

# CONSTELAR LA ÉTICA COGNITIVA CON EL PENSAMIENTO EXISTENCIAL: LA NECESARIA REVITALIZACIÓN DE LAS EMOCIONES

ASUNCIÓN HERRERA GUEVARA  
Universidad de Oviedo

RESUMEN: En este artículo mostraré la necesidad de vincular componentes racionales y emocionales dentro de las actuales teorías éticas. En una primera parte, explicaré cómo Kierkegaard, desde la esfera religiosa, y Adorno, desde la teoría crítica, son dos filósofos preocupados por las emociones del individuo. El sufrimiento es el límite de la acción racional para ambos pensadores. Con esta premisa, Kierkegaard y Adorno repensarán su filosofía teniendo en cuenta la parte emocional. En una segunda parte, intentaré mostrar el papel de las emociones ante los actuales dilemas prácticos.

PALABRAS CLAVE: razón, emoción, pensamiento atribulado, constelación.

## *A connection between cognitive ethics and existentialist thinking: The necessary revitalization of emotions*

ABSTRACT: This paper aims to show the need to link rational components with emotional components within ethical theories. The first part will show how Kierkegaard and Adorno are two philosophers sensitive to the feelings of single individuals. Suffering is the limit of rational action for these thinkers. With this premise, Kierkegaard and Adorno will rethink their philosophy taking into account the emotional element. In the second part, I will show the need, nowadays, the emotional component to find a solution in bioethical dilemmas.

KEY WORDS: reason, feeling, afflicted thought, constellation.

## 1. INTRODUCCIÓN

En una entrevista a Michel Foucault en mayo de 1975<sup>1</sup>, el filósofo francés responde a una de las preguntas haciendo hincapié en la importancia de no caracterizar como dialéctico a todo par de términos que entran en contradicción o antagonismo. En la misma sintonía, Adorno insistirá en romper con las falsas reconciliaciones de una dialéctica positiva: olvidémonos de reconciliar los términos antagónicos y empecemos a pensar en la posibilidad de constelarlos.

A pesar de las advertencias, la mayoría de las filosofías morales han venido presentando cómo términos irreconciliables a la razón y a la emoción. Tradicionalmente las emociones han entrado por la puerta trasera de la ética tildada de cognitiva: lo cognitivo y lo emocional eran términos opuestos, mantenían una lucha dialéctica o eran el núcleo de una contradicción. Sin embargo, las éticas consideradas «existenciales» o cercanas a las cuestiones de la vida buena

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 66.

han intentado huir de esta visión reduccionista de lo que es la ética. Paradójicamente, en la reflexión moral de la condición humana, los filósofos acusados de presentar una teoría irracionalista han sido los más interesados en vincular la razón con la esfera de los sentimientos.

Las filosofías tildadas de existenciales, en el mejor de los casos, y de irracionales, en el peor, mostraron la necesidad de constelar lo cognitivo y lo emocional. Dos pensamientos existenciales y atribulados, distantes epocalmente —el pensamiento del danés Kierkegaard y la filosofía del frankfurtiano Adorno—, fueron dos claros ejemplos de la urgencia de vincular una ética cognitiva con las emociones.

Hoy en día, si pretendemos abordar la mayor parte de los problemas que se presentan en el ámbito práctico de la ética no cabe si no repensar esta constelación.

## 2. UNA CLÁSICA PREGUNTA: ¿CUÁL ES EL LÍMITE DE LA ACCIÓN RACIONAL?

La esquizofrenia de nuestras sociedades contemporáneas nos hace creer, por un lado, en la armonía y bonanza de nuestro mundo, en un devenir plagado de progreso; por otro, nos impide ver el sufrimiento real que todo proceso de racionalización trae consigo. El olvido de las emociones reifica al sujeto de carne y hueso, al «otro concreto». La lectura de las obras de Kierkegaard y Adorno nos muestra la fragilidad de una supuesta bonanza y armonía social, alcanzadas silenciando las emociones y el dolor. Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* nos ponen sobre aviso: «toda reificación es un olvido»<sup>2</sup>. Imbuidos en el momento histórico que les tocó vivir, los frankfurtianos denuncian una acción racional con arreglo a fines que olvida el sufrimiento que provoca, con el único propósito de no detener la voracidad de la modernización<sup>3</sup>. La modernización desdeña el dolor:

«Es característico del mecanismo de la dominación el impedir el conocimiento de los sufrimientos que provoca, y del evangelio de la alegría de vivir a la instalación de mataderos humanos hay un camino recto, aunque estén éstos, como en Polonia, tan apartados que cada uno de sus habitantes puede convencerse de no oír los gritos de dolor»<sup>4</sup>.

