

CONTRASTES

Revista Internacional de Filosofía

Volumen XI (2006) • ISSN: 1136-4076

SUMARIO

ESTUDIOS

- Juan García* In memoriam Gorka V. Arregui
Eduardo Armenteros Retazos de una “gigantomaquia”
Sonia Arribas Deconstruction as Critique of Ideology
Bernardo Bayona La paz en la obra de Marsilio de Padua
Adrián Bertorello La polémica en torno a la estética ontológica
Mauricio Beuchot El origen de la tragedia y la “metafísica de artista”
Juan José Colomina Criaturas y “creaturas”: evolución, representación
Asunción Herrera Guevara La ética, entre la justicia y el bien
Carmen López Sáenz *El Quijote* como ejemplo de articulación de realidades
Carlos M^a Madrid El nuevo experimentalismo en España
H. C. F. Mansilla El mundo de ayer, la comprensión de nuestros límites
Natalia Carolina Petrillo Consideraciones sobre la reducción solipsista

NOTAS Y DEBATES

- José Luis Villacañas* Dejar que los humores se expresen libremente.
Reflexiones sobre la transición española

TRADUCCIÓN CRÍTICA

- Jean-Jacques Rousseau* Fragmentos políticos
(Introducción, traducción y notas de José Rubio Carracedo)

INFORME BIBLIOGRÁFICO

- José Francisco Parra* Informe bibliográfico sobre ciudadanía

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

La ética entre la justicia y el bien

ASUNCIÓN HERRERA GUEVARA

Universidad de Oviedo

RESUMEN

La moralidad que se exige al individuo actual sólo se dará en una sociedad liberada. Cómo conseguir ambos aspectos es el quehacer moral y político más acuciante. En este artículo dilucidaré una respuesta buscando una lógica diferente a la binaria que permita desenmascarar la distancia tajante entre cuestiones de justicia y cuestiones de la vida buena. Partiré de la necesidad de encontrar un puente entre lo cognitivo y lo ético (I). Dos serán las propuestas que nos permitan escapar de las falsas reconciliaciones entre lo justo y lo bueno (II). La primera vendrá de la mano de Kierkegaard (II.1); la segunda de la obra de Adorno (II.2).

PALABRAS CLAVE

JUSTICIA-VIDA BUENA-CONTRADICCIÓN-FALSA ALTERNATIVA

ABSTRACT

We claim to current human a morality within of an emancipated society. The moral and political work must get both requirements. This paper reviews the distance between Justice and Good Life. I will try to find a link between both moral concepts (I). The paper shows the solution to problem in two Thinker (II). The first about the Philosophy of Kierkegaard (II.1) ; the second about the Philosophy of Adorno (II.2).

KEYS WORDS

JUSTICE- GOOD LIFE- CONTRADICTION- WRONG ALTERNATIVE

I. BÚSQUEDA DE UN PUENTE ENTRE LO COGNITIVO Y LA VIDA BUENA

EN LAS SOCIEDADES OCCIDENTALES CONTEMPORÁNEAS -cibernéticas, postmodernas, bienestaristas, tardocapitalistas-, el sujeto moral, el hombre de carne y hueso que constantemente emite juicios normativos, se descubre desgarrado dentro de una realidad que le brinda tanto bienes materiales y morales, como

males de la misma condición. Los derechos humanos, el libre mercado, la inviolable propiedad privada, el dominio de la naturaleza, el estado paternalista que nos garantiza ayudas, subvenciones y demás prebendas; todo ello, se nos ofrece como lo que es: indiscutibles e inequívocos logros de la humanidad. La trasgresión reiterada de los derechos humanos, la ferocidad implacable del mercado, la acumulación de riqueza en manos de unos pocos o el maltrato infringido a la naturaleza, se nos ofrece como lo que es: el precio a pagar por nuestra audacia a la hora de apoderarnos de los recursos de nuestro mundo. No hay escapatoria posible. Está en la naturaleza humana, dicen algunos, ora ser buenos ora villanos. En esta lógica naturalista cabe esperar que los sentimientos altruistas y benévolos sean más intensos que los sentimientos malévolos y egoístas. Otros consideran el problema desde una de las facultades propias del hombre: la razón. La razón desde sus primeras andanzas equivoca su paso; de tal modo que hoy vivimos, parafraseando a Nietzsche desde Adorno, la “Historia de un error”: de cómo la verdadera razón se vuelve fábula, se vuelve mito.

Ni en un concepto como el de naturaleza humana en el que todo cabe, ni en la providencia, ni en una razón que puede ser tan santa como cruenta se descubre el mejor argumento con el que respaldar la moralidad. No basta con creer que “lo moral” es una dimensión humana específica con caracteres propios. Aranguren, siguiendo a Zubiri¹, distingue entre “moral como estructura” y “moral como contenido”. La primera responde a la naturaleza del hombre: todo hombre por ser hombre es constitutivamente moral, sus propias estructuras psicobiológicas lo posibilitan. Responderíamos al porqué de la moral vigilando esta primera dimensión universal y común a todo el género humano. Pero indagamos más y surge la pregunta sobre qué *ethos* debemos construir; se anuncia la “moral como contenido”. Cada individuo, cada sociedad o cada cultura ha de encontrar las razones que confirmen sus actos y un determinado diseño de vida.

