesis del olvido, psicológicamente explicable, de las condiciones del deber originariamente existentes y conscientes. Ya en John Locke (*Un ensayo concerniente al entendimiento humano*, 1960) las "buenas" acciones son acciones "conformes" —o sea, aquellas que corresponden a las tres autoridades ("Estado", "opinión pública", "religión"), y en vista al temor del castigo son juzgadas también casi instintivamente como "morales". En Herbert Spencer (*Data de la ética*, 1874) tan sólo una conciencia altamente desarrollada, a partir de tal base, alcanzan a comprender la independencia de todo auténtico "juicio moral" respecto de la condena, y únicamente así se hace libre para la exigencia de tener que obrar por el deber. Según Georg Simmel (*Introducción a la ciencia de la moral*, 1892 s.) las comunidades humanas originarias castigaban en general toda trasgresión de las ordenaciones vitales históricamente establecidas, con lo cual se forma en el individuo, como eco de las condenas practicadas en la especie, por asociación y anticipación de las consecuencias, un firme nexo estructural, esto es, precisamente la "conciencia moral". Para Freud (*El malestar en la cultura*, 1930), las valoraciones del hombre están dirigidas "incondicionalmente por sus deseos de felicidad" y, especialmente en el caso de los fenómenos de la conciencia moral, están centrados en la posible amenaza de una pérdida de amor. Según Friedrich Nietzsche, para una genealogía de la moral, (1887), el hombre, después de haberse indignado originaria e instintivamente contra los otros, está furioso contra sí mismo, y tal cosa ocurre en la "mala conciencia". Para Ludwig Klages, finalmente, (*El espíritu como antagonista del alma*, 1929/32, 1960⁴), la conciencia es simplemente un trastorno de la vida, y lo mismo la conciencia moral entendida como actitud volitiva y racional.

los sistemas de reglas subjetivos y de grupos como si fueran evidentes, pese a su manifiesta diversidad, y éstos reclaman obligatoriedad dentro de sus marcos histórico-culturales, como si esto fuera la cosa más natural del mundo.

Una conducta así regulada, como se exhibe de acuerdo con los diversos círculos de reglas, efectivamente puede llamarse, en el mejor de los casos, "casi-natural"; pero ella es, sin embargo, el resultado de hábitos de grupos socialmente institucionalizados (16). El núcleo de esta "segunda naturaleza" que se presenta en las más diversas colectividades étnicas, nacionales o culturales, es la fijación de experiencias pasadas, la cual, en todo caso, sólo es posible para el individuo a costa de un nuevo examen de la situación. No se puede olvidar aquí que toda "institucionalización", lo mismo que toda formación de una "segunda naturaleza" que opera casi infaliblemente dentro de un determinado horizonte de experiencia, libera de volver a hacer la experiencia uno mismo, fatigosamente —es decir—, actúa como descarga (17).

Sin sistemas secundarios de descarga, el individuo, considerado sobre todo políticamente, estaría incurablemente sobrecargado en este punto. Ya desde el punto de vista técnico no es él capaz de reinventar por sí mismo, cada vez de nuevo, el funcionamiento del instrumentario civilizador (que necesita cotidianamente); menos aún, desde la perspectiva técnica del grupo, podría disponer en cada caso el arreglo más adecuado del aparato social de la cultura superior (que lo sostiene).

En semejante contexto puede surgir una "buena conciencia moral" cuando la conducta, irreflexivamente, se acomoda simplemente al grupo, con lo cual la *quaestio juris* sigue estando sometida a la *quaestio facti*, o bien no se la comprende, en general, como una posible cuestión. Tal es el caso cuando voluntaria o involuntariamente es eliminada la reflexión teórica de los fundamentos. Allí se pone sin más entre paréntesis la pregunta acerca de cómo la "sentencia de la conciencia moral" empírico-fáctica puede ser una última instancia en su concretización particular histórica y geográfica.

La "buena conciencia moral", a la que Albert Schweitzer llama "invento diabólico" (18), se presenta allí donde los criterios básicos del juicio moral tienen validez simplemente, sin crítica ni examen, de modo fáctico. Así, pues, una "buena conciencia moral", en cuanto conciencia apaciguada y tranquila, sólo es posible donde no existe duda alguna con respecto a la rectitud de la respectiva situación de conciencia propia. Esto significa que hay "buena conciencia moral", por una parte, allí donde tienen indiscutida vigencia determinadas actitudes básicas asumidas, y donde, ellas no son relativizadas en virtud de una eventual serie reflexiva que plantee la *quaestio juris*. Por otra parte, existe además una "buena conciencia moral" cuando la pretensión de absolutez no es simplemente representada o vivida de modo pre-reflexivo (o sea, por tradición y por convención), sino que es aceptada conscientemente y defendida con sentido misional como punto de vista. En el primer caso, la "buena conciencia moral" es natural e ingenua; en el segundo, ella se convierte en la prueba del reconocimiento explícito y la representación de la pretensión de absolutez de la propia posición elegida —una "buena conciencia moral" conscientemente llevada hasta la ostentación. Cada uno de los autores, en el segundo caso, se considera propietario de la "verdadera conciencia", y; en tal medida, como "obrando *a priori* con buena intención". De tal modo, la "buena conciencia moral" llega a ser un fenómeno que está ligado a una conciencia pre-crítica, o bien, crítica pero apresurada en sus conclusiones. Así puede llamarse en todos los casos la conciencia religiosa, doctrinaria y dogmático-ideológica, cuando las bases de la propia posición, permanecen excluidas, de una vez por todas,

(16) G. Funke, Ethos —Gewohnheit, Sitte, Sittlichkeit—, en: Archiv für Rechts— und Sozialphilosophie (1960), XLVII, 1-2, p. 1-80.

(17) Con respecto a la "institucionalización", cfr. A. Gehlen, Der Mensch (1940, 1962⁷), lo mismo para el concepto de "Sistemas directivos", p. 51 s., 447 ss. Véase también F. Jonas, La teoría de la institución de A. Gehlen (1966).

(18) Cultura y Ética (1923), p. 249.

inclusivo de un hipotético cuestionamiento crítico, y, por tanto, de todo control y revisión. El irracionalismo de nuestro siglo reside en el hecho de que la crítica racional de los fundamentos (incluida, por principio, la auto-crítica), ha sido suprimida en beneficio del reconocimiento decisionista y definitivo de modelos de realidad y patrones de explicación condicionados por las clases, las razas y las masas. La conducta del individuo dentro de su ámbito (en la profesión, en la forma de vida, en el planeamiento del futuro), es, por cierto, racionalmente orientada; pero sus puntos de partida teórico-intelectuales, sin embargo, siguen siendo pre-rationales (19). Únicamente tal ascetismo científico básico le garantiza en general una "buena conciencia moral". Ese individuo ha aprendido en un largo proceso social a demoler los sistemas directivos interiores que lo obligan personalmente, en beneficio de sistemas directivos exteriores conformes al respectivo contexto. Así se halla en fin, bajo *cualquier* influencia, "conforme con el sistema" y, desde luego, con "buena conciencia". Pero, en el caso de una reflexión iterativa y retrospectiva no interrumpida prematuramente, tendría que poder cuestionarse, al menos por principio, la evidencia de la "conciencia verdadera" que se creía obligatoria. Con ello se pondría al mismo tiempo en duda la justificación del propio punto de partida ingenuo, así como la "buena conciencia moral" ligada al mismo.

Los sistemas de creencia originariamente irreflexivos se sustraen a la relativización de su respectiva posición en virtud de su remisión a una presunta tarea que le hubiera sido otorgada —desde la "elitización" del "Pueblo elegido", en el ámbito religioso, hasta el político "estado de gracia" de la nación suiza, en nuestros tiempos.