La filosofía especulativa, por sí sola, lo que Kierkegaard denomina Sistema, es para Adorno una parte del tan denostado pensamiento identificante; entendido éste como la totalidad de errores categoriales que se deben a la proyección de una lógica en categorías empíricas. Estaríamos de nuevo ante la absolutización de la Razón que criticara Kierkegaard. Adorno, al igual que el danés, hará

<sup>2</sup> ADORNO, T. W. - HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998, p. 275.

<sup>3</sup> Véase WELLMER, A., *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1993.

<sup>4</sup> ADORNO, T. W., *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987, p. 60.

una propuesta: el pensamiento no identificante. La corriente del nuevo pensar tiende, con el concepto, a superar el concepto con el fin de desembocar en lo supraconceptual. Esta será la nueva utopía del conocimiento: penetrar con conceptos lo que no es conceptual, pero eso sí, sin acomodar esto a aquellos<sup>5</sup>. Los sentimientos, las emociones, no son meros conceptos. Debemos llegar a lo supraconceptual, las emociones, pero sin eliminar los conceptos —si los eliminamos caeríamos en el irracionalismo— y sin acomodar lo que no es conceptual al concepto. Esta es nuestra doble tarea.

Kierkegaard en su tiempo, y Adorno, en el suyo, son pensadores tan coherentes para con el proyecto de la modernidad como lo pudieron ser Hegel y Weber. No son filosofías irracionales, y nos muestran, utilizando una metáfora empleada por Wellmer al referirse a la metafísica de Adorno, una modernidad velada en negro. Vemos lo otro de la modernidad, estaríamos ante un proyecto donde sí caben las emociones. Eso sí, afectos al lado de la razón, no caben subordinaciones o falsas reconciliaciones.

Si algo aprendimos de la contundente crítica de Adorno al pensamiento identitario, es la imposibilidad de un verdadero progreso moral y racional si olvidamos los sentimientos, las emociones, y, entre ellas, el dolor. Para no caer en ese olvido una de las recetas será romper con los falsos dualismos, hacer añicos la lógica binaria de nuestra filosofía.

La lógica *binarista* del pensamiento filosófico ha hecho que las éticas cognitivas se olviden de las éticas de las emociones, y viceversa; o te dedicas a las cuestiones de justicia, o la emprendes con las cuestiones de una vida no fallida. Al mismo tiempo, gran parte de la filosofía actual se presenta como pensamiento postmetafísico y, por tanto, se separa de las cuestiones ligadas a una forma de vida y, por ende, de las emociones<sup>6</sup>.

Al adoptar esta actitud, la filosofía equivoca su mira por defecto. El binarismo es el engaño más sutil del siglo xx. De una manera poco ortodoxa, considero que un pensamiento es binarista cuando articula su teoría, mayormente, dentro de una lógica binaria (o lo uno o lo otro). Los ejemplos son variados y harto significativos: el individuo o la comunidad, lo humano o lo animal, el trabajo o el ocio... Frente a esta lógica, a lo largo de la historia han aparecido pensadores disidentes que han apostado por otra manera de pensar, una manera basada no en la contraposición sino en la yuxtaposición, o utilizando un término de Adorno, en la constelación. Al estudiar la obra adorniana, Martin Jay define el

---

<sup>5</sup> Esta crítica al pensamiento identitario no sólo une a Adorno con Kierkegaard, es una crítica recurrente en el momento histórico que vive el frankfurtiano. Por ejemplo, WELLMER, A., en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 328, encuentra una similitud entre la facultad de juzgar de Arendt y el pensamiento no identificante de Adorno. Esta competencia era para la pensadora alemana nada menos que «la facultad de percibir las diferencias y de percibir lo particular en el derecho que le asiste». Todos los pensadores, que han criticado a las grandes filosofías especulativas, han remarcado el valor de una esfera existencial pergeñada de afectos y emociones. Esfera existencial sensible al sufrimiento, al sujeto de carne y hueso y a las diferencias.

<sup>6</sup> Véase HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

término constelación como un conjunto yuxtapuesto, más que integrado, de elementos cambiantes que se resisten a ser reducidos a un común denominador, a un núcleo central o a un primer origen generador<sup>7</sup>. La teoría ética de Adorno, desde una categoría tal, es capaz de comprometerse con sus aparentes contradicciones, al yuxtaponer elementos contradictorios y complejos. Lo justo y lo bueno, la razón y los sentimientos, el molde moral y sus contenidos, no serían elementos opuestos por los que habría que decantarse; todo lo contrario, se yuxtapondrían y construirían una constelación.