¿Cómo afecta al proyecto de una vida que el panorama actual se haya globalizado? Y con ello, no me refiero a la boyante globalización defendida por los países más ricos del planeta, al hablar de globalización pienso en las palabras de una universalista como Seyla Benhabib: “No sólo lo que decimos y pensamos sino también lo que comemos, quemamos, producimos y desechamos tiene consecuencias para otros de los que no tenemos ni la más remota idea pero cuyas vidas pueden verse afectadas por nuestras acciones [...] la condición conceptual, moral y política en que nos encontramos cada vez más no es la del

1 Véase X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986. Zubiri atribuye al hombre dos tipos de propiedades, las naturales que le corresponden por su propia estructura psicofísica -constituirían “lo” moral- y las apropiadas que resultan de un acto de voluntad -constituirían “la” moral.

relativismo de la distancia sino la de la *coexistencia* y la *interdependencia*"². Los desafíos del multiculturalismo demandan la construcción y la legitimación de un *ethos* concreto que tenga en cuenta cuando menos el universalismo moral y la diferencia³.

Por multiculturalismo entiendo el fenómeno que hace referencia al cruce de diversas culturas. Este entrelazamiento cultural bien puede darse dentro de un mismo estado nacional -debido a los movimientos migratorios vemos embrazarse la "cultura nacional" con otras, las "extrañas"- o bien entre diferentes estados que representan heterogéneas culturas -este segundo fenómeno se debería sobremanera a la cada vez más compleja e interconectada red de comunicación y económica. Lo primero que salta a la vista es la ruptura, hoy más que nunca, con lo que Benhabib llama la *sociología del pobre*⁴; tal línea de pensamiento interpreta las culturas como totalidades herméticas, cerradas e internamente autosuficientes. Esta creencia es falsada no sólo por hechos tales como la migración, sino que la práctica comunicativa de cada cultura tiene como referencia, para crecer en su pensamiento, el diálogo con lo otro, con las demás culturas; eso sí, también es preciso reconocer que este diálogo, en ocasiones, no es una comunicación simétrica sino que esconde un afán de dominio. A pesar de ello, no se puede negar el valor de unas relaciones con lo otro que no siempre adoptan el ropaje del imperialismo. Benhabib da un ejemplo de este diálogo en el interés de los filósofos árabes y judíos de la Edad Media -Avicena, Averroes, Maimónides- por mantener viva la tradición clásica⁵. Si se reduce todo afán de comunicación a un afán de dominio se cae, inevitablemente, en afirmaciones demagógicas sobre el universalismo a la manera del pensador alemán Carl Schmitt quien en *El concepto de lo político* dice que "cuando el Estado combate a su enemigo en nombre de la humanidad entonces no se trata de una guerra de la humanidad, sino de una guerra en la que un determinado Estado busca apropiarse de un concepto universal frente a su adversario bélico"⁶. Al considerar que todo intento de expansión y crecimiento cultural es sinónimo de expansión y crecimiento territorial no sólo se asumen, para todo movimiento hacia lo diferente, las connotaciones belicistas implícitas en el colonialismo, sino que, además, se favorecen los argumentos

2 S. Benhabib, *Nous et les Autres. El diálogo cultural complejo en una civilización global*, Valencia, Ediciones Episteme, 1997, pp. 12-13.

3 Como mostraré más adelante, un tema discutible es la defensa de un universalismo cognitivo fuerte. Karl Otto Apel, Hilary Putnam, Jürgen Habermas, John Rawls, Seyla Benhabib y Richard Rorty, entre otros, tratan de dilucidar esta cuestión.

4 Véase S. Benhabib, *op. cit.*

5 Véase S. Benhabib, *op. cit.*

6 C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, p. 83.

filosóficos de quienes defienden la inconmensurabilidad e intraducibilidad radicales de las culturas. Lyotard resume este espíritu en una idea: “que hablar es combatir, en el sentido de jugar, y que los actos de lenguaje se derivan de una agonística general”⁷.

Vistas así las cosas parece que, frente a lo que argumenté unas hojas atrás, no es posible entrelazar universalismo y diferencia. La diferencia es algo fácil de reconocer en las sociedades multiculturales, ahora bien, si este es el caso ¿por qué hay que hablar de universalismo allí donde la diferencia campea a sus anchas? Precisamente si se habla de sociedades que se construyen en coexistencia e interdependencia de otras es obvia la pertinencia de un universalismo moral, entendiendo por tal que todos los seres humanos sin ningún tipo de distinción son considerados moralmente iguales. Sin esta presuposición de igualdad moral es difícil entablar un diálogo cultural y, lo que es más importante aún, sin tal reconocimiento no se conquista un universalismo legal. Otorgar a todas las personas unos derechos humanos básicos lleva implícito asumir su igualdad moral. Es cierto que defender este tipo de universalismo moral y legal puede ser una cuestión formal y abstracta si se distingue entre derechos humanos y derechos del ciudadano, restringiendo estos últimos a los individuos que nacen en una determinada comunidad étnica. Wellmer es contundente en este punto: la idea de los derechos del hombre, como ya vio Kant, no puede desvincularse de su positivización jurídica, de tal modo que es necesario borrar la separación entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano dentro de los sistemas jurídicos democráticos, si no queremos establecer dos categorías morales y jurídicas de individuo: un sujeto de primera categoría a quien no sólo se le conceden sus derechos humanos sino también sus derechos como ciudadano y, un sujeto de segunda que sólo disfruta de los derechos que le faculta su humanidad.