II. La verificación crítica de la "verdadera" o bien de la "falsa conciencia", requiere manifiestamente una continua revisión, que no esté, por su parte, anticipada por una posición ideológica (20). La cuestión de si tal control es posible exige a su vez una investigación teórico-científica. El hecho de que en nuestro siglo, en gran número de casos, se la considerara innecesaria y se la rechazara, alude a la creciente irracionalización en lo que respecta a la aceptación de concepciones básicas y esto justamente por parte de aquellos grupos sociales que pretenden tener la misión de agudizar la conciencia de los demás. La abstención le parece plausible a aquel que, según su concepción, ha alcanzado el "justo" suelo del convencimiento. El término "falsa conciencia" (utilizado por Engels frente Mehring, en su carta del 14 de julio de 1893 sobre la cuestión de la ideología) aparece en el siguiente contexto: "La ideología —dice Engels— es un proceso que los así llamados pensadores realizan por cierto con conciencia, pero con una falsa conciencia. Las verdaderas fuerzas que los mueven siguen siendo desconocidas para ellos; de lo contrario, precisamente no sería un proceso ideológico. El pensador se imagina, por tanto, fuerzas falsas o bien aparentes" (21).

Si es cierto que el "conocimiento" remite a "intereses" y está condicionado por éstos, entonces *este* conocimiento (si lo es) tampoco constituye una excepción y, por tan tanto, requiere un análisis crítico *propio* que supere la posición absoluta de resultados materiales: dicho conocimiento exige, por principio, que siga siendo posible el cuestionamiento de sí mismo (22).

La teoría de la ideología, que aparece aquí claramente, se puede seguir desde los comienzos en Bacon y Helvétius, Holbach y Jacourt, así como en los "Ideólogos" (Destut de Tracy, Cabanis, Maine de Biran), pasando por la teoría de la auto-alienación del hombre en la religión, según Feuerbach, y la teoría de la infraestructura y la

(19) Sobre la "racionalidad final", véase Max Weber, en "Economía y sociedad" (1921, 1956*), así como, más recientemente, N. Luhmann, Concepto de fin y racionalidad sistemática (1866).

(20) Cfr. J. Barion, Ideología, Ciencia, Filosofía (1966), espec. la parte III: Marxismo-Ideología, Ciencia, Cosmovisión (p. 100 s.).

(21) Marx-Engels, Escritos seleccionados (1955), ii, p. 467.

(22) Esto hay que decirlo respecto de J. Habermas ("Conocimiento e interés", 1968).

supraestructura en Marx (23), hasta llegar a la exigencia de Schopenhauer de una "verdadera crítica de la Razón" aún por emprender (24), y a las prácticas de desmascaramiento, descubrimiento y desilusión propias del "arte de la desconfianza" de Nietzsche (25), o también de su "escuela de la sospecha" (26). Es conocido el hecho de que Freud y Pareto descubrieron lo ideológico (es decir, la "falsa conciencia") allí donde la conducta alógica cobra apariencias de racionalidad en virtud de las más diversas formas de "racionalización" o bien de "derivación".

La cuestión verdaderamente interesante es aquí la de si las designaciones "verdadera" y "falsa conciencia" son inmanentes a un sistema, o sea, si poseen validez dentro de un horizonte de comprensión determinado y delimitado, o pueden emplearse en un sentido general y absoluto. A partir de aquí se explica que la crítica práctica (polémica y política) de las ideologías y la sociología teórica del saber (de la política cotidiana sin tabúes) se dediquen a tareas diferentes. En todas partes donde se pone a la base un concepto total de ideología (como en Karl Mannheim), donde todo lo espiritual es considerado como ideológico y por ello vinculado a estructuras instintivas, a relaciones socio-económicas o a situaciones reales, ahí se dará finalmente como consecuencia la unicidad de todo punto de partida y la exigencia de un concepto de verdad dinámico. Correlativamente a cada posición aceptada, la del otro aparecerá como "falsa conciencia".

El problema gnoseológico de la "falsa conciencia" sólo llega a ser agudo cuando, de modo general (también en el ámbito de la lógica, la ciencia natural, la economía nacional, etc.) se considera que la "estructura del juicio teórico" está determinada socialmente (27). En tal caso, la situación social, económico-social y antropológico-social del ser humano no sólo es constitutiva para la particular selección de posibles tendencias comprensivas y para la aparición histórica de determinadas ideas, sino que también condiciona la forma y el contenido de la concepción científica misma, es decir, en definitiva, el resultado de los esfuerzos teóricos y con ello la propia pregunta por la verdad en sí.

Precisamente con esto experimenta un cambio la especulación sobre la "falsa conciencia". En efecto, si todo es ideológico y, en tal medida, dependiente y condicionado por fundamentos de validez variables en cada caso, entonces, esto rige también para toda teoría de la sociología del saber, de crítica ideológica, de la economía social, y cualquier otra cuya "verdad" puede tan sólo ser meramente relativa, condicionada por los factores históricos reales, y jamás posee obligatoriedad absoluta por encima del tiempo y de los contextos. Por cierto, al no poseer obligatoriedad, llega a ser políticamente irrelevante. En consecuencia, hay que "salvar" la obligatoriedad; y esto es posible cuando ciertos ámbitos del conocimiento se sustraen a toda sospecha de ideología. Pero, si se suprime el "concepto total de ideología", cabe entonces preguntarse cómo un concepto *particular* de ciencia (por ejemplo el de la ciencia natural tradicional, el marxista o el hermenéutico existencial) puede reclamar validez *universal* sin llegar a ser al mismo tiempo práctico-político, esto es, sin acusar necesariamente de herejía, en cuanto "falsa conciencia", a todo otro concepto de ciencia. Asimismo cabe preguntarse por qué precisamente *estas* consideraciones teóricas (que, curiosamente, siempre son las "propias") se sustraen legítimamente a la sospecha de ideología, y por qué *no aquellas otras*. La simple afirmación de que están libres de ideología no basta; pero el hecho de que, sin embargo, se opere con tales afirmaciones, tiene consecuencias emi-

(23) Cfr. H. Barth, Verdad e ideología, ed. cit., p. 15, 37, 54, 73 ss.

(24) Nachlaß IV (edit. por E., Grisebach, Leipzig, s. a.), p. 34.

(25) H. Barth, op. cit., p. 203.

(26) Cfr. L. Klages, Las conquistas psicológicas de Nietzsche, (1926, 1958³), y H. Plessner, Nietzsche y el siglo XX (1928), que caracterizan a Nietzsche como psicólogo del desmascaramiento. Véase también el "Epílogo" de K. Lenk al libro "Ideología" editado por él, ed., cit., p. 312-313.

(27) H. Schoeck, Pequeño Diccionario de Sociología (1969), bajo el concepto "sociología del saber", p. 365 a 371, espec. p. 368.

nentamente prácticas (28). En efecto, únicamente cuando se sanciona el propio concepto de ciencia y, en consecuencia, se sospecha del otro como "ideológico", es posible hablar con un pretendido carácter definitivo acerca de "verdadera" o "falsa conciencia".

La pregunta central es, pues, si la "falsa conciencia" representa una constante (por encima de todo tiempo y de toda relación temporal), o si trata de un concepto que puede ser aplicado con sentido como concepto correlativo dentro de un determinado sistema, es decir, a partir de sus fundamentos constitutivos. Un nuevo punto de discusión tendría que versar sobre la legitimidad de aceptar precisamente éste y no aquél fundamento de constitución (29).

La mayor parte de las reflexiones teórico-prácticas de los ingenieros sociales "ideológicamente" interesados, en nuestra época, se rehusan a ser exactas en este punto (30). *De facto* se va más allá de nexos "si... entonces" tal como se presentan en una concreción histórica. Y efectivamente tienen lugar posiciones de absolutez no repetibles (en cuanto al contenido). La posición propia, dogmáticamente acentada (por ejemplo, la "fe cristiana", la "teoría marxista" o la del "tercer poder", etc.) decide definitiva e infaliblemente lo que es "conciencia verdadera" y "conciencia falsa". También a partir de aquí es combatido el concepto "total" o "radical" de ideología, el cual pretende que todos los juicios teóricos (incluido el respectivamente propio) son condicionados y, por tanto, los relativiza. En efecto, quien según su propia convicción posee la posición correcta, será el primer contrincante de todo relativismo histórico y de todo concepto dinámico de la verdad, incluidos los pensados en el sentido de Karl Mannheim. Herbert Marcuse ha "intentado esa relativización de toda la tradición científica occidental desde la antigüedad, considerándola como una ideología de los señores de la sociedad del rendimiento" (31). De tal modo, siempre la inquebrantable convicción de poseer la "verdadera conciencia" precede a la llamada "buena conciencia moral", la cual es aquí un epifenómeno de las relaciones de conciencia existentes, pero no las determina.