Como contrapunto de este pensar, la teoría de Habermas efectúa una separación cognitivista excesivamente fuerte entre el molde moral y sus contenidos. Esta conclusión se rastrea en numerosas partes de la obra habermasiana. Así en *La inclusión del otro* se nos dice:

«En las consecuencias de los discursos de fundamentación y aplicación conducidos con éxito *se evidencia* entonces que las cuestiones prácticas se diferencian bajo el riguroso punto de vista moral: 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»<sup>8</sup>.

Suponer, como hace el pensamiento de la ética discursiva, que todos tenemos capacidad para orientarnos por pretensiones de validez universales, es uno de los logros de las éticas procedimentales; ahora bien, desligar esa capacidad de las cuestiones de la vida buena, donde ocupan un lugar central las emociones, es algo más discutible. En numerosas ocasiones la reflexión sobre la vida no fallida es condición previa para que lo argumentado racionalmente funcione. Este es el intento de una revisionista de la obra de Habermas, me refiero al trabajo de Seyla Benhabib. En su modelo de ética comunicativa, el dominio del objeto de la teoría moral se amplía tanto que en el centro de los discursos se sitúan no sólo cuestiones de justicia sino, también cuestiones de la vida buena<sup>9</sup>.

¿Dónde debe situar el filósofo moral las emociones? ¿Juegan un papel superfluo o significativo cuando promediamos lo que debemos hacer, lo justo? Ya para el pensamiento griego, como explica Marta Nussbaum:

«El ser humano es una criatura de amor y deseo, incluso en sus acciones racionales. Pero el deseo no es un impulso puramente bestial; supone una atención selectiva a los objetos del mundo y un conjunto de reacciones o respuestas a dicha atención asimismo selectivas»<sup>10</sup>.

Al decidir racionalmente sobre una idea de justicia actuamos moralmente, impulsados por sentimientos como la solidaridad o la empatía (Com-pasión).

<sup>7</sup> JAY, M., *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 5.

<sup>8</sup> HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 77-78.

<sup>9</sup> BENHABIB, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 171-226.

<sup>10</sup> NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, p. 372.

¿Acaso no precisamos de una dosis de empatía en el imaginario «velo de ignorancia» rawlsiano?<sup>11</sup> A este respecto es muy interesante el artículo de Susan Moller Okin titulado «Reason and Feeling in Thinking about Justice»<sup>12</sup>. Okin destaca los aspectos de benevolencia, cuidado y empatía como elementos capitales en el proyecto rawlsiano. En su argumentación subraya cómo la posición original nos exige, como sujetos morales, que demos igual consideración a las identidades y objetivos de cualquier otra persona. Si esto no se cumple, no podremos pensar *como si* estuviéramos en la posición original. Situar los sentimientos morales, como hace Okin, en el centro de la teoría de la justicia de Rawls sin lugar a dudas cuestiona la separación tajante entre razón y emoción.

Esta posición teórica de encontrar el vínculo inexcusable entre razón y sentimiento, insisto, no es novedosa. Desde Aristóteles hasta nuestros tiempos las respuestas fisiológicas que intentan dar la clave del comportamiento humano han sido vistas como insuficientes; ahora bien, de igual modo han sido juzgadas las respuestas intelectualistas.

La carga motivacional es necesaria para mover a una acción concreta por muy justa que ésta sea o, precisamente, y siguiendo una idea espinosista, si es justa estará pergeñada de afectos.

Una Modernidad que no quiera descarriarse ha de tener en cuenta que al hablar de acción, y más concretamente de acción moral, no podemos estar funcionando con un solo motor —ya sea éste el naturalismo científico, el cognitivismo o el emotivismo—. Las explicaciones reduccionistas han conducido a posiciones fundamentalistas de diversa índole. Pongamos el caso de un filósofo naturalista radical. Un pensador de tales características puede presentar una cosmovisión centrada en conexiones neuronales e introducirnos en el universo determinista de las causas. Pero hablar de causas no es lo mismo que hablar de razones o motivaciones. De una causa se sigue inevitablemente un efecto, no así de una razón o de una motivación. Ante las mismas razones o motivaciones dos personas pueden actuar de muy distinta manera. Y esto es así, precisamente, porque nuestras razones están inextricablemente unidas a nuestros afectos. Una razón sin afectos puede conducirnos a una modernidad descarriada dónde la razón instrumental, la reificación, sea el patrón oro. Las causas, las razones y las emociones forman una constelación, pero no son elementos excluyentes.