Lo que propone Wellmer es “un estado de derecho de carácter cosmopolita” que aparece “como la única posible disolución de la contienda entre derechos del hombre y derechos del ciudadano. Sería un Estado en el que el principio de la asociación voluntaria se hubiese tornado universal: un cambio de ciudadanía sería tan fácil o difícil como lo es hoy un cambio de residencia, de profesión, de universidad o como una separación matrimonial”⁸.

El universalismo moral y legal no impide la *diferencia*, todo lo contrario, configura el marco pertinente para la defensa de las tradiciones y culturas particulares. Sólo el universalismo moral relativiza la propia forma de vida; como dice Habermas universalismo moral quiere decir “que se relativiza la propia

7 J-F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 27.

8 A. Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 101.

forma de existencia atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida, que se reconocen iguales derechos a los otros, a los extraños, con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta difícil de entender, que uno no se empece en la universalización de la propia identidad, que uno no excluye y condena todo cuanto se desvíe de ella, que los ámbitos de tolerancia tienen que hacerse infinitamente mayores de lo que son hoy”⁹.

Al hilo de lo expuesto no tiene validez acusar al universalismo de esencialismo o de fundacionalismo. No todo lo ecuménico mantiene la creencia filosófica en una naturaleza humana fundamental o esencial que defina al ser humano. Se puede ser universalista y hablar de humanidad sin que ello conlleve un concepto esencialista de naturaleza humana, sino un concepto de humanidad “constructivista”. Esto quiere decir que al hablar de humanidad o de condición humana no nos representamos a una naturaleza humana en correspondencia con la realidad y de la cual descubrimos su esencia, una esencia, claro está, unitaria. El concepto constructivista de humanidad niega tres supuestos claves del esencialismo:

1. La naturaleza humana se corresponde con la realidad.
2. La realidad tiene una naturaleza intrínseca que hemos de descubrir.
3. La naturaleza humana es una.

La negación de estos supuestos impugna, igualmente, el fundacionalismo si por tal entendemos el reconocimiento de una naturaleza humana cuasi-trascendental y de unos principios universales cuasi-trascendentales. En este sentido, como el mismo Richard Rorty señala, tanto él como Habermas defienden un coherentismo antifundacionalista frente a escépticos como Stroud o fundacionalistas como Chilsholm¹⁰. Los coherentistas mantienen que “nuestras creencias están al alcance de cualquiera, pero no todas de golpe”.

Ahora bien, ¿es esto suficiente? ¿es suficiente la defensa de un universalismo moral y legal, no esencialista, que permita la *diferencia*, y con el que están de acuerdo coherentistas tan distantes como Rorty y Habermas? ¿cuándo surge el punto problemático en la argumentación?

Se presenta al imbuirnos de lleno en la práctica política y social de estas sociedades multiculturales. En numerosas ocasiones la coexistencia genera conflictos. Aun admitiendo que el derecho a la diferencia es compatible con un universalismo moral y legal, a veces, lo que para unos es una mera práctica

9 J. Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 117.

10 Véase R. Rorty, *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ariel, 2000. Otra cuestión interesante, que no trato en este punto, sería fijar las diferencias entre Habermas y Rorty cuando la problemática se traslada al tema de la verdad.

cultural diferente a otra práctica de otra cultura, para otros es una violación de ese mínimo político-moral que representa el tipo de universalismo defendido por los coherentistas antifundacionalistas.

Benhabib, siguiendo la distinción de Bernard Williams, diferencia las confrontaciones reales entre culturas¹¹ de las nocionales. Las segundas no acarrearán conflicto, en un momento dado, ya que una de las opciones no es real; de tal modo que comprendemos la opción contraria sin activar un juicio cognitivo o normativo sobre lo que se intenta comprender. En cambio, las confrontaciones reales suponen el enfrentamiento de dos preferencias reales en un momento determinado; en este segundo caso sí parece preciso activar junto a la comprensión la evaluación. ¿Cómo actuar ante una situación semejante?

Encuentro, en principio, dos intervenciones posibles y razonables: la de un pragmático coherentista y la de un universalista que ante este dilema político y moral se ve en la necesidad de introducir un nuevo tipo de universalismo, el universalismo cognitivo.

El pragmático ante una confrontación real no apela a una razón filosófica, imparcial, objetiva y neutral; sólo replica con una *justificación para nosotros* pero no con una *justificación a secas*. Para Rorty trazar tal distinción de justificaciones es tanto como admitir la existencia de buenas razones para nosotros y buenas razones para una especie de tribunal de la razón kantiana ahistórico¹². El pragmático al ofrecer su alternativa al conflicto la considera *legítima para nosotros*, no ambiciona ninguna otra pretensión de validez, más aún, considera que si nuestras razones son fecundas ninguna de ellas precisa respaldo universalizador, se hacen valer por sí mismas. Es evidente que en el proyecto de Rorty, siguiendo a Dewey, no aparece la necesidad de resolver la tensión entre facticidad y validez: “Dewey [...] concebía esta tensión como una ficción filosófica, como el resultado de separar, sin que haya una buena razón (es decir, una razón práctica) para hacerlo, dos partes de una situación y luego quejarse de que ya no se pueden volver a juntar. Para Dewey, todas las obligaciones son situacionales y condicionales”¹³. La contienda entre facticidad y validez tiene su correlato en la distinción kantiana entre prudencia y moralidad o en la diferenciación hegeliana entre eticidad y moralidad; tales tensiones sólo cobran fuerza si ante una desavenencia real no confiamos en que lo más fecundo, y que por lo tanto se impone en la realidad, es lo más racional, en el sentido de lo más racional para una razón práctica. Para apuntalar la crítica al concepto de fecundidad cabe recordar un pensamiento del filósofo frankfurtiano T. W.