Considerado desde el punto de vista de una aclaración *fundamental* del fenómeno, se presenta aquí una cripto-metafísica (32). Inversamente, partiendo por ejemplo de la teoría marxista de la ideología, puede decirse que todos los intentos por introducir los sistemas de saber fáctico-históricos del pasado y del presente como puntos de posiciones por principios *igualmente justificados*, deben concebirse como un "cambio funcional" del originario concepto de ideología. Este está ligado a un destinatario concreto; en cambio, el nuevo concepto de ideología llega a ser "total", "radical" y "universal". La crítica de la así llamada ideología del saber al concepto marxista de la "falsa conciencia" expresa, mediante un cambio funcional, "que la idea de una posible supresión de los correspondientes antagonismos sociales, tal como la concibió Marx, mediante la sociología del saber, llegó a ser la ilusión de aquellos que aún no han comprendido la trágica irremediabilidad de la situación ya dada" (33).

(28) H. Plessner ha señalado lo siguiente: "El concepto de ideología es dos cosas en una: arma y concepto, medio político y realidad sociológica", cfr. *Entre filosofía y sociedad* (1953), p. 221 ss.

(29) Se permite que tengan validez "estructuras de aspectos", pero no una completa "relacionalidad al ser".

(30) Son numerosas las investigaciones sobre este problema. Ellas proceden del círculo de las teorías positivistas de la ideología (Comte, Durkheim, Lévy-Bruhl, Halbwachs), de la crítica marxista de las ideologías (Bloch, Garaudy, Lukács, Kolakowski), de la así llamada "escuela crítica de Frankfurt" (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas), de la antropología filosófica (Scheler, Plessner, Gehlen) y también de la sociología del saber (Mannheim, Th. Geiger, Topitsch, Stark, Lieber, Eisermann).

(31) Así, H. Schoeck (ed. cit., p. 370), según la exposición de Marcuse, "El hombre unidimensional" (1967).

(32) Así denomina Max Scheler en los "Ensayos para una sociología del saber" (1924) la posición del adversario de una sociología del saber que hay que comenzar de nuevo (p. 117).

(33) Lenk, en el "Epílogo" a la colección "Ideología", ed. cit., p. 316.

Seguramente se afirma con razón que la crítica marxista de la ideología proveniente del siglo XIX, considerada como programa general de la sociología moderna, corre hoy el peligro de "perder el carácter de una teoría (para una determinada situación histórico-política) que está bajo particulares condiciones gnoseológicas y antropológicas" (34); pero esta afirmación tan sólo puede lograrse en base a una fundamental crítica del conocimiento que ya no sea inmanente al sistema. Aquí se ve claramente el "círculo de la comprensión", tan a menudo conjurado en nuestro siglo. Los ontólogos fundamentales y los filósofos de la existencia lo aceptan cuando hacen depender la comprensión del hecho de que el individuo pertenezca al "círculo de los que comprenden". Los espíritus se separan en el esfuerzo por sustraerse al "círculo de la comprensión" o por penetrar precisamente en él, y esta decisión por una u otra parte puede ser justamente irracional.

En el presente, los marxistas exigen análogamente ser interpretados y criticados solamente por marxistas, los cuales, del mismo modo, pertenecerán al "círculo de los que comprenden" (35). Por cierto, en este caso aceptan tácitamente (a diferencia de los ontólogos) que también en discusiones dentro del marxismo sigue existiendo una instancia que decide dónde debe encontrarse la "verdadera" y dónde la "falsa conciencia". Pero en la medida en que, luego, son las relaciones reales las que deciden sobre la concreta constitución particular de esa instancia en el caso dado, es la instancia del poder alcanzado en último término, al mismo tiempo, la legítima instancia interpretativa. Aquí tan sólo puede presentarse fácticamente una "buena conciencia moral" cuando es "conforme" a las relaciones reales, es decir, cuando se somete a las relaciones de poder.

Con esto, la "falsa conciencia" que se consideraba como constante, se reduce a una variable. En el caso particular de la teoría marxista de la ideología, se sigue de aquí que hay ciertamente "situaciones para las cuales el instrumental estratégico proyectado por el marxismo en el sentido de su polémica revolucionaria, posee un valor de verdad empírico. Hay ideologías auténticas, o bien, existe para determinados tipos teóricos del ser humano la constante posibilidad de un auto-ocultamiento ideológico en los ámbitos del saber, del sentimiento y de la creencia. Pero se trata siempre de situaciones particulares, y no como quiere la moda, de constantes de la situación dada hasta el momento o de cualquier situación humana posible" (36).

III. Cuando el estudiante de Derecho de 19 años, Karl Marx, vio que fracasaba en su intento de exponer sistemáticamente el Derecho Romano, comprendió claramente que "sin filosofía no se puede ir adelante" y que él debía "con buena conciencia, arrojarle nuevamente en sus brazos" (37). ¿De qué clase debe ser esa filosofía? Aquí Marx se vale de los "buenos motivos" que en otras ocasiones reprocha a los demás o trata de desenmascarar como condicionados por el interés (en cuanto ideológicos). Se reclaman, pues, "buenos motivos", es decir, "ideas"; se los defiende para velar las intenciones y las metas que yacen en la base de un proceder puramente subjetivo o condicionado por una clase (38). Esto sucede de tal modo que el interés inventa razones morales, espirituales, humanas y humanitarias más elevadas para disimular los fines que se quiere imponer junto con los medios eventualmente no libres de sospecha. Si esto tiene validez universal, también vale para los "buenos motivos" de Marx, y para su filosofía. La ideología es aquí la *tendencia* a velar y ocultar puesta al servicio de intereses particulares y de sus ídolos; ella no es únicamente la enun-

(34) Cfr. Plessner, op. cit., p. 239/240.

(35) Han comprobado esto los Coloquios sobre marxismo del XIII Congreso Mundial de Filosofía, Viena, Sept. de 1968.

(36) Plessner, op. cit., p. 240.

(37) Carta al padre del 10.XI.1837, cit. por H. Barth, Verdad e Ideología, ed. cit., p. 74.

(38) Para lo siguiente cfr. la exposición de Jacob Barion sobre el marxismo y su ideología, en el libro "Ideología, Ciencia, Filosofía" (1969), espec. p. 100 ss.

ciación que *falsa* la realidad apoyándose en principios falsos y en ilusiones sobre las situaciones político-sociales particulares.

Ahora bien, si las "ideas", para Marx, son "reflejos de la realidad en la conciencia del hombre" (Barion); si son simplemente "reflejo y eco de su proceso vital"; si la vida, en cuanto "activo proceso de desarrollo del hombre", determina "su conciencia y sus sentidos, las ideas, representaciones y pensamientos", en tal caso, cabe preguntarse de dónde puede provenir fundamentalmente la "falsa conciencia". En Marx, es demasiado simple la respuesta contenida en la radicalización del planteamiento de Feuerbach sobre la base de la crítica a la religión.