Pondré un nuevo ejemplo tomado de otro pensador, Kierkegaard, preocupado por conectar la razón con los sentimientos. Para el pensador danés —cuya filosofía ha sido injustamente acusada de irracionalismo— los afectos irracionales conducen a fanatismos de muy diversa índole. Esta idea la ejemplifica en la figura de Abraham. En *Temor y temblor* Johannes de Silentio, un no creyente, nos muestra cómo el sentimiento religioso vivido «irracionalmente» es interpretado como salto al absurdo, angustia, desesperación, temor y temblor. Esta

<sup>11</sup> RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1978, pp. 163-169.

<sup>12</sup> OKIN, S. M., «Reason and Feeling in Thinking about Justice», *Ethics*, 99.2, enero 1989, pp. 229ss.

manera de vivir y sentir lo religioso conduce a Abraham a la suspensión teleológica de la ética y al parricidio, al sacrificio de Isaac. El caballero de la fe, Abraham, a diferencia del héroe trágico Agamenón, ni siquiera puede dar explicaciones de sus actos, actúa como un fanático que dice haber oído los mandatos de Dios. Por el contrario, Anti-Climacus mostrará —Anti-Climacus es el pseudónimo kierkegaardiano que ejemplifica al verdadero cristiano— que las auténticas emociones, en este caso religiosas, no pueden suspender la ética. Quien viola las cuestiones morales, las cuestiones de justicia, en nombre de emociones religiosas, étnicas o de cualquier otra índole corre el riesgo de ser visto como un fanático<sup>13</sup>.

En una tragedia de Eurípides, *Las troyanas*, Hécuba ante la muerte de su nieto, un niño pequeño, denuncia a los griegos por dejarse llevar sin reflexión por una emoción como el miedo. Movidos por el miedo irracional, los griegos aterrorizados por un niño lo matan. Sus palabras son harto significativas:

«¡Aqueos! Toda vuestra fuerza la tenéis en las lanzas, no en la mente. ¿Qué temáis, que os hizo matar salvajemente a este niño? ¿Qué Troya caída se pusiera en pie una vez más? Entonces vuestra fuerza no significó nada. Cuando era afortunada la lanza de Héctor, y numerosas manos fuertes estaban prestas a ayudarlo, fuimos sin embargo destruidos. Ahora que la ciudad ha caído, destruidos los frigios, ¿os aterrorizaba este niño? Desprecio el miedo de quien teme sin reflexionar»<sup>14</sup>.

Estas advertencias me conducen a proponer la constelación de lo cognitivo y lo emocional, para ello nada mejor que apoyarse en dos filósofos de la vida dañada: Kierkegaard y Adorno.

### 3. LA FILOSOFÍA DE KIERKEGAARD: UN PENSAMIENTO RELIGIOSO-EXISTENCIAL VINCULADO A LA ESFERA EMOCIONAL

Si bien es cierto que Kierkegaard ha pasado a la historia de la filosofía no sólo como pensador existencial, sino también como pensador religioso, lo que me interesa subrayar en este artículo es su perfil como pensador moderno. En la filosofía del danés se encuentran elementos normativos claves, que explican la necesidad actual de rescatar una esfera de la existencia poblada de emociones.

El pensamiento kierkegaardiano no puede ser tachado de irracional aun no pareciéndose a los pensamientos de Kant o Hegel. La complejidad y riqueza del pensador danés no se deriva de fijar su doctrina en sistema alguno: él pasará a ser uno de los grandes críticos constructores de sistemas, en sus palabras:

<sup>13</sup> Utilizo la distinción propia de Habermas, y del ámbito del pensamiento alemán, entre cuestiones morales, ligadas a la justicia, y cuestiones éticas, ligadas a la vida buena y a las diferentes formas de vida.

<sup>14</sup> EURÍPIDES, *Tragedias de Eurípides*, t. 2, Madrid, Gredos, 1995, pp. 1158-1207.

«Con la mayoría de los filósofos sistemáticos y sus sistemas ocurre lo mismo que con aquel que luego de construir para sí un castillo, habita en un pajar. Ellos no viven dentro de sus enormes edificios sistemáticos. En el campo del espíritu esto constituye una objeción capital. Las ideas de un hombre deben de ser su propia morada; de lo contrario, peor para ellas»<sup>15</sup>.