11 Véase S. Benhabib, *op. cit.*

12 Véase R. Rorty, *op. cit.*, p. 110.

13 R. Rorty, *op. cit.*, pp. 134-135.

Adorno, quien en *Dialéctica de la Ilustración* dice que “es un error suponer que la verdad de una teoría es lo mismo que su fecundidad”. Lo que cuaja en la realidad se inmoviliza; si verdad en un sentido moral¹⁴ es sinónimo de fecundidad ocurre algo no deseado ni tan siquiera por el pragmatista: que lo productivo se impone y funciona sin más. Pero, precisamente, los acontecimientos históricos muestran las atrocidades que se cometen en nombre de lo productivo. Lo fecundo no es reflexionado porque encuentra su justificación en su propia utilidad. En el argumento pragmatista resuena una esperanza un tanto ingenua: lo bueno para la humanidad se hace valer por sí mismo. Sólo basta con echar un vistazo a la situación de la humanidad para darnos cuenta que tal sentencia se ha falsado en más de la mitad del género humano y, de una manera más contundente, ha quedado falsada en nuestras relaciones con la naturaleza. Dominar la naturaleza ha sido lo fecundo, ahora bien, el precio moral y vital que estamos pagando por ello nos hace pensar que lo que se ha hecho valer por sí mismo, lo fructífero, no es sin más un bien para la humanidad sino que, todo lo contrario, significa la destrucción de lo humano. Los pensamientos no han de regirse por una lógica meramente instrumentalista so pena de acabar en el absolutismo de lo fructífero; todo pensamiento, siguiendo a Adorno, que aspire a la validez moral se siente incompleto, ha de ser constantemente repensado, “pero ser incompleto y saberlo es también la señal del pensamiento, y justamente de ese pensamiento con el que vale la pena morir”¹⁵. Precisamente, la incompletud, la certeza y la creencia de que nuestro horizonte de conocimiento nunca está colmado, refuta la posición contextualista de numerosos pragmatistas como Rorty, y justifica la posibilidad de que determinadas prácticas sociales trasciendan su contexto¹⁶.

14 Para evitar malentendidos, y para que no se me acuse de asumir una posición cognitivista fuerte, en lugar de hablar de verdad en sentido moral será más conveniente hablar de la validez moral o de la justificación.

15 T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 290.

16 Frente a la tradición que viene de Aristóteles pasando por Peirce y que llega, en nuestros días, hasta Apel y Habermas, Rorty no cree que el deseo de ampliar nuestro horizonte de conocimiento (y de verdad) justifique la trascendencia del contexto. Para él el afán de expandir horizontes se debe, exclusivamente, a la *curiosidad*: “Cuanta más curiosidad tengamos, más interés vamos a mostrar por hablar con extraños, infieles y con cualquier otra persona que pretenda saber algo que no sabemos” (*El pragmatismo, una versión, op. cit.*, pp. 119-120). Rorty desliga una actitud -el afán de expandir horizontes- de cualquier valoración moral o elemento cognitivista. La curiosidad no es una categoría moral. El talante de la persona “curiosa” no tiene porque coincidir con el talante de la persona que busca acercarse a lo “otro” con el fin de ampliar su horizonte de racionalidad comunicativa. Todo lo contrario, perfectamente podemos imaginar que la persona que se acerca con curiosidad a algo que no le concierne, que le es extraño, se aproxima a ello con cierta desconfianza y prevención.

La réplica de Wellmer a Rorty, mostrando la compatibilidad de contingencia y verdad, profundiza en esta línea argumentativa y asiente a la dialéctica entre inmanencia y trascendencia contextuales descrita por Habermas¹⁷: “Podemos intentar mirar las cosas desde la perspectiva de otros, podemos familiarizarnos con nuevos vocabularios o nuevos modos de ver las cosas [...] Si todo esto es -aproximativamente- correcto, entonces la racionalidad -en un sentido relevante de la palabra- no puede acabarse en los límites de juegos de lenguaje supuestamente cerrados (pues no existe tal cosa); pero entonces la contextualidad ‘etnocéntrica’ de toda argumentación es enteramente compatible con ese nuestro entablar pretensiones de validez que trascienden el contexto, es decir, pretensiones de validez que trascienden el contexto -local o cultural- en el que se entablan y sólo en el cual pueden justificarse”¹⁸.

En definitiva, el pragmatista coherentista ante un conflicto real entre diferentes culturas se deja llevar por el sano sentido común o por la no menos sana curiosidad; ambos criterios se sustentan en la esperanza -no en el conocimiento ni en la verdad- de que las ideas fecundas -no las ideas moralmente relevantes- se hacen valer por sí mismas.