En las "*Lecciones sobre la esencia de la Religión*" (1851-1938³) Feuerbach critica la creencia en el más allá del cristianismo y de la filosofía vulgar de la Edad Media, porque éstos, con la promesa de una vida eterna en el Cielo, han impedido a los hombres el llevar una mejor vida aquí en la tierra. El hombre, como observa Nietzsche más tarde, esconde la cabeza en la arena de las cosas celestiales, si bien ya para Feuerbach "el destino de la humanidad no depende de un ser puesto por encima de ella, sino de ella misma" (39). Para dominar ese destino es menester una *voluntad*, la cual es para Feuerbach una voluntad común que tiene que ser sostenida por una *creencia*, por una convicción. Pues, así dice, "si nosotros no creemos en una vida mejor, sino que la queremos, pero no aisladamente, sino con todas las fuerzas unidas, entonces crearemos una vida mejor", y la crearemos en contra del "egoísmo de las clases singulares de hombres", como la que corresponde al "egoísmo de todos los hombres" (40). El problema consiste, por tanto, en la justificación de esa convicción o de esa nueva fe. Por cierto, Marx ha criticado a Feuerbach el hecho de que el ánimo religioso así obtenido "es por su parte un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad" (41). Pero el propio Marx no ha sometido a la misma crítica la obligatoriedad general que él admite para sus propias tesis; no ha investigado dicha obligatoriedad desde el punto de vista de una "sociología del saber". Marx se detiene, como buen continuador de Feuerbach, en la exigencia doctrinaria de que las cuestiones políticas no deben ser sólo objeto de crítica, puesto que hay que ligar la crítica a las luchas reales, y hay que penetrar en ellas (42). Tanto en Feuerbach como en Marx se exige, pues, una adhesión partidaria. A la afirmación apodíctica de uno sigue la del otro. Feuerbach decreta: "Si la humanidad quiere comentar una nueva época debe romper incondicionalmente con el pasado; tiene que suponer que lo que ha sido hasta ahora es igual a nada. Sólo gracias a esta suposición, la humanidad ganará fuerzas para nuevas creaciones... Ella tiene que ser injusta, parcial" (43). Y Marx exige: "En la *praxis* el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la aquendidad de su pensamiento... Los filósofos sólo han interpretado al mundo de diversas maneras; lo que importa es transformarlo" (44).

La justificación de tales transformaciones es derivada del hecho de que en la religión y en la filosofía dadas hasta el momento sólo se presenta la "realización fantástica" del ser humano, ya que "el ser humano no posee verdadera realidad", todavía no la posee. La producción de esa verdadera realidad incumbe a quien no sólo la sabe "verdadera", sino que también la garantiza fácticamente. Así, pues, únicamente quien dispone de la "conciencia verdadera" puede conocer también la "realidad verdadera", puesto que él mismo la produce y deja luego que ella se refleje en su conciencia. Sin la hipótesis del reflejo, pues, esto no puede ser; lo cual no

(39) Obras completas (1903/1911, 1952²), Tomo VIII, p. 365-398, especialmente p. 365.

(40) Feuerbach, op. cit., Tomo VIII, p. 398.

(41) MEGA I, 5, p. 535 (7ª Tesis sobre Feuerbach).

(42) Carta a Ruge de sept. de 1843.

(43) Feuerbach, op. cit., Tomo II, p. 400.

(44) Marx, Tesis sobre Feuerbach, Tesis N° 2 y tesis N° 11.

significa, sin embargo, que se la comprenda *como hipótesis*. Con esto se da, por tanto, una posición. Según Marx, hay que alejarse de los "nombres celestiales de representaciones sobre el hombre", y hay que producir la autoconciencia o el sentimiento de sí mismo del hombre "que aún no se ha obtenido o ya se ha vuelto a perder" (45).

De la "conciencia verdadera" se sigue que la sociedad, la economía y el Estado de la época de que se habla en cada caso representan "un mundo invertido". Esta "situación invertida" tan sólo puede cambiarse cuando los medios de aturdimiento de la religión y los medios de silenciamiento de una filosofía llena de prejuicios son desenmascarados como lo que en verdad son: como medios universales de consuelo y de justificación. De este modo, la "dialéctica de la apariencia" de la filosofía clásica del Idealismo alemán es transformada en una "falsa conciencia" ideológica. Esta existe por el hecho de que fue usada. En efecto, únicamente "porque la naturaleza está mal organizada, existe Dios"; o, únicamente "porque existe un mundo irracional existe Dios", y de esta manera toda religión llega a ser el "opio del pueblo" (46). Ella es, en general, "el suspiro de las creaturas oprimidas, el ánimo de un mundo despiadado, así como es el espíritu de circunstancias sin espíritu" (47). "Auténtica" conducta del hombre llega a ser la conducta práctica, no la teórica; y así el hombre es comprendido en su realidad como el "conjunto de las relaciones sociales" (48).

Más aún, en última instancia, el hombre mismo llega a ser "el ser supremo para el hombre" —un ser afectado con el "imperativo categórico" de "transformar todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser disminuido, esclavizado, abandonado, despreciado" (49). La "conciencia verdadera" sabe infaliblemente si, cuándo y dónde se presenta este caso. Esto significa que ella llena con un contenido material, dado el caso, los conceptos formales nombrados; y esto sucede de hecho únicamente donde la interpretación del mundo filosófica y consciente se transforma en una activa toma de posición con respecto al mundo, o sea, cuando la filosofía, en cuanto teoría de la praxis, es "superada" en el "proceso de la transformación". Para quien posee ya siempre la "conciencia verdadera" (que es una conciencia que corresponde a las relaciones reales) es algo establecido el hecho de que tenga que realizarse dicha transformación, de que ella sea legítima, y deba reemplazar la especulación filosófica por el "saber efectivo".

Para la "conciencia verdadera" (concretizada en la conciencia marxista) es algo comprobado que la filosofía hegeliana, los post-hegelianos y, finalmente, la filosofía en su tradición histórica, en general, han desconocido las relaciones vitales del hombre. Y precisamente de aquí resultan fijaciones terminológicas sospechosas: quien no parte de la vida real y efectiva, se pierde en especulaciones; el que sigue a esa vida, en cambio, puede dictaminar científicamente. Al partir de la "vida real", se obtiene un "saber real"; allí donde existe "saber real" se acierta con la "verdadera realidad". Según esto, la filosofía, en cuanto especulación vacía, no tiene nada que ver con la "verdadera vida", sino sólo con imágenes aparentes, "quimeras", "fantasía", "dogmas"; en general, ella es, fundamentalmente, "ideología". La "ciencia positiva real", por el contrario, se consagra a una "exposición del accionamiento práctico del proceso de desarrollo de los hombres" (51).

Explicaciones de esta clase son significativas únicamente cuando uno, en tal posición, no se atribuye como supuesto una "falsa conciencia". En caso contrario, se vería comprometida la legitimidad de dichas comprobaciones. La condición fundamental de posibilidad de esa teoría estriba en el hecho de que el "desvelamiento"

(45) Marx, La ideología alemana, en: MEGA, I, 5, p. 215.

(46) MEGA, I, 1, 1, p. 175 — I, 1, 1, p. 113.

(47) MEGA I, 1, 1, p. 607.

(48) MEGA I, 5, p. 34.

(49) MEGA, I, 1, 1, p. 615.

(50) J. Barion, Hegel y la doctrina marxista del Estado (1963), p. 99 s.

(51) J. Barion, Ideología, Ciencia, Filosofía, ed. cit., p. 104 ss.

de todas las relaciones nombradas —desvelamiento que luego es reconocido como seguridad científica —es posible bajo el supuesto de una "conciencia verdadera" pre-ideológica (o sea, aquí, no-filosófica), puramente científica, libre de prejuicios.

El conocimiento real destruye las configuraciones aparentes de las ideologías; pero esto sólo puede establecerlo una "conciencia verdadera" que ya esté fijada en lo que respecta a su contenido; únicamente ésta sabe qué puede significar "conocimiento real" y "configuraciones aparentes de las ideologías". A ella le está confiada la decisión acerca de dónde, en el juicio teórico o bien en la conducta práctica, se sirve tan sólo a los intereses de la "clase dominante" (52).

Francis Bacon, en su "teoría de los ídolos" (53), distingue los *idola tribus, specus, fori* y *theatri*; los primeros, inherentes al género humano como tal, son los problemáticos. En efecto, si ellos constituyen realmente el pensamiento y el conocimiento del hombre, éste no puede salirse sin más de ellos y reconocerlos como "pre-juicios". Pero si *no* son *universalmente* constitutivos para el pensar y el conocer, cabe preguntarse en *qué caso* y en qué circunstancias particulares ellos efectivamente se presentan en el hombre como "prejuicios". La teoría marxista de la ideología y la de la "conciencia falsa" están ante esta cuestión decisiva. Tan sólo quien posee la "conciencia verdadera" puede descalificar como "falsa" a la conciencia del otro, y puede decir *hic et nunc* existe ideología, *hic et nunc* no existe. Y tan sólo él puede ingresar con "buena conciencia" en la *praxis* partidaria, revolucionaria, caracterizada por él mismo como "injusta".

