

KIERKEGAARD Y ADORNO, DOS PENSADORES ATRIBULADOS HOY

Asunción Herrera Guevara
Universidad de Oviedo

Resumen: Este artículo consta de dos partes diferentes. La primera muestra el pensamiento de dos pensadores atribulados: Søren Kierkegaard y Theodor W. Adorno. Esta parte defiende que Kierkegaard y Adorno tuvieron una concepción crítica del mundo. Como pensadores atribulados criticaron su sociedad. Emplearon la ironía, la melancolía y la exageración para encontrar una sociedad más justa cuya meta sea el exterminio del sufrimiento. La segunda parte defiende que la actual filosofía tiene que recordar la filosofía atribulada. Tal actitud es necesaria si pensamos que la erradicación de la pobreza es el problema prioritario internacional.

PRIMERA PARTE: HISTORIA DEL PENSAMIENTO ATRIBULADO

1. *El sentido de una filosofía atribulada*

La época de las grandes contradicciones ya ha llegado, o tal vez sería mejor afirmar que nunca hemos dejado de estar en una época plagada de contradicciones y paradojas. Las épocas doradas, tranquilas y armonizantes suelen ser producto de nuestra interpretación benévola del pasado. Necesitamos un pasado glorioso frente a la abrumante realidad del presente. De hecho, una gran parte de la filosofía postmoderna nos insta a vivir en la contradicción.

Un ejemplo de esta actitud lo encontramos en la obra de Chantal Mouffe. Su propuesta nos invita a adaptarnos a la paradójica naturaleza de la actual democracia liberal que nuestra autora “redescribe” en términos de pluralismo agonístico¹. La tensión democrática –fruto del reencuentro de la tradi-

¹ Véase Chantal MOUFFE, *The Democratic Paradox*, London-New York, Verso, 2000.

ción liberal y republicana— no puede ser eliminada tras una posible reconciliación: el antagonismo nunca podrá ser erradicado de la política. Mouffe, ante las voces de alarma, distingue entre el antagonismo propiamente dicho (el que tiene lugar entre enemigos, entre personas que no comparten un espacio simbólico común) y lo que ella llama agonismo (no es una relación entre enemigos, sino entre adversarios, entre “enemigos amistosos”, es decir, entre personas que sí tienen un espacio simbólico común, pero que pretenden organizarlo de modo diferente). Su tesis sobre la democracia agonística exige la aceptación de que el conflicto y la división son inherentes a la política.

Esta propuesta postmoderna, ¿podría ser rastreada en la obra de dos de los filósofos más antihegelianos de la historia del pensamiento? Me refiero, concretamente, a la obra del pensador danés Søren Kierkegaard y del frankfurtiano Theodor W. Adorno², dos pensadores distanciados por prácticamente un siglo de avatares e ideas que, a pesar de la distancia, aceptarían que la época de las reconciliaciones ha pasado. La reconciliación hegeliana no es más que una falsa reconciliación que encubre una dominación: la dominación de lo particular frente a lo universal, del individuo frente a la turba, de la naturaleza frente a la historia, etc. A pesar de ello, nada más lejos del palpitar de estos dos filósofos que la asunción postmoderna de un “pluralismo agonístico” anclado en la contradicción y en la paradoja. El postmoderno no espera nada: ni la posibilidad del bien ni la posibilidad del mal. Por el contrario, la esperanza, en Kierkegaard y Adorno, está presente y se traduce en la posibilidad del bien frente a lo malo existente. En el filósofo danés, como mostraré más adelante, la contradicción, la paradoja, la angustia y la desesperación son *posibles abolidos*; en el filósofo frankfurtiano, cuando *constelamos* podemos escapar de la contradicción.