La crítica a las grandes éticas cognitivas, a los grandes sistemas en palabras del pensador danés, no consiste en una crítica positiva por lo que poseen, sino en una crítica negativa centrada en lo que carecen. Carecen, para Kierkegaard, de una explicación del uso existencial de la razón. Un uso, evidentemente, poblado de afectos y sentimientos. Razón especulativa, razón existencial y fe forman, para Kierkegaard, una tríada sin la cual no podríamos entender al sujeto de carne y hueso.

Desde un pensamiento postmetafísico, como el del pensador danés, las esencias no son anteriores a las existencias. La esencia del sujeto, su *poder ser sí mismo*, sólo puede ser alcanzada en la esfera existencial: «Vivir en X consiste en expresarlo existiendo», es una de las muchas fórmulas de su obra. Una voluntad que *quiere ser sí mismo* vive con racionalidad sus emociones dentro de la esfera existencial. Un existente «arrojado al mundo» siente angustia, desesperación, temor y temblor. Si tan solo interiorizásemos estos afectos y nos dejásemos *apasionar* por ellos, podríamos caer en la locura, el fanatismo o el absurdo (hecho que acaece en la figura bíblica de Abraham). Por el contrario, si nuestras emociones no quedan al margen del uso práctico de la razón, si no suspendemos la ética, si no actuamos «irracionalmente» como Abraham, entonces podremos abolir la locura y actuar como el cristiano extraordinario, Anti-Climacus.

La mayoría de los intérpretes clásicos atribuyen a Kierkegaard el significado que tiene la fe en su obra *Temor y temblor*, escrito firmado con el pseudónimo Johannes de Silentio. Este es el caso de Lowrie, MacIntyre y del estudio más conocido de Mark C. Taylor sobre la autoría de los pseudónimos. A raíz del ensayo de Josiah Thompson, «The Master of Irony», la interpretación de la obra kierkegaardiana sufre un notable cambio. En gran número de las nuevas interpretaciones, como la del danés Slök, se considera que el papel de la pseudonimia es tan relevante que no lo podemos obviar. Teniendo en cuenta las propias apreciaciones de Kierkegaard en las obras firmadas por él, se considerará que lo expresado por sus pseudónimos no coincide con el pensamiento del propio Kierkegaard. Con una excepción, Kierkegaard se identifica, así aparece en su *Diario íntimo* y en *Mi punto de vista como escritor religioso*, con el cristiano extraordinario Anti-Climacus. Siguiendo esta interpretación considero que lo que es la fe en el pensador danés no se encuentra en *Temor y temblor*. Si queremos saber el verdadero significado de la fe en Kierkegaard debemos acudir a las obras firmadas por él o a las firmadas por Anti-Climacus, pseudónimo con el que sí se iden-

<sup>15</sup> KIERKEGAARD, S., *Diario íntimo*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1955, p. 147.

tifica<sup>16</sup>. Por tanto, Anti-Climacus nos da las claves de la auténtica fe, una fe basada en el amor e incapaz de suspender la ética.

El sujeto de carne y hueso, el sujeto que siente y sufre, ante la tarea de *tener que ser sí mismo* vive sus emociones «bajo el yugo» de un nuevo imperativo ético racional: *Tú debes amar*. En la esfera existencial, para Kierkegaard, tienen cabida las emociones y un componente racional, la ética. La ética no puede ser abolida so pena de que nos conduzca a la locura de quien cree situarse por encima de lo ético (v.gr., un fanático). Una emoción capital, el amor, será la clave kierkegaardiana para escapar de la desesperación. Pero el amor se vive en la esfera ético-religiosa y, por ende, será un afecto mediado por la racionalidad práctica<sup>17</sup>.

En definitiva, sólo reconociendo la dependencia con respecto a otro (otro que en última instancia en Kierkegaard será Dios), dependencia en la que se basa la propia libertad y que nos impera a amar, será como el sujeto en el uso práctico de su razón pueda cumplir con su tarea de *tener que ser sí mismo*.

El pensamiento del llamado Sócrates del Norte es una clara muestra de una razón práctica poblada de sentimientos. El cristiano extraordinario, Anti-Climacus, vive en el estadio ético-religioso; lo que para Kierkegaard significa vivir con una racionalidad que asume el imperativo ético-religioso por excelencia, a saber, el imperativo «tú debes amar al prójimo».