El círculo que aquí está en juego tiene el siguiente aspecto: el hecho de que algún individuo disponga de la "conciencia verdadera" resulta de la cientificidad del conocer; la cientificidad del conocimiento está ligada al des-velamiento de configuraciones ideológicas aparentes; y estas últimas, en cuanto producciones de la "conciencia falsa", tan sólo son captables a partir de la "conciencia verdadera". De tal modo, se cierra el círculo sin que se lo haya legitimado como tal. La "buena conciencia moral" de la *praxis* revolucionaria descansa sobre la pretensión de poseer la "conciencia verdadera", la cual "despacha" de modo no crítico todo intento de ser a su vez diagnosticada como posible "conciencia falsa", mediante una *praxis* permanente, es decir, mediante una continua transformación llevada a cabo con poder y violencia.

IV. Los fenómenos que aquí se observan, en la medida en que no son realmente "evidentes", sino tan sólo afirmados como tales, son motivo suficiente para emprender investigaciones críticas de los fundamentos. Ellas tienen que proseguir hasta tanto no se esté dispuesto a acreditar de antemano el *factum* de la *praxis* en cuanto razón que llega a ser concreta tan sólo por el hecho de que simplemente existe. Por cierto, es conocido el dicho de que no es la conciencia quien determina la vida, sino, inversamente, la vida a la conciencia. Como si lo que aquí es expuesto simplemente como el *factum* "vida" no fuera, tanto en los planteamientos teóricos como en las prácticas de las más diversas doctrinas, "vida comprendida"; como si para el hombre hubiera algo como no-captado. Aquí se presenta el problema del relativismo y éste exige una solución mediante una crítica general. Servirá para aclarar esto una reflexión sobre Kant y sus investigaciones acerca de la "razón judicativa". Las religiones se sustraen a la relativización general de los puntos de vista recurriendo a las fuentes de la fe que garantizan una "buena conciencia moral"; las cosmovisiones seculares justifican indirectamente su existencia desenmascarando una "falsa conciencia" que se les contrapone. ¿Qué es, pues, lo que debe hacerse? Kant no habla de "buena conciencia moral", ni de "conciencia falsa". El parte de lo que es bueno en sí, de la

(52) Marx a Kugelmann (11 de julio de 1868) en: Marx-Engels, Escritos seleccionados (1955), Tomo II, p. 434, citado por Barion, Ideología, Ciencia, Filosofía, ed. cit., p. 105, nota.

(53) Novum Organon, Pars destruens I, 41.

"buena voluntad", y llega luego a la "conciencia del deber" (54), o bien a la "ley moral" (55). Por tanto, lo que él hace es una "metafísica del conocimiento" y una "metafísica de las costumbres"; quiere decir, que Kant se ocupa del "asunto de la filosofía" entendida como ciencia fundamentalmente crítica, y no tan sólo crítica de modo rapsódico.

Dentro de este contexto, Kant concibe el problema del conocimiento del siguiente modo: "Toda filosofía, en cuanto se basa en la experiencia, puede ser llamada *empírica*; pero aquella que expone sus teorías a partir de principios *a priori* debe denominarse filosofía *pura*. Esta última, cuando es meramente formal, se llama *lógica*; pero si se limita a determinados objetos del entendimiento, se llama *metafísica*" (56). Ahora bien, Kant, para cumplir con su tarea crítica, recurre a la explicación fundamental y justamente por ello científica de determinados objetos. Pero estos objetos son de dos clases; de tal modo resulta "la idea de una doble metafísica, una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres".

Por cuanto la ciencia en sentido propio debe ser universal y necesaria, la filosofía pura, entendida como ciencia, tiene que tener un carácter absolutamente racional. De este modo se explica también la aseveración de Kant: "La física tendrá, por tanto, su parte empírica, pero también una parte racional; lo mismo sucede con la ética, si bien aquí la parte empírica podría llamarse antropología práctica y la racional moral propiamente dicha" (57).

No puede dudarse que la proposición empleada en el siglo XIX y también posteriormente acerca del primado de las relaciones reales sobre la conciencia, sólo puede ser aducida por una determinada conciencia que —por completo independiente del contenido de esa proposición— funciona necesariamente en cada caso de alguna determinada manera. Esta cuestión alternativa puede ser, pues, formulada del siguiente modo:

a) ¿Qué aspecto tienen las formas de esa conciencia, si ella permanece variable según el contexto, y únicamente franquea la forma fácticamente existente de las relaciones reales reflejadas (que cambian con la historia) y que lleva a cabo tal conciencia?

b) ¿Qué aspecto tienen las formas de esa conciencia si ella no es completamente dependiente del contexto y variable, sino que muestra una constitución constante, y de qué es ella capaz?

En el primer caso, todas las comprobaciones están concretizadas materialmente pero sólo son concluyentes desde un punto de vista empírico fáctico; más allá de la situación variable e histórica reflejada, son irrelevantes. En el segundo caso, las comprobaciones siguen siendo válidas para una conciencia en general que actúe científicamente, pero no dan ninguna información sobre los contenidos materiales y las situaciones concretas e históricas de las decisiones.

En el materialismo histórico importa la investigación de las fuerzas económico-sociales que mueven a la sociedad; del mismo modo, la verdadera historia de los hombres se explica con las correspondientes refracciones en la conciencia. Estas refracciones, con toda su dependencia del contexto y de la situación en el sentido de una teoría general de la infraestructura y la supraestructura, no pueden ser a su vez "generales". La conciencia particular es conciencia de lo particular, a saber, del proceso

(54) Ed. de la Academia (1968), Tomo VI (Fundamentos metafísicos iniciales de la teoría de las virtudes), p. 375.

(55) Cr. de la Razón pura, B. 375 (Ed. de la Academia, nueva impr. 1968), Tomo III, p. 249.

(56) Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Ed. de la Acad., nueva impr., 1968), Tomo IV, p. 387 ss., aquí p. 388.

(57) Op. cit., p. 388.

real de producción (incluida la misma producción de la conciencia reflejada). En cuanto tal conciencia que refleja singularidades, sigue siendo un enigma para un cuestionamiento que exige radicalidad, cómo ella podrá captar lo universal.

En la "*Ideología alemana*" del temprano materialismo histórico se dice, por cierto, que habría que desarrollar el verdadero "proceso de producción, y en verdad partiendo de la producción material de la vida inmediata, y captar la forma de trato coincidente con ese modo de producción y dependiente del mismo, o sea la sociedad burguesa en sus diversos grados, en cuanto fundamento de toda la historia, y exponerla en su acción como Estado, así como explicar a partir de ella todos los productos y formas teóricas de la conciencia, religión, filosofía, moral, etc., etc., y buscar en ellos el proceso de su surgimiento" (58).

En el caso de una plena unión al ser de los "productos y formas teóricas de la conciencia", dicha teoría, precisamente, en virtud de esa unión al ser, es historizada del mismo modo que la conciencia que tan sólo refleja esa unión al ser. Dicha teoría, por tanto, y precisamente como teoría, sigue siendo irrelevante, según sus propios contenidos, fuera de esa base.