Frente a una supuesta postmodernidad desencantada que no espera nada, Kierkegaard y Adorno pretenderían huir de la desesperación. Tal hecho es fundamental para quienes piensan que al permanecer en la contradicción perpetuamos una sociedad injusta. La sociedad que a Kierkegaard le toca vivir no es de su agrado. Censura los movimientos revolucionarios de 1848 por su relación con la idea impía de turba, idea contraria a la propuesta kierkegaardiana de *querer llegar a ser sí mismo*. En los nueve cuadernillos de 1855, donde critica a la Iglesia oficial, se encuentra la clave para comprender su crítica y su desprecio por la sociedad de su tiempo: “así como el hombre naturalmente desea lo que lo mantiene y aumenta la felicidad, quien desea vivir para la eternidad (como es el caso de Kierkegaard, recordemos que estamos ante un pensador religioso) necesita permanentemente de una dosis de pesimismo, para que no se enamore del mundo, sino, más bien, para que aprenda un justo desprecio, repugnancia y antipatía frente a la estupidez y falsedad de este mundo miserable”³. Adorno refiriéndose al danés nos dice: “Kierke-

² Véase Asunción HERRERA GUEVARA, *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

³ El paréntesis es mío.

gaard elevó a una mayor potencia el ‘on ne doit plus dormir’, ya no se debe dormir de Pascal [...] Para Kierkegaard no es posible ninguna amistad con el mundo, puesto que esa amistad, al asentir con el mundo tal y como es, lleva a eternizar el mal e impide que llegue a ser lo que debiera ser amado”⁴. Muchos de sus contemporáneos entendieron el desprecio del filósofo danés ante el miserable mundo como el sentimiento característico de una persona efectista que, al situarse por encima del mundo, busca su aplauso o reconocimiento. En los papeles de 1844-1845 se ve a sí mismo como el tipo de hombre que no consigue reconciliarse con el mundo, sino que niega toda amistad con él: “sólo los privados de espíritu se aferran a la vida” repite en su *Diario íntimo*. No estamos ante un ser efectista, sino ante un ser atribulado que sufre “la astilla en la carne”. Estamos ante un paria que, como dice Hannah Arendt, es todo lo contrario a un arribista. El arribista no sólo quiere ascender socialmente, sino que pretende asimilarse al mundo, incluso a riesgo de negarse a sí mismo. Kierkegaard, por el contrario, reniega del mundo que le toca vivir con el fin de llegar a ser sí mismo. Su sociedad política es injusta desde el momento en que equipara a la humanidad con un número y la encarna en las estadísticas: la tiranía del número nivela, no iguala, y acaba construyendo eso que llamamos turba. El individuo se esconde tras la turba, tras la multitud. En la multitud convivimos con los muchos, que no son nadie y, a pesar de las apariencias, vivimos en soledad. En la auténtica comunidad el ente no deja de ser ente y busca el trato de individuo a individuo. Vivir en comunidad es presuponer al otro, y ese otro, en Kierkegaard, es el prójimo, la distinción completamente incognoscible entre hombre y hombre, o la eterna igualdad de los hombres ante Dios⁵. Sólo tras el reconocimiento del individuo podemos eliminar el sufrimiento propio de una sociedad encarnada en la turba⁶.

Adorno también relaciona nuestra vida plagada de contradicciones y paradojas con una sociedad injusta donde el sufrimiento es perpetuado. Permitimos que la bonanza y el progreso material de unos pocos conviva estrechamente con los mataderos humanos: ¿hay una mayor contradicción que la

⁴ Theodor W. ADORNO, *Kierkegaard*, Caracas, Monte Ávila, 1969, pp. 280-281.

⁵ Véase Søren KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, Madrid, Guadarrama (1961-1975).

⁶ Para el tema del reconocimiento en la actualidad, véase Stanley CAVELL, *Wissen und Anerkennen*, en Davide SPARTI, Espen HAMMER (eds.), *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und Andere Philosophische Essays*, Frankfurt am Main, Fischer, 2002, pp. 34-75 y Axel HONNETH, *Reification: a new look at an old idea*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2008. Cavell nos hablará del reconocimiento (“*acknowledgement*”) como previo y anterior al conocimiento. Antes de todo conocimiento posible sobre los sentimientos y estados emocionales del otro debo sentirme incluido existencialmente en su mundo de sensaciones. Sin reconocimiento, para Cavell, no hay posibilidad de relaciones sociales. El reconocer lleva implícito reaccionar ante las expresiones de una segunda persona. Estaríamos ante una implicación afectiva antes de todo conocimiento del otro. En esta misma línea argumentativa, Honneth considera que si conocemos sin tener en cuenta el reconocimiento previo caemos en la reificación. Por supuesto, también podemos caer en una “autorreificación” cuando no somos capaces de alcanzar el reconocimiento “hacia uno mismo”: si los propios deseos y sentimientos no son articulados, el sujeto se niega el acceso a su interior. Es lo que Foucault reivindicó en numerosos escritos como una actitud ética esencial: “el cuidado de sí”.