#### 4. ADORNO, FILÓSOFO DE LA VIDA DAÑADA: UN PENSAMIENTO CON CARGA EMOCIONAL

El pensador frankfurtiano Adorno remarcó la imposibilidad de llevar a buen puerto, en una sociedad cosificada como la nuestra, la teoría del amor kierkegaardiana:

«El prójimo desaparece. Las relaciones humanas se han objetivado hasta tal punto en la sociedad moderna, que ningún ser humano puede comportarse en forma inmediata como un prójimo para con el prójimo que se le presenta por más de un instante, ni basta la bondad del individuo para lograrlo [...] Kierkegaard no admite el hecho de la cosificación. Todo el personalismo de su filosofía sirve para ocultar ese hecho y negarlo»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Véase KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 1987, y *Mi punto de vista*, Buenos Aires, Aguilar, 1959. Para profundizar en el papel de la pseudonimia, véase también LOWRIE, W., *Kierkegaard*, Londres, Oxford University Press, 1938; SLÖCK, J., *Kierkegaards Univers*, Köbenhavn, Centrum, 1983; TAYLOR, M. C., *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, Princeton, Princeton University Press, 1973; THOMPSON, J., «The master of Irony», en THOMPSON, J., *Kierkegaard. A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, 1972.

<sup>17</sup> Cada vez más los intérpretes de la obra kierkegaardiana dan más peso a este cuarto estadio. No sólo encontramos en el pensador danés tres estadios (estético, ético y religioso), sino que podemos hablar de un cuarto estadio, el ético-religioso. Este último se movería entre la autonomía del estadio ético y la dureza del estadio religioso.

<sup>18</sup> ADORNO, T. W., *Kierkegaard*, Caracas, Monte Ávila, 1969, pp. 243-244.

¿Hay algo más escandaloso que proponer como imperativo categórico el «Tú debes amar»? ¿Hay algo que raye más la locura que proponer amar no a este hombre o aquél otro, sino a todos los hombres por igual, al prójimo? La teoría del amor en Kierkegaard es un reto casi imposible de llevar a término. Pero no olvidemos que la meta del pensador danés no consiste en construir una fecunda teoría, sino una teoría capaz de erradicar lo malo existente y al mismo tiempo permisiva con un mundo tal y como debiera ser amado. En este sentido, puede permitirse creer en la posibilidad de que todo cambie, incluida nuestra concepción del amor. La humanidad, bien podría decir Kierkegaard, tiene aún otras posibilidades. Mantener firme la posibilidad, creer en la posibilidad, es la tarea ética (en Kierkegaard ético-religiosa) del sí mismo. Al creer en la posibilidad, estamos aceptando que es posible una nueva teoría del amor donde quepa el universal «amor al prójimo».

A pesar del escepticismo ante el amor kierkegaardiano, Adorno se mantiene en la misma sintonía que el pensador danés. Después de Auschwitz, insiste en retomar la «Ciencia melancólica», la doctrina que se ocupa de la vida dañada. Los sujetos de carne y hueso sufren poblados de sentimientos y emociones. El límite de la acción racional no está ni en lo trascendental ni en el espíritu absoluto, sino en el sufrimiento que los procesos de racionalización llevan parejos. La modernización desdeña el sufrimiento. El dolor por el que sufre parece ser un sentimiento que hemos adquirido tras la dialéctica de la Ilustración, ahora bien, he aquí la paradoja: ese proceso ilustrado va igualmente unido a un proceso llamado modernización que para salir triunfante ha de olvidar el sufrimiento y aceptar una felicidad que no se mida por el inmenso dolor de lo existente<sup>19</sup>. Adorno puede ser leído como el Kierkegaard materialista; ambos subrayan el valor de lo sintiente en un mundo descarriado: el sufrimiento físico y psíquico desmiente no sólo la bonanza del mundo en el que vivimos sino la posible verdad de la filosofía tradicional.

En *Dialéctica negativa* Adorno insiste sobre este punto: «La más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos desmiente toda la filosofía de la identidad [...] 'Mientras haya un solo mendigo, seguirá existiendo el mito'»<sup>20</sup>. Evitar el olvido del sufrimiento se convierte en el telos moral fundamental.

Las éticas cognitivas han olvidado al sujeto empírico, sólo se trata de percatarse de esta carencia. En su empeño por descifrar una evolución continua, no vislumbran el sufrimiento que todo progreso trae unido. Una sensibilidad, sólo presente en la Ciencia melancólica, es precisa para percatarse del verdadero lugar que ocupan las emociones.