El procedimiento de Kant es distinto. En efecto, para él lo que puede ser considerado universal no está dado por el hecho de que él ligue la conciencia empírica concreta de tal modo al ser que de aquí resulte una completa dependencia de las variables relaciones reales. En tal ligazón, efectivamente, se obstruye con interna necesidad el acceso a algo universal que trascienda esas variables relaciones reales. En este caso, y tal como lo hace en otros contextos, Kant no impone dogmáticamente afirmaciones como la de que una "verdadera conciencia" es de tal modo y una "falsa" de tal otro; o que ésta tendría que llamarse "buena conciencia moral" y aquélla otra "mala conciencia moral". Antes bien, Kant pregunta por las condiciones generales de posibilidad de algo, bajo las cuales la "X" en cuestión puede en general y únicamente ser, o bien ser pensada. No se parte aquí de que hay algo universal (alcanzable conceptualmente), como, por ejemplo, una "naturaleza" de tal o cual aspecto; ni del hecho de que los hombres deben ser fácticamente considerados como "iguales" en su conciencia; ni del hecho de que la "historia" nada puede hacerle a la "naturaleza", etc. Por el contrario, el procedimiento de Kant es el siguiente: cuando en el comportamiento teórico, y también en el práctico, se cuenta con algo que posee una validez supra-individual, en tal caso, tienen que darse para ello condiciones de posibilidad adecuadas y suficientes. Esto significa, aplicado a las teorías parciales o totales de la ideología (59), lo siguiente: también esas teorías, si no quieren someterse a la total dependencia del ser, o bien cuando pretenden escapar a toda sospecha de ideología, están bajo condiciones de posibilidad aquí, y precisamente aquí, adecuadas, las cuales son al mismo tiempo condiciones de validez de sus propias afirmaciones, o sea, de su universalidad y vigencia generales (60). Sólo lo constante constituye otros constantes.

En este caso no hay escapatoria. O bien dicha "teoría" está "ligada al ser" y "ligada al tiempo" —con lo cual su validez es limitada—, o bien reclama una validez ilimitada en cuanto "auténtica" teoría —y en tal caso no puede darse como ligada al tiempo y al ser—. En síntesis: no sólo es *contrario a Kant*, sino también *a la ciencia y a la filosofía*, que una reflexión crítica de los fundamentos coloque al principio algunos hechos, en el sentido de que ellos siguen siendo los únicos determinantes. En efecto, los así llamados hechos, son hechos concebidos, y están bajo las condiciones de

(58) MEGA, I, 5, p. 27.

(59) Para la crítica que se apoya a su vez en la sociología marxista, véase M. Horkheimer, Crítica a Karl Mannheim, en: ¿Un nuevo concepto de Ideología? (Archiv f. de. Gesch. des Sozialismus, Año 15, 1930, p. 33-56.

(60) N. Hartmann examina el problema gnoseológico de si y en qué medida el "pensamiento" o bien "el conocimiento" representa una "relación al ser" (Metafísica del Conocimiento, 1921, 1949⁴, especialm. cap. 24-28 y 43-44.

posibilidad de una determinada capacidad de concebir y comprender. Ellos están al comienzo de toda investigación tan sólo en el sentido de que ofrecen la motivación para un cuestionamiento reflexivo e iterativo. Esto significa que Kant no parte de esta o aquella conciencia entendida como fácticamente "verdadera" o "falsa"; tampoco parte de esta o aquella conciencia moral entendida como "buena" o como "mala". Por el contrario, Kant parte de la indagación, adecuada a la situación y al problema, de las condiciones de posibilidad referentes a la validez de algo cuestionado *hic et nunc* (61). No se trata, por tanto, de un procedimiento que deba justificar en cierta manera algo empíricamente dado, sino de la producción racionalmente controlada de nexos de "si... entonces". Concretamente, esto se presenta como la investigación de los presupuestos bajo los cuales está una determinada "X". Es lícito decir, yendo más allá de Kant, lo siguiente:

De ello no se exceptúa ningún fenómeno natural, ninguna ley, ninguna teoría. También éstos tienen sus presupuestos y sólo son completamente comprendidos precisamente con el descubrimiento de dichos presupuestos. En caso contrario, toda fundamentación sigue siendo irracional, o sea, una doctrina aceptada por una decisión voluntaria, "decisionísticamente". Los presupuestos tienen validez *a priori*, ya sea que el sujeto los conozca o los desconozca; y, de otro modo, la cuestión del *a priori* no tiene sentido.

Ahora bien, la tarea de la ciencia consiste en hacer comprensible algo de modo universal, y no, por ejemplo, subjetivamente y para un grupo aislado. Los presupuestos requeridos para la posibilidad de una conceptualidad universal son, por tanto, de extrema importancia. Así, pues, en vez de dejar simplemente al comienzo de la investigación algo meramente dado, un *factum brutum*, se pregunta, con motivo de su aparición, de su "fenomenalización", por los presupuestos de su ser y de su cognoscibilidad. Allí donde la pregunta no es planteada por principio, el posterior proceso de racionalización es interrumpido manifiestamente con "un salto", "por una decisión"; de tal modo, al comienzo es puesto y axiomatizado algo irracional, a saber: no comprendido a partir de los supuestos de su validez. Pero semejante *asylum ignorantiae* (62), semejante irracionalismo, no puede aumentar la confiabilidad en el proceder racional de la ciencia. Incluso Kant no conduce el quehacer crítico en esta forma; él sólo lo puede llevar a término buscando fundamentalmente (y no limitándolos de antemano) aquellos nexos de "si... entonces".

No debe pensarse que aquí, en contra del expreso testimonio de Kant, se exponen juicios hipotéticos, y no categóricos (63). Esto no tiene nada que ver con ese problema. El problema, en este tema: conciencia moral —conciencia— saber conceptual, es el siguiente: el de ver cuáles son aquí también los elementos y factores constitutivos para el ser o bien para el ser cognoscible. Cuando se habla de "buena conciencia moral" y de "conciencia falsa" en el contexto de las relaciones morales y jurídicas, estas últimas son tan sólo importantes desde el punto de vista científico precisamente en consideración a su "universalidad", o sea, al hecho de si tienen carácter de "ley". Consecuentemente, la pregunta crítica de la "metafísica de las costumbres", al buscar los fundamentos metafísicos de la teoría del derecho y de la virtud, no tiende a una fenomenología de alguna forma de conciencia moral o de conciencia (teórica) fáctica.

(61) En este punto, el planteamiento filosófico trascendental del fenomenalismo kantiano se amplía en una investigación fenomenológico-trascendental más universal de la constitución. Cfr. G. Funke, *La Fenomenología —¿una metafísica o un método?* (1966); Th. M. Seebohm, *Las condiciones de posibilidad de la filosofía trascendental* (1962).

(62) Ese "refugio en la ignorancia" significa tan sólo que uno se da por satisfecho, pese a una reconocida insuficiencia, porque no se quiere seguir reflexionando (Schischkorff).

(63) Principios metafísicos iniciales de la teoría del Derecho (Ed. de la Academia, nueva impresión), Tomo VI, p. 225, y la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres, Tomo IV, p. 413.

Antes bien, apunta a los fundamentos bajo cuyas condiciones constituyas pueden estar aquí en juego la universalidad y puede darse como resultado la validez universal. Dichas preguntas no pueden ser respondidas a partir de la "buena conciencia moral"; tampoco pueden serlo a partir de una "conciencia verdadera" cuya posesión se pretende. Ellas se imponen a una reflexión elevada de los fundamentos en la que se examinan críticamente estos nuevos "objetos" (que según el uso kantiano del término ya no deberían denominarse "fenómenos" en sentido propio); éstos no garantizan *a priori* su validez, sino que, a su vez, son cuestionadas por un preguntar retrospectivo e iterativo.

V. Con respecto a la razón teórica en su conexión con la experiencia, Kant comprobó que "si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia", "no por ello surge todo precisamente de la experiencia" (64). Sin restricciones, sigue en pie la proposición: "En consideración de la naturaleza, es la experiencia quien nos otorga las reglas, y es ella la fuente de la verdad. En vista de las leyes morales, sin embargo, la experiencia (¡lamentablemente!) es la madre de la apariencia. Y es altamente reprochable extraer las leyes para lo que debo hacer de aquello que se ha hecho, o bien limitarlas mediante esto último" (65). También en este caso, pues, se trata de eliminar una apariencia, o sea, una presunta verdad. Esta es la razón por la cual Kant declara expresamente que es necesaria e ineludible una "metafísica de las costumbres" para enunciar las leyes *a priori*; y esto "no meramente por móviles especulativos, para indagar las fuentes de los principios prácticos que yacen *a priori* en nuestra razón, sino porque las propias costumbres seguirían estando sometidas a toda clase de corrupciones si faltara aquel hilo conductor, aquella norma suprema de su correcto enjuiciamiento" (66).