existente en esta convivencia repetida a lo largo de la humanidad? “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 estos, como en Polonia, tan apartados que cada uno de sus habitantes puede convencerse de no oír los gritos de dolor”⁷. Una de las épocas que más silencia el dolor es la vivida por Adorno en plena Segunda Guerra Mundial: el decrepito espíritu del siglo XX adopta como emblema la muerte administrativa de incontables seres y como unidad geopolítica los campos de concentración. Adorno, al igual que Kierkegaard, es un pensador de la vida averiada, *una vida que no vive*, como nos recuerda la frase de Ferdinand Kürnberger al comienzo de *Minima Moralia*. Estamos ante dos filósofos atribulados, apesadumbrados, que desde la vida dañada pretenden encontrar las grietas y desgarros del mundo para, en última instancia, alcanzar la redención. En el caso del pensador danés se trata de una redención unida a lo religioso; en el caso del frankfurtiano se trata de una redención sin Mesías y de corte materialista. Como intentaré mantener a lo largo del artículo, cabe una lectura de Adorno como el Kierkegaard materialista del siglo XX.

Nuestras actuales sociedades están plagadas de contradicciones y desgarros. Tal vez nunca hasta la actual era global la bonanza y el progreso hayan convivido tan de cerca con la pobreza de la mayor parte de la humanidad. Los datos hablan por sí solos: según recogen Held y McGrew, en los países en vías de desarrollo casi 30.000 niños menores de cinco años mueren cada día a causa de enfermedades evitables que han sido completamente erradicadas de occidente; según Thomas Pogge, desde el final de la guerra fría, hace ya diecisiete años, alrededor de 300 millones de seres humanos han muerto prematuramente de pobreza y de las consecuencias que ésta trae consigo⁸. Nadie, ante el cúmulo de tal cantidad de sufrimiento, puede cuestionar la necesidad de denunciar la vida dañada y falsa en la que vagamundeamos, sobremanera si estamos de acuerdo con la repetida sentencia adorniana, “no cabe la vida justa en la vida falsa”⁹. No cabe pensar en una vida buena para mí o para nosotros en una sociedad desbordada por la injusticia.

Recordar y comprender el pensamiento de Kierkegaard y Adorno es uno de los objetivos de este artículo, aunque no menos importante es un segundo objetivo: mostrar la actual necesidad de sus pensamientos atribulados. En sus idas y venidas el pensamiento debe recordar lo fijado una vez en la memoria: las filosofías atribuladas. De Kierkegaard y Adorno entresacaremos el anclaje motivacional necesario para empezar a vislumbrar la posibilidad de una sociedad justa.

⁷ Theodor W. ADORNO, *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 2001, 3ª ed., p. 60.

⁸ Véase David HELD y Anthony MCGREW, *Globalización/Antiglobalización*, Barcelona, Paidós, 2003 y Thomas POGGE, *Severe Poverty as a Human Rights Violation* en Thomas POGGE (ed.) *Freedom from Poverty as a Human Right*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁹ Theodor W. ADORNO, *Minima moralia*, p. 37.