<sup>19</sup> «¿Qué sería una felicidad que no se midiera por el inmenso dolor de lo existente? Porque el curso del mundo está trastornado. El que se adapta cuidadosamente a él, por lo mismo se hace partícipe de la locura, mientras que sólo el excéntrico puede mantenerse firme y poner algún freno al desvarío. Sólo él podría reflexionar sobre la apariencia del infortunio, sobre la 'irrealidad de la desesperación'» (ADORNO, T. W., *Minima*, cit., p. 201).

<sup>20</sup> ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 203-204.

## 5. NECESIDAD DE LO RACIONAL Y LO EMOCIONAL ANTE LOS ACTUALES DILEMAS PRÁCTICOS

Tras mostrar en las secciones anteriores cómo importantes reflexiones filosóficas intentaron construir un pensamiento ético sin dar la espalda a las emociones, en esta sección última presentaré la imposibilidad de abordar los acuciantes problemas prácticos sin constelar principios cognitivos con emociones.

El entramado sexista, la eutanasia y otros dilemas de microbioética, la crisis medioambiental o los derechos de los animales no humanos, temas de la macrobioética, son cuestiones intratables sin tener en cuenta al «ser sintiente» con su razón y sus emociones. Esto resulta tan evidente que el propio Habermas en *El futuro de la naturaleza humana*, obra publicada en Alemania en 2001, tras justificar la separación de una teoría moral como la suya, ligada a la justicia, de una teoría ética unida a la doctrina de la vida recta, recapacita sobre la necesidad de plantear cuestiones éticas al tratar problemas relativos a una ética de la especie<sup>21</sup>. Más aún, reconoce el problema fundamental que la separación entre lo justo y lo bueno trae consigo: se pierde la fuerza motivacional de los juicios morales aportada por la idea de bien. Es decir, Habermas nos está diciendo que ante problemas que afectan a la concepción ética de la especie, como por ejemplo el avance de las biotecnologías y la consiguiente manipulación genética, debemos reconsiderar «la abstención» que nos condujo a no tratar desde la filosofía las cuestiones de la vida buena. Si esto es así, repensar la esfera de la vida buena trae parejo la revitalización del papel de los valores y de los sentimientos.

Al poner el pensamiento de Kierkegaard y Adorno como dos ejemplos a seguir dentro de la reflexión ética, he querido dejar clara mi posición respecto a tal revitalización: la separación tajante entre valores y normas, distinción presente en éticas cognitivistas como la de Habermas, no sólo anula el potencial motivacional que pudieran tener las cuestiones de justicia, sino que falsean la verdadera condición humana: el agente que actúa en la esfera práctica no puede escindirse en dos, es decir, ora funcionar teniendo sólo en cuenta las cuestiones de justicia cuando toca, ora funcionar con los valores cuando toca. Cuando actuamos o pensamos sobre las cuestiones de justicia éstas están impregnadas de valores y, a la inversa, las cuestiones éticas se vinculan y moldean con nuestra idea de justicia. A nadie se le puede exigir que cargue con la prueba de «olvidar» sus valores a la hora de perfilar su idea de justicia. Esto no quiere decir ni mucho menos que nuestros argumentos, a la hora de tratar cuestiones morales, deban reflejar una cosmovisión determinada. Nuestros argumentos estarán condicionados por nuestros valores, pero como ciudadanos de un Estado democrático plural debemos «traducir» nuestras motivaciones a formas universalizables<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002.

<sup>22</sup> Recuérdese la «estipulación» rawlsiana.

Putnam y Habermas se enzarzan en una polémica al respecto de la relación entre los valores y las normas<sup>23</sup>. Habermas defiende que las normas merecen reconocimiento y obligan a sus destinatarios sin excepción e igual medida, mientras que los valores expresan una preferencia sobre determinados bienes considerados como deseables por una comunidad. Frente a esta separación, y siguiendo sus palabras, Putnam se mueve en el terreno de un «realismo sustantivo respecto a los valores»: «los juicios de valor se contemplan en la práctica como verdaderos o como falsos y *deberían* también considerarse de este modo»<sup>24</sup>.