La otra respuesta ante el conflicto, como ya dije con anterioridad, viene de la mano del universalista. Los argumentos pragmatistas le parecen insuficientes y, por ello, recurre a un universalismo cognitivista que justifique una racionalidad frente a otra. Hay dos maneras de entender el cognitivismo: a la manera fuerte y a la débil. Como expondré, la primera resulta problemática, la segunda no. La tesis cognitivista fuerte viene unida a lingüistas como Chomsky, psicólogos evolutivos como Piaget y Kohlberg y filósofos como Habermas. Todos ellos señalan cómo la razón lingüística, el aprendizaje moral o la competencia comunicativa obedecen a un modelo universal de desarrollo filogénico u ontogénico. Los problemas planteados a estas teorías son muy numerosos. Dentro de la Psicología evolutiva basta con recordar las conclusiones, cuando menos paradójicas, de la psicóloga C. Gilligan; dentro de la misma Escuela de Frankfurt resuenan las voces disidentes, en este punto, de Apel y Wellmer.

De todas las críticas me interesa particularmente una: la que se refiere a la conexión entre estadio cognitivo y vida buena. ¿Por qué presuponemos que el individuo que alcanza un nivel cognitivo determinado, pongo por caso el nivel

17 Véase, J. Habermas, “La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces” en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990. El capítulo comienza repasando la disputa en torno a la Unidad y Pluralidad para acabar en la disputa entre inmanencia y trascendencia; en ambos casos muestra que el conflicto no se reduce en modo alguno a un simple en favor o en contra de uno de los términos.

18 A. Wellmer, *op. cit.*, pp. 188-189.

postconvencional, es capaz de llevar una vida no fallida, una vida buena? Esta atribución descansa en un argumento con cierto cariz naturalista, y, de igual modo, relega al limbo ciertos elementos valiosos para la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Así, Adorno, sin negar que la filosofía y el arte se componen de propósitos cognitivo-transformadores¹⁹, y que el hombre puede alcanzar niveles muy avanzados cognitivamente hablando, insiste en la imposibilidad o, cuando menos, en la dificultad de llevar una vida buena en la vida falsa. *Minima moralia* es una muestra de tal entorpecimiento. El que reflexiona, el que vive “después de Auschwitz”, reflexiona desde la vida dañada y desde aquí es una heroicidad llevar una vida buena. En una vida averiada como la que se vive en determinados momentos históricos, sociedades o culturas, a la enfermedad del normal, ni tan siquiera se opone la salud del enfermo. ¿En una situación de tales características donde queda la conexión entre nivel cognitivo y vida buena?

Habermas mismo concede que no hay transferencia asegurada alguna del juicio obtenido discursivamente a la acción²⁰. Recuerda, igualmente, que es necesario abducir del principio discursivo “D” la regla de argumentación “U” para saber cómo actuar²¹. Es decir, ante la absoluta pretensión epistémica de “D”, la ética discursiva debe tener en cuenta las razones pragmáticas y éticas de cada uno de los participantes; porque cuando actuamos moralmente no actuamos como meros observadores motivados por razones epistémicas sino que participamos como sujetos que pertenecen a un mundo social. Aún así, Habermas se empeña en subrayar “que las cuestiones morales relativas a la convivencia justa se separan, por un lado, de las cuestiones pragmáticas relativas a la elección racional, y, por otro, de las cuestiones éticas relativas acerca de la vida buena o no fracasada”²². Con ello no hace más que apoyar la línea divisoria que durante toda la modernidad se ha trazado entre la razón y el sentimiento.

19 Esto se puede apreciar, por ejemplo, en la definición que da Adorno de lo que es “educación” en *Consignas*. En esta obra se nos dice que los niños recorren, con la educación, ontogenéticamente el proceso filogenético que liberó a los hombres poco a poco de la fuerza física.

20 Véase J. Habermas, “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral” en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 29-78.

21 El principio discursivo “D” nos dice que solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podrían suscitar la aprobación de todos los interesados. “Aprobación” significa acuerdo motivado por razones epistémicas. La regla de argumentación “U” indica que “una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados” *ibid.*, pp. 73-74.

22 *Ibid.*, p. 78.

¿Es posible que una persona obedezca una norma, tan sólo, por alcanzar un desarrollo cognitivo? Habermas acepta que la moral unida sin más a lo epistémico tiene una fuerza motivacional débil. ¿Cuál es su propuesta ante tal debilidad?, la necesidad de complementar la moral con el derecho coercitivo y positivo²³. En este punto, Habermas está admitiendo que sí hay una transferencia asegurada del juicio obtenido discursivamente al derecho positivo. Ahora bien, la propia historia de la jurisprudencia, dominada durante un gran período de tiempo por los realistas jurídicos, y la manipulación del derecho en determinados momentos históricos -recuérdese el derecho en la Alemania nazi- desmienten la suposición habermasiana.

Para que la motivación epistémica y moral sea vinculante, en sentido fuerte, es prioritaria su trabazón con las cuestiones relativas a la vida buena o vida no fallida.

El mayor problema de esta alianza sigue siendo que las cuestiones éticas prevalezcan hasta tal punto que las cuestiones relativas a la justicia, o a una idea de bien “para todos” y no “para nosotros”, se arrinconen hasta olvidarlas.

El precio de cualquier pretendida reconciliación entre justicia y vida buena, entre razones epistémicas y razones éticas (eticidad) es la liquidación de alguna de las partes. Un coherentista antifundacionalista como Rorty liquida la justicia, un coherentista antifundacionalista como Habermas liquida las cuestiones de la vida buena en su argumentación sobre la fundamentación.