Luego de haber esbozado el proceso explicativo regresivo, no es sorprendente que no carezca de sentido la empresa de desarrollar una "filosofía moral pura", pues, en efecto, "el hecho de que tiene que existir una tal filosofía moral pura es evidente por sí mismo a partir de la idea común del deber y de las leyes morales" (67). La garantía de éxito de la investigación filosófico-moral no está dada por el "dictado de la conciencia moral"; tampoco consiste en la convicción de la propia "conciencia verdadera"; sino que es el *factum* de que los hombres conocen y reconocen deberes, es decir, que aceptan y exigen leyes morales. Es secundario, por de pronto, el hecho de que los correspondientes contenidos puedan ser totalmente diferentes. Este *factum* de la razón que ha llegado a ser concreto debe someterse al análisis en vista de los fundamentos de su racionalidad.

Kant lleva a cabo esto de la siguiente manera: "Todo el mundo tiene que admitir que una ley, si debe valer moralmente, es decir, como fundamento de una obligación, tiene que implicar en sí absoluta necesidad; que el mandamiento "Tú no debes mentir" no podría valer meramente para los hombres, no debiendo atenerse a él otros seres racionales; y lo mismo sucede en las restantes leyes propiamente morales; tiene que admitir que, por tanto, el fundamento de la obligatoriedad no ha de buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo en que dicho hombre está puesto, sino *a priori* únicamente en conceptos de la razón pura; y que todo otro precepto que se funde en principios de la mera experiencia, inclusive un precepto en cierto sentido general, en la medida en que aunque sea en mínimo grado, quizá sólo según sus motivos, se apoye en fundamentos empíricos, puede en verdad denominarse regla práctica, pero jamás puede ser llamado ley moral" (68).

(64) Cr. de la razón pura, B,1 (Nueva impresión, 1968), T. III, p. 249.

(65) Cr. de la razón pura, B,375 (Nueva impresión, 1968), T. III, p. 249.

(66) Fundam. de la Metaf. de las costumbres, Prólogo (Nueva impresión, 1968), T. IV, p. 389.

(67) Op. cit., T. IV, p. 389.

(68) Op. cit., T. IV, p. 389.

Si esta exclusión por principio de lo empírico es lo único que garantiza el absoluto carácter de universalidad, necesidad y legalidad de las exigencias morales, entonces se explica la frase introductoria de la "*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*" que reza: "No es posible pensar en general nada en el mundo ni tampoco fuera de él que pueda ser considerado sin restricciones como bueno, a no ser una buena voluntad" (69). La pregunta, por tanto, llega a ser más precisa como pregunta por lo bueno en sí. Ello no puede encontrarse en las propiedades por otra parte tan altamente valoradas de los "talentos del espíritu", propiedades del temperamento, "peculiaridades del carácter", así como tampoco en los "dones fortuitos" del "Poder", la "riqueza", el "honor", la "salud", el "bienestar", la "satisfacción", la "bienaventuranza". Así, pues, tampoco la "buena conciencia moral" y la "conciencia verdadera" constituyen los fundamentos de la investigación. La conciencia moral quizá se anuncia cuando se tiene que decidir si algo es prohibido o contrario al deber; pero ella misma no decide la cuestión (70). Y únicamente constituye un deber *esta* conciencia: "la de que sea justa una acción que yo quiero realizar" (71). Pero tal conciencia concienzuda (*gewissenhaftes Bewußtsein*) —que es deber— tampoco decide la cuestión de si una acción es justa o injusta, sino que es el entendimiento el que brinda tal respuesta (72).

En sus investigaciones filosófico-morales, por tanto, Kant no se tranquiliza con una "buena conciencia" o con una "conciencia verdadera", de las que acaso pudiera resultar, en lo que respecta al contenido, qué es "justo". Únicamente la razón puede determinar qué es lo "bueno" y qué es lo "justo". Y por cuanto la razón representa la facultad de lo universal, lo universal que le es propio puede presentarse tan sólo en la forma legal como lo universal que permanece idéntico. Por consiguiente, para Kant, "el juez autorizado de la conciencia moral es una persona idealizada que se crea la propia razón". Kant no pregunta, por consiguiente, a la conciencia moral o a una conciencia concienzuda qué decisión concreta hay que tomar aquí y ahora al obrar; o sea, no pregunta acerca de cuál sea "realmente" buena. Su pregunta tampoco reza "cómo debe ser dirigida la conciencia moral" (73). La conciencia moral no dice *qué* es bueno y la conciencia concienzuda no decide acerca del contenido de la acción que debe realizarse. En efecto: "La conciencia moral es una conciencia que es deber para sí misma" (74). ¿Qué significa esto?

Tener conciencia moral, no es, por tanto, en sí mismo un deber —pero, examinar, analizar concienzudamente que lo que se hace sea bueno, *esto sí* es un deber. Kant parte del "principio moral" que no requiere prueba alguna de que no se debe arriesgar nada, en vista del peligro de que sea injusto. Pero éste no requiere pruebas, efectivamente, sólo en el sentido de un principio del filosofar científico en el que es aceptable científicamente lo fundamentable mediante principios —por tanto, algo que todavía puede ser injusto, evidentemente, no está suficientemente "fundamentado". De aquí se sigue: *quod dubitas, ne feceris!* La conciencia moral vela para que esto sea cumplido. Con esto se reconoce de antemano y se admite en su pretensión el *factum* de la conciencia moral. Pues esa "pretensión", esa "sentencia" tan sólo dice que *antes* de obrar hay que examinar concienzudamente si es justo o injusto lo que se está por hacer. Todo el mundo debe atenerse ineludiblemente a *esta* sentencia de la conciencia moral. La conciencia, por tanto, no tiene que ser dirigida, "pues ella no quiere director alguno;

(69) Op. cit., T. IV, p. 393.

(70) Op. cit., T. IV, p. 422.

(71) La Religión dentro de los límites de la mera razón (1793), (Ed. de la Academia, nueva impresión, 1968), Tomo VI, p. 185.

(72) Op. cit., Tomo VI, p. 186.

(73) Op. cit., Tomo VI, p. 185.

(74) Op. cit., Tomo VI, p. 185.

basta con tener una conciencia moral" (75). Ella tampoco es "adquirible", y, por lo mismo, tampoco existe el "deber de adquirir una conciencia, sino que todo hombre, en cuanto ser moral, la posee originariamente en sí" (76).

Así, pues, cabe decir sobre la conciencia moral y sobre la conciencia concienzuda, lo siguiente: La conciencia moral es una conciencia especial —es la conciencia "que es deber *para sí misma*"—; en cuanto es deber para sí misma, es la conciencia concurrente (*conscientia*); en cuanto *conscientia*, la conciencia moral es la conciencia que se juzga a sí misma, o sea, "la facultad de juzgar que se juzga a sí misma"; la facultad de juzgar que *no* se juzga a sí misma, juzga otras cosas; ella juzga también si *algo* es justo o injusto—; de tal modo es de competencia del entendimiento, y no de la conciencia moral, juzgar con plena conciencia "otras cosas"—; "otras cosas", esto es, también las acciones que el individuo ha de realizar—; juzgar si las acciones son "buenas" o "malas", "justas" o "injustas", corresponde a la conciencia orientada hacia afuera, es decir, a aquella facultad de juzgar que se llama entendimiento—; este enjuiciamiento tiene que satisfacer el hecho de que ciertas máximas subjetivas del obrar puedan llegar a ser leyes universales—; en cada caso, tiene que ser llevada a la conciencia la cuestión de si existen máximas que puedan cobrar validez universal—; finalmente, la conciencia concurrente sirve a que la razón "tenga que juzgar con todo cuidado las acciones (si ellas son justas o injustas)"—; la conciencia, al mismo tiempo, "pone al hombre, contra o a favor de sí mismo, como testigo de que ello ocurra o no ocurra" (77).

La conciencia moral crea así la conciencia acerca de si el hombre se comporta humanamente, es decir, correspondiendo a su constitución convocada a un juicio tanto interior como exterior. La conciencia moral vela para que la dirección racional de las acciones se lleve a cabo en todo momento bajo un continuo control.