2. *Notas de una filosofía atribulada*

Tres son las notas principales de un pensar atribulado: la melancolía, la ironía y la exageración. Comenzaré por Kierkegaard. La melancolía, como él mismo reconoció, jugó un papel esencial en su vida y en su obra. Como pensador trágico, cualquier acontecimiento de su vida, por minúsculo que pudiera parecer, se tiñe de dramatismo. La educación recibida por su padre o su muerte son dos de esas situaciones teñidas de nostalgia. La primera se caracteriza por una educación austera centrada en la transmisión de una fe más relacionada con el temor que con el amor¹⁰. La muerte de su padre en 1838 acentúa su desconsuelo al verse a sí mismo como camello que soporta la carga de los dos pecados cometidos por su padre: blasfemar contra Dios mientras pasaba penurias cuidando rebaños en las landas de Jutlandia y pecar contra la carne antes de casarse, en segundas nupcias, con su sirvienta. Otra peripecia que llenó su vida de melancolía fue su tormentosa relación amorosa con Regina Olsen, a la que acaba abandonando¹¹. Con tal ruptura renuncia al amor estético (*Elskov*) y ético que culmina en el matrimonio, en aras de “saltar” a un estadio religioso donde alcanzar el verdadero amor, el amor eterno y revelado (*Kjerlighed*).

Su congoja es doble: por una parte, su sacrificio (renunciar a Regina) es incomprensible hasta para la misma Regina; por otra, a lo largo de las páginas de su diario podemos leer sus dudas crecientes sobre el valor de su acto. En *Las obras del amor*, escrito firmado con su propio nombre, cada vez cobra más peso la posibilidad de un cuarto estadio, el ético-religioso, donde se podría compatibilizar los distintos tipos de amor. En la doctrina de Kierkegaard, el hombre se elige a sí mismo como existente o elige no elegirse. Según su elección, podemos hablar de un individuo que vive en el estadio estético, el ético o el religioso. En el primero, el sujeto elige no querer elegirse, contempla el mundo sin comprometerse con nada y vive el momento. Uno de sus modelos es el Don Juan de Mozart. Un seudónimo de este tipo de hombre empleado por Kierkegaard será Johannes el Seductor. En el estadio ético, el hombre se elige a sí mismo como existente, se compromete dentro de la temporalidad. Permanece en lo general. El seudónimo clave será el Juez Wilhelm. Y por último, en el religioso, el existente se elige a sí mismo a través de su relación con Dios; vive esta relación primero con angustia, temor, temblor y desesperación, para después, como auténtico cristiano, vivirla a través del amor. A estos tres estadios clásicos se le añade el cuarto estadio, el ético-religioso que permitiría, como movimiento hacia la fe, la entrada en dicha esfera. Este estadio se mueve entre la autonomía del estadio ético y la dureza del

¹⁰ Kierkegaard nos dice en su *Diario íntimo*: “¡Cuánto daño me ha hecho mi padre con su melancolía: un anciano que descarga su profunda melancolía sobre un pobre niño, para no hablar de aquello más tremendo aún!”. (Søren KIERKEGAARD, *Diario íntimo*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1955, p. 197).

¹¹ El filósofo danés define este acontecimiento como su límite y su cruz (ibid., p. 155).

estadio religioso y es el propio del existente que pretende alcanzar el ideal del cristiano extraordinario Anti-Climacus. Desde este estadio sí hubiera sido posible hacer compatibles el amor ético y el religioso.