Desigual propuesta se rastrea en filosofías y pensadores que huyeron de las falsas reconciliaciones. Detengámonos en dos autores distantes epocal y filosóficamente pero que se acercan en una propuesta de tales características: Kierkegaard y Adorno.

II. HUIDA DE LAS FALSAS RECONCILIACIONES ENTRE LO JUSTO Y LO BUENO: KIERKEGAARD Y ADORNO

Kierkegaard y Adorno lucharon contra las reconciliaciones totales. Kierkegaard a través del reconocimiento de la contradicción (1); Adorno negando las falsas alternativas (2).

II.1. *KIERKEGAARD: EL SINGULAR SUPERA LA CONTRADICCIÓN*

Donde mejor se presenta la contradicción es en el yo desgarrado. De todas las concepciones acerca del individuo, que aparecen en las diversas obras

23 Véase J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.

pseudónimas de Kierkegaard, me detendré en la caracterización presente en *La enfermedad mortal*. El pseudónimo de la obra es Anti-Climacus. A diferencia de los demás pseudónimos, Kierkegaard reconoce en su *Diario íntimo* encontrarse en una posición inferior al Anti-Climacus, y no renegar del contenido de la obra²⁴. Por lo tanto, acudiré al concepto de ‘singular’ que aparece en *La enfermedad mortal* para explicar el alcance de este concepto.

G. J. Stack nos dice que la base para la responsabilidad moral en Kierkegaard no es, a diferencia de Kant, la capacidad del individuo de universalizar principios, sino su potencialidad existencial de llegar a ser él mismo. La noción de existencia en el filósofo danés va ligada a la de sentido. El sentido es evocado a partir de la existencia o como dice Adorno: la trascendencia es buscada en la inmanencia. Al igual que para Hegel, para Kierkegaard la ontología kantiana, subjetiva e inmanente, es impotente por su carácter abstracto; pero a este rechazo kantiano hay que añadir, como reconoce de nuevo Adorno, un rechazo a la concepción hegeliana, “(Kierkegaard) Más bien pretendería mantener a la conciencia inmanente como escenario del sentido trascendente que se manifiesta, mientras que en Hegel el ser trascendente debe ser inmanente. Lo real es racional”²⁵.

El sentido del singular viene dado por la posibilidad de llegar a ser el mismo. Si no acepto la tarea de ser yo mismo caigo en la desesperación; ahora bien, para no salir mal parado en la tarea de ser yo mismo he de trasegar entre la tensión sempiterna en la que vive el hombre y que no es posible superar a la manera hegeliana. El hombre es la morada constante de dos perpetuos contrarios que nunca llegan a abrazarse: lo finito y lo infinito, lo eterno y lo temporal, la posibilidad y la necesidad, la razón y el sentimiento²⁶.

Siguiendo el modelo de Kierkegaard –y despojándolo de sus migajas teológicas-, la melancolía metafísica, que despierta “lo uno” y el pensamiento identitario, ha de acallarse ante la pasión del si mismo. Éste anuncia a modo de ruptura la apropiación apasionada de una verdad que no queda fijada en sistema o doctrina alguno. Asumir esta tarea sigue siendo nuestro reto; porque como nos dice el filósofo danés en *Temor y temblor*, cada generación “ha de empezar exactamente desde el principio” si quiere aprender lo que es específicamente humano. Persiguiendo esta meta, es decir, para alcanzar lo humano en el presente, se ha de tratar con un singular que no realice la síntesis entre las cuestiones morales o de justicia y las cuestiones de la vida no fallida.

24 Ver a este respecto la interpretación que hace M. H. Hartshorne en *Kierkegaard: el divino burlador*, Madrid, Cátedra, 1992.

25 T. Adorno, *Kierkegaard*, Venezuela, Monte Ávila, 1969, p. 119.

26 No discutiré las conclusiones teológicas a las que llega Kierkegaard ni examinaré las contradicciones que se derivan de estas. Así, Adorno nos hace ver que el particular de Kierkegaard se acaba, pese a sus pretensiones, absolutizando.

II.2. ADORNO: EL INDIVIDUO ESCAPA DE LAS FALSAS ALTERNATIVAS

Cuando Adorno en *Minima moralia* sentencia que la libertad consiste no en elegir entre blanco o negro, sino en escapar de toda alternativa preestablecida²⁷, no hace más que resumir la idea esencial de un apunte y esbozo recogido en *Dialéctica de la Ilustración*. El apunte en cuestión lleva por título “Contradicciones”²⁸ y rezuma todo él un espíritu kierkegaardiano²⁹. Lo más sobresaliente del esbozo lo entresacamos de la conversación mantenida entre dos jóvenes, “A” y “B”. El joven “A” es el representante del progreso, la lógica, la realidad y la reacción; el joven “B” es el interlocutor neurótico que lucha desesperadamente por arrinconar lo “malo existente”. El precio que tiene que pagar “B” por su osadía es alto. Se le acusa de estar en contradicción y de aprovecharse del mundo al criticar la realidad sin aportar doctrina o sistema alguno a cambio. ¿Cuáles son las conclusiones que se sacan del texto? La más contundente consecuencia tiene que ver con las falsas alternativas que he denunciado desde el comienzo del artículo.