Con esto, la conciencia moral no le dice al hombre qué es bueno o malo en el caso particular, sino que le recuerda, tanto retrospectivamente como de un modo anticipador, que debe hacer lo bueno y evitar lo malo; y es el entendimiento el que toma esa decisión (acerca de *qué* sea "justo" o "injusto"). La *conscientia*, en cuanto facultad de juzgar moral juzga sobre el hecho de que el entendimiento tome *siempre* tal decisión y siempre *de ese modo*. Existe un *co-saber*, una *con-scientia* *porque* al hombre le está reservado, en la conciencia moral, "el deber de absolver o condenar"; esto quiere decir que "cuando llega a la acción o cuando ya ha llegado a ella, la conciencia moral habla sin querer e irremediamente" (78). Con esto, no es tampoco una cuestión considerable la de si la conciencia moral es verdaderamente una "buena conciencia" o una "mala", dirigida hacia el pasado, o si está orientada hacia el porvenir como una conciencia "que previene" o "que exhorta" (79). Antes bien, únicamente queda en pie como algo fundamental, la cuestión de si "alguien tiene conciencia de tener que obrar concienzudamente" (80).

Así, pues, tener conciencia no es un deber, sino que se la tiene —se la tiene inclusive cuando se la ha descuidado o cuando se ha hecho un indebido uso de ella—. Pero sí es un deber "cultivar su conciencia moral, aguzar la atención a la voz del juez interior, y aplicar todos los medios para crear un órgano auditivo para la misma". La conciencia es y sigue siendo un "hecho inevitable, pero no una obligación ni deber" (81). La conciencia moral habla, y en tal medida, según su naturaleza, es

(75) Op. cit., Tomo VI, p. 185.

(76) Fundam. metafísicos iniciales de la t. de las virtudes, ed. cit., Tomo VI, p. 400.

(77) La Religión dentro de los límites de la mera razón, ed. cit., T. VI, p. 186.

(78) Princ. metafís. inic. de la t. de las virtudes, ed. cit., VI, 29, 400 s.

(79) H. Reiner, La ética filosófica, ed. cit., p. 79.

(80) Princ. metafís. inic. de la t. de las virtudes, ed. cit., tomo VI, p. 401.

(81) Op. cit., Tomo VI, pp. 400-401.

la conciencia concurrente con las acciones —conciencia de que hay que hacer únicamente el bien si uno es un hombre racional—. El individuo debe demostrar siempre *que él lo es*; y toda recaída en posiciones irracionales testimonia que él no lo es en éste o aquel caso determinados. Así se explica que esta conciencia, entendida como *factum*, se llame “la facultad moral de juzgar que se juzga a sí misma” (82). El entendimiento tiene que saber “lo que es o no deber”. Respecto de tal saber es necesaria una continua ilustración. Pues todo individuo se equivoca y posiblemente se aferre conscientemente a lo no-bueno. Pero la conciencia moral no se equivoca, pues ella siempre dice que hay que obrar según el deber (según la ley, según la razón, según lo universalmente obligatorio), que hay que hacer “lo bueno”. Por tanto, así como en este respecto es un contrasentido “una conciencia moral que se equivoca”, “la falta de conciencia moral” no es acaso una ausencia de conciencia, sino una inclinación “a no hacer caso de los juicios de la primera” (83). La “sentencia de la conciencia moral”, en el sentido de que hay que hacer lo bueno y evitar lo malo, siempre se lleva a cabo. Esto quiere decir, que la conciencia moral invoca al hombre, en cuanto persona moral, a obrar según la razón. El hombre debe responder a tal invocación. Y allí donde él no la sigue, no está en realidad bajo los supuestos del ser-hombre. El irracionalismo de las posiciones pre-rationales (por muy bien montado que esté en cuanto *Weltanschauung*, en cuanto “cosmovisión”) se muestra como in-humano; y sus resultados rara vez niegan dicha in-humanidad.

La consecuencia que, con Kant, hay que extraer de todo esto, es la siguiente: No cualquier conciencia a fijar de un modo arbitrario, en cuanto esta conciencia personal o aquella conciencia de una clase, puede ser llamada la “conciencia verdadera”. No existe aquí ninguna “conciencia verdadera” en sí, hipostasiada aquí o allá, sino que siempre existe tan sólo “una conciencia que es deber para sí misma”. Se trata de acreditar y no nuevamente de afirmar— dicha conciencia. Esto quiere decir: esa conciencia que es deber es la conciencia de que se debe emprender únicamente lo que es bueno. La conciencia moral vela para que se proceda de este modo, para garantizar tal proceder como presupuesto de un posible comportamiento moral y consciente. Tan sólo de este modo, es ella la conciencia siempre *concurrente*, y en tal medida se llama razón *judicativa*.

La razón “ilustradora” es aquella que examina, de acuerdo con el caso y la situación, qué puede llegar a ser ley universal bajo circunstancias dadas (no anticipables). Y la conciencia concurrente sólo dice si dicho examen (que es deber racional) ha tenido lugar o no de modo adecuado. Nada se logra, pues, con la mera alusión a una así llamada “buena conciencia moral” o a una “conciencia verdadera” sin más ni más.

En ningún caso deja de tener vigencia como presupuesto para un posible obrar moral el continuado esfuerzo comprensivo, adecuado a la situación, por establecer lo que puede tener vigencia como racional. Todos los *facta* empírico-concretos (incluidas disposiciones naturales, inclinaciones, intereses, situaciones reales) particularizan; la razón, en cambio, corrobora lo universal —y, por consiguiente, también aquello que puede ser universal en el ámbito del obrar, esto es, la ley moral. La razón y el entendimiento deciden acerca de ello, y ocasionalmente, ambos pueden errar el camino. “Pues en el juicio objetivo acerca de si algo es un deber o no, muy bien puede uno a veces errar; pero no en el juicio subjetivo, si yo lo he comparado con mi razón práctica (aquí *judicativa*) con motivo de aquel juicio” (84). De tal suerte, ante la confirmación exigida por la razón, el hombre no encuentra descanso en la “buena conciencia moral”, ni en la “conciencia verdadera”. Por el contrario, él tiene que decidir a conciencia cuál es el deber en cada caso particular, y si él ha procedido concien-

(82) La Religión dentro de los límites de la mera razón ed. cit., Tomo VI, p. 186.

(83) Princ. metafís. inic. de la t. de las virtudes, ed. cit., Tomo VI, p. 401.

(84) Op. cit., Tomo VI, p. 491.

zudamente al tomar esa decisión o bien si ha evitado todo posible error. A ello lo exhorta la conciencia moral concurrente. De ningún modo ella lo dispensa del continuo y autorresponsable empleo de la razón ilustrada, sino que, antes bien, le recuerda esa obligación.

Así, pues, nadie debe presumir de poseer de una vez por todas la justa razón y la verdadera conciencia, y nadie tiene derecho a negársela al otro. En el esfuerzo indeclinable reside la causa del aspecto que adopte en cada caso la razón aplicada por el individuo. En todo juicio del deber-ser (por medio de los cuales, por cierto, se fijan el derecho y la moral dentro del ámbito social) hay que admitir que "siempre resta la posibilidad de que se pueda encontrar en él un error. Por consiguiente, revela falta de conciencia moral obedecerlo, ante la posibilidad de que quizá aquello que él exige y cree sea injusto, esto es, ante el peligro de transgredir un deber humano en sí cierto" (85).

Quien, pese a ello, procede de tal modo, sigue siendo, en última instancia, irracionalista, por mucho que él, por lo demás, pueda reclamar cientificidad para su teoría. De la misma manera, tanto el tradicional retorno a la "buena conciencia moral" como la actual retirada a la "conciencia verdadera", es exclusivista e irracional. Ambos son características de una época presente que casi ninguna posibilidad ofrece a la ininterrumpida reflexión crítica y racional de los fundamentos frente al ciego "compromiso". Al menos en este caso, habría que volver a las profundas consideraciones de Kant.

(Traducción de Mario A. Presas)

(85) La Religión dentro de los límites de la mera razón, ed. cit., Tomo VI, p. 187.