Las emociones están más cerca de los valores que de las normas: la compasión es un valor y una emoción en el terreno de la filosofía moral. Pero no es un valor más entre otros muchos. Los valores y las emociones no son meramente una cuestión estimativa. Al defender determinadas emociones como valiosas intentamos elaborar una concepción rica y sensible de la vida buena. Más aún les otorgamos cierta «objetividad». Como dice Putnam:

«Hay cosas que sería incorrecto prohibir por ley, pero que son incorrectas a pesar de todo. Ahora bien, el reconocimiento de un amplio ámbito de asuntos sobre los que no se concede al Estado ningún derecho a legislar (determinados valores o emociones, la empatía por ejemplo) no significa que no haya algo correcto o incorrecto respecto a estos asuntos»<sup>25</sup>.

Justificar la separación entre normas y valores (emociones) como un proceso necesario del desencantamiento metafísico no es una respuesta convincente. El mismo Habermas reconoce en Kierkegaard formas postmetafísicas de tratar las cuestiones de la vida fallida. ¿Por qué rechazar, igualmente, estos planteamientos postmetafísicos? La respuesta se encuentra, para Habermas, en el pluralismo de formas de vida; tal disparidad de proyectos de vida buena imposibilitaría la práctica de la «ciencia melancólica». Es evidente que los derechos subjetivos modernos, que permiten y garantizan esa pluralidad de formas de vida, son un logro moral para los ciudadanos al que nadie estaría dispuesto a renunciar. Ahora bien, junto a esos derechos aparecieron prontamente los derechos llamados de segunda y tercera generación (los derechos económicos y sociales junto con los derechos que reclaman el poder vivir en un mundo en paz, sin contaminación medioambiental y en un mundo donde se garantice la privacidad de nuestra información genética). Si tenemos en cuenta que los derechos de primera generación serían algo más formal y abstracto sin todos los demás derechos, entonces veremos como necesaria la reflexión sobre las cuestiones éticas. El derecho a vivir en un mundo no contaminado está ligado a la negación de una forma de vida neoliberal que practica un cinismo y una doble moral en todas sus cumbres sobre medioambiente. La asunción de este derecho, pongo por caso, nos une a una forma de vida en donde el valor predominante no puede ser la rentabilidad económica de las empresas o los estados, sino una nueva relación con la naturaleza. La defensa de determinados derechos conduce a la refle-

<sup>23</sup> PUTNAM, H. - HABERMAS, J., *Normas y valores*, Madrid, Trotta, 2008.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.118. El paréntesis es mío.

xión sobre los peligros morales, la justicia o la injusticia, de determinadas formas de vida cuando éstas impiden el cumplimiento de los derechos de segunda y tercera generación. Es preciso, por lo tanto, una reflexión postmetafísica sobre las cuestiones éticas, sobre los valores o las emociones.

Eso sí, y como conclusión, una reflexión de tales características sólo puede venir de la mano de descripciones que tengan, sin organizarnos de un modo individual nuestros proyectos de vida, fuerza normativa y orientadora. Las reflexiones de Kierkegaard y Adorno son dos modelos a seguir.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W.: *Kierkegaard*, Caracas, Monte Ávila, 1969.  
 — *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987.  
 — *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992.  
 ADORNO, T. W. - HORKHEIMER, M.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998.  
 BENHABIB, S.: *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006.  
 EURÍPIDES: *Tragedias de Eurípides*, t. 2, Madrid, Gredos, 1995.  
 FOUCAULT, M.: *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.  
 HABERMAS, J.: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.  
 — *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.  
 — *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002.  
 JAY, M.: *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988.  
 KIERKEGAARD, S.: *Diario íntimo*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1955.  
 — *Mi punto de vista*, Buenos Aires, Aguilar, 1959.  
 — *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 1987.  
 LOWRIE, W.: *Kierkegaard*, Londres, Oxford University Press, 1938.  
 NUSSBAUM, M. C.: *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995.  
 OKIN, S. M.: «Reason and Feeling in Thinking about Justice», *Ethics*, 99.2, enero 1989.  
 PUTNAM, H. - HABERMAS, J.: *Normas y valores*, Madrid, Trotta, 2008.  
 RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1978.  
 SLÖCK, J.: *Kierkegaards Univers*, Köbenhavn, Centrum, 1983.  
 TAYLOR, M. C.: *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, Princeton, Princeton University Press, 1973.  
 THOMPSON, J.: «The master of Irony», en THOMPSON, J.: *Kierkegaard. A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, 1972.  
 WELLMER, A.: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1993.  
 — *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996.

Universidad de Oviedo, Departamento de Filosofía  
 Campus del Milán, c/ Teniente Alfonso Martínez, s/n  
 33011 Oviedo  
 aherrera@uniovi.es

ASUNCIÓN HERRERA GUEVARA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2012]