Una lógica binaria simple y realista puede ser, ante determinados juicios morales y políticos, tan eficaz como falsa. Volveré a la conversación entre los dos jóvenes.

27 T. Adorno, *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 2001, 3ª ed., p. 131.

28 T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., pp. 283-285.

29 Voy a transcribir algunas de las partes más relevantes del diálogo:

“A: ¿No quieres ser médico?”

B: Por su oficio, los médicos tienen mucha relación con los moribundos, y eso endurece. Dada la progresiva institucionalización, el médico además, representa ante el enfermo a la organización y su jerarquía. A menudo se ve tentado a desempeñar el papel de procurador de la muerte. Se convierte en el agente de la gran empresa contra los consumidores. Mientras se trate de automóviles, esto no es tan terrible, pero si el bien que se administra es la vida y los consumidores son los pacientes, se crea una situación en la que no me gustaría encontrarme [...].

A: ¿Piensas entonces que no debería haber médicos o que deberían volver los viejos charlatanes?

B: No he dicho eso. Me estremezco ante la sola idea de convertirme en médico, especialmente en médico con facultades de mando en un hospital de masas. Pero a pesar de ello encuentro naturalmente mejor que existan médicos y hospitales a que se deje morir a los enfermos [...] Yo no estoy contra la razón: sólo quiero reconocer la forma que ha asumido.

A: Estás en contradicción contigo mismo [...].

B: No lo niego, pero la contradicción es necesaria. Es la respuesta a la contradicción objetiva de la sociedad [...] Deseo aclararme a mí mismo el estado espantoso en que todo se encuentra.

A: Pero si todos pensasen como tú, si nadie quisiera ensuciarse las manos, no habría médicos ni jueces, y el mundo sería aún más espantoso.

B: Justamente eso me parece discutible, pues si todos pensasen como yo no disminuirían, creo, sólo los remedios contra el mal, sino también el mal mismo. La humanidad tiene aún otras posibilidades [...]” *ibid.*, pp. 283-284.

El interlocutor “A” apoyándose en lo fecundo ejemplifica lo que es un representante pragmatista. Como tal nos dice argumentos del tipo: “son más eficaces los médicos que los viejos charlatanes”, “no se puede estar en contradicción”, “el pensamiento no avanza a través de las contradicciones sino que el progreso cognitivo sigue una línea ascendente”, “el que cae en `contradicciones cognitivas’ es un aprovechado, se aprovecha, por ejemplo, de las ventajas de los médicos sin aceptar la responsabilidad del trabajo que otros hacen por él”. En conclusión, para el sujeto “A” la fecundidad de determinados pensamientos avalan su respetabilidad, de tal modo que si no queremos volver a un mundo menos fecundo debemos decidimos por una de las alternativas preestablecidas: o médicos o viejos charlatanes.

El interlocutor “B” no es un pragmatista, no depara sin más en las prácticas sociales fecundas para justificar algo; pero tampoco argumenta como un cognitivista fuerte ni como un pensador que separa tajantemente las cuestiones morales y de justicia de las cuestiones éticas. “B” nos introduce en una nueva lógica de pensamiento y, por lo tanto, en una nueva lógica del mundo. La primera premisa de esa lógica consiste en reconocer lo pernicioso de las alternativas preestablecidas (justicia/vida buena). El reconocimiento de la escasez de una lógica binaria no supone ir contra la razón sino “reconocer la forma que ha asumido”. La propuesta de “B” es clara: la contradicción es necesaria. El sujeto que padece y vive esta contradicción es tachado, por los individuos normalizados, de neurótico. Ahora bien, la necesidad de la contradicción no conduce a la neurosis. Utilizando una idea de Kierkegaard podemos decir que cuanto más contradicción y angustia más espiritualidad. Sólo de este modo llegamos a percibir “el estado espantoso en que todo se encuentra”.

Los verdaderos pensadores son aquellos que se sustraen a la alternativa del “o esto o lo otro”. El que sólo repara en las cuestiones ligadas a la vida buena, y en unas prácticas sociales fecundas “para nosotros”, no puede ni tan siquiera admitir la necesidad, pongamos por caso, de un tribunal penal internacional. Lo más fecundo, su vida no fallida, su estilo de vida, le incapacita para percibir lo semejante en lo desemejante, en definitiva, le impide amar, detectar el sufrimiento de lo “otro”. De igual modo, el que se limita a las cuestiones de justicia tampoco tiene asegurada la captación del sufrimiento ni la capacidad de amar: como dije, unas páginas atrás, las razones epistémicas que respaldan un juicio discursivo no tienen garantizada la transferencia a la acción. Las motivaciones cognitivas no son motivaciones suficientes para la buena actuación moral.

Ante esta situación ¿qué salida nos queda? Adorno y Horkheimer en el texto nos dicen que la humanidad tiene aún otras posibilidades. El término “posibilidad” nos impone un nuevo imperativo moral: “tú debes reflexionar la posibilidad”.

La investigación sobre lo posible como categoría ontológica y moral vuelve a ser un punto común de Kierkegaard y Adorno. El pensador danés, a través de Anti-Climacus, hace un verdadero estudio de tal categoría cuando nos habla de la enfermedad mortal, la desesperación³⁰. Al inicio del texto se nos dice que el yo es libre y que la libertad es la dialéctica de dos categorías, de lo posible y de lo necesario. El yo contiene tanto de posibilidad como de necesidad, pues es él mismo, pero también tiene que devenirlo³¹. Hay un tipo de desesperación que tiene que ver con la negación de la posibilidad. El auténtico esperanzado no espera un deseo determinado o un ansia, espera la *posibilidad del bien* frente a lo “malo existente”. El temeroso espera o teme la *posibilidad del mal*. El desesperado no espera nada ni la posibilidad del bien ni la posibilidad del mal, niega cualquier posibilidad. Carecer de lo posible es estar mudo. Anti-Climacus toma como ejemplo al filisteo. El filisteo con su trivialidad, con su falta de espiritualidad, carece de posibilidad, permanece en el dominio de lo probable. Para escapar de la enfermedad mortal, de la desesperación es necesario la posibilidad; Dios es la posibilidad pura.

Evidentemente que el pensador danés cuando hace este tipo de afirmaciones las realiza desde la creencia religiosa. No me adentraré en el espacio de la fe kierkegaardiana, sólo me interesa adoptar el punto de vista de un ateísmo metodológico que se apropia de alguno de los contenidos de la religión. Adorno y gran parte de la Escuela de Frankfurt siguen esta forma de reflexión³².

En definitiva, suscribir la posibilidad es esperar. En el caso de Kierkegaard se espera profanamente que todo se torne distinto en el tiempo y, escatológicamente, que el tiempo mismo se torne distinto.

La posibilidad en Adorno también se relaciona con la esperanza. Para entender lo que quieren decir los pensadores frankfurtianos cuando señalan que “la humanidad tiene aún otras posibilidades”, examinaré el último epígrafe de *Minima moralia* y algunos textos de *Dialéctica Negativa*.

El texto de *Minima moralia* que lleva por título “Para terminar” (1946-47) no es más que un comienzo de lo que posteriormente se confirma en *Dialéctica Negativa* (1966): la posibilidad de la redención³³. Ante lo “malo existente” cabe esperar un rescate, y “fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, meneste-

30 Anti-Climacus, *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama, 1969.

31 *Ibid.*, p. 49.

32 Un estudio acerca del tema y sobre el ateísmo metodológico se puede encontrar en J. Habermas, *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, 2001.

33 Anti-Climacus nos hablará, teológicamente, de la creencia en la posibilidad de la remisión de los pecados como única manera de escapar de la desesperación. Véase, Anti-Climacus, *op. cit.*, pp. 143-151.

roso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica [...] porque la negatividad consumada, cuando se la tiene a la vista sin recortes, compone la imagen invertida de lo contrario a ella”³⁴. Esta salvación se concreta en la obra de 1966: el mundo actual sólo puede salir de la ofuscación cuando deje de lamentarse de haber perdido formas ordenadoras y cuando deje de aspirar a una estructura de constantes. Las formas ordenadoras y la estructura de constantes nos llevan, de nuevo, a *Minima moralia*, más concretamente al epígrafe “Se previene contra el mal uso”³⁵. Adorno nos alerta del mal uso de la dialéctica como dialéctica positiva. La dialéctica positiva ejerce su mandato con constantes, llámense éstas tesis, antítesis o totalidad. La falsa dialéctica funciona con falsas alternativas y reconciliaciones, con estructuras ordenadoras del tipo “cuestiones de justicia/cuestiones de la vida buena”. Ahora bien, cuando reflexionamos “Después de Auschwitz”, “Después de la racionalización” o desde la vida dañada ya no son deseables las constantes; es preciso cambiar la lógica del mundo. En el caso de Adorno lo posible adquiere la forma de “constelación”. Los conceptos se presentan en constelación, “sólo las constelaciones representan, desde fuera, lo que el concepto ha amputado en el interior, el plus que quiere ser por más que no lo pueda”³⁶; ese plus conduce al concepto más allá del concepto, le empuja a encontrar lo semejante en lo desemejante. En el tema que trato nos arrastra a localizar las cuestiones éticas en las cuestiones morales y viceversa. Algunos han denunciado la oscuridad del término “constelación” en Adorno, otros lo han relacionado con el “mundo de la vida” de Husserl que, posteriormente, sociologizará Habermas. Sin entrar en esta cuestión, considero oportuno cargarlo de connotaciones morales dentro del tema que trato –la relación entre las cuestiones de justicia y las cuestiones de la vida buena–, siendo la expresión “eticidad para la humanidad” una de las más apropiadas para alcanzar esta tarea. El desarrollo de esta cuestión requiere otro trabajo.

Para acabar me gustaría vislumbrar la imagen de una nueva sociedad que trastocase la lógica del pensamiento y, consecuentemente, la lógica del mundo: “el *telos* de esta nueva organización sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión. Tal es el interés de todos, sólo realizable paulatinamente en una solidaridad transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida”³⁷.

34 T. Adorno, *op. cit.*, p. 250.

35 T. Adorno, *ibid.*, pp.247-250.

36 T. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1989, p. 165.

37 *ibid.*, p. 204.

Asunción Herrera Guevara es profesora titular de Ética de la Universidad de Oviedo. Recientemente ha publicado *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno. Cómo leer a Kierkegaard y Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005; y *Habermas. El filósofo en el siglo XXI*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2004.

Dirección: Campus del Milán 33011 Oviedo

E-mail: aherrera@uniovi.es