Un ser melancólico como Kierkegaard está destinado a sufrir. Su melancolía, como nos dice en su diario, no es egoísmo, sino desdicha. Ante este sentir melancólico pretende apartarse del mundo, y lo hará a través de un mundo de fantasía plasmado en casi la totalidad de sus obras. La fantasía se ve reforzada con el empleo de los seudónimos y la ironía. Utilizar seudónimos aumenta la posibilidad de escapar de este mundo y de introducirse en un mundo imaginario; además, hay una razón más para emplear la seudonimia: se trata de una forma de comunicación indirecta con la que nos posicionamos en contra del tipo de comunicación utilizada por los filósofos constructores de sistemas, la comunicación directa. Kierkegaard arremete constantemente contra los pensadores que se dedican a elaborar un sistema. En su *Diario íntimo* nos dice: “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 en 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”¹². Estos “inspectores aduaneros, revuelve-maletas”, como los llama en ocasiones, siempre emplean la comunicación directa para transmitir un discurso objetivo y una verdad alejada de la subjetividad. Ahora bien, el filósofo danés da un rodeo para acercarse a la verdad objetiva. Ese rodeo se lleva a término a través de las contradicciones, vivencias y paradojas del existente de carne y hueso. ¿Lo que expresan sus seudónimos es lo que realmente piensa un filósofo atribulado como Kierkegaard? No exactamente. Sus personajes de ficción son el rodeo que tiene que dar para alcanzar la verdad cristiana; más aún, reflejan las contradicciones que cualquier hombre de su tiempo puede tener antes de vislumbrar lo que es ser un cristiano extraordinario. Ante esto, cabe preguntarse si en algunas obras leemos directamente lo que piensa Kierkegaard sobre la auténtica existencia. La respuesta es afirmativa: en su *Diario íntimo* dirá que las obras firmadas por él y, excepcionalmente por Anti-Climacus (el cristiano extraordinario), son las que expresan su verdadero sentir en lo que respecta a ser cristiano. M. Holmes Harsthorne mantiene que el verdadero pensamiento del danés no se encuentra en sus obras seudónimas ni en la verdad subjetiva presente en ellas. Para entresacar su verdadero sentir es preciso que acudamos a obras firmadas por él –*Discursos edificantes* y *Las obras del amor*– y a las firmadas por un seudónimo especial, Anti-Climacus¹³. En *Mi punto de vista como escritor religioso* Kierkegaard deja claro el carácter peculiar de este seudónimo: los seudónimos anteriores están por debajo del mismo Kierkegaard; en cambio, Anti-Climacus representa una seudonimidad más alta, un ideal más elevado, está por encima del autor danés. Es evidente que

¹² Ibid., p. 147.

¹³ *La enfermedad mortal* (1849) está firmada por Anti-Climacus.

Kierkegaard es el autor de todos sus escritos, tanto de los firmados por él como de los firmados por seudónimos, pero al mismo tiempo hay que tener en cuenta lo que el Sócrates del Norte repite en numerosas ocasiones, que no pongamos en su boca las palabras de sus personajes y que cuando citemos alguna parte de su obra lo hagamos con el seudónimo correspondiente. Por lo tanto, autoría e independencia conviven en las obras del pensador danés. M. Holmes Harsthorne ha mantenido en los últimos años una tesis radical, a saber, que las obras seudónimas son una burla creada por el “maestro de la ironía”. Se apoya en el ensayo de Josiah Thompson “El maestro de la ironía” (1972). A una tesis más exagerada llega el estudioso danés Johannes Slök: sus interpretaciones conducen a un fuerte escepticismo, dado que la independencia de los seudónimos dificulta cualquier interpretación sobre Kierkegaard, e incluso encuentra un seudónimo oculto tras los *Discursos edificantes*. Me alejo de la tesis del engaño de M. H. Harsthorne y del escepticismo de Slök. Entre otras razones, en los papeles de 1849, Kierkegaard nos dice que *Temor y temblor* (obra escrita con el seudónimo Johannes de Silencio) es su obra más seria y una reproducción de su vida. En los papeles de 1847-48, Kierkegaard aspira a convertirse en un reformador en miniatura y para ello emplea los seudónimos y la fantasía. Un escritor que pretende reformar y educar no engaña ni es un escéptico. El único sentido válido en el que se puede hablar de “engaño” es el expuesto por el mismo Kierkegaard en *Mi punto de vista*:

“¿Qué significa pues `engañar’? Significa que no se debe empezar *directamente* con la materia que uno quiere comunicar, sino empezar aceptando la ilusión del otro hombre como buena [...] Ni tampoco se debe empezar así: estoy proclamando el cristianismo; y tú estás viviendo dentro de categorías puramente estéticas. No, se debe empezar de este modo: vamos a hablar de estética. El engaño estriba en el hecho de que uno habla de ella simplemente para llegar al tema religioso”¹⁴.

En las obras seudónimas se refleja la lucha de un pensador atribulado, apesadumbrado ante las injusticias de su tiempo y ante la imposibilidad del hombre de su época de ser un auténtico individuo. En ellas se muestran las contradicciones del individuo estético, ético y religioso con el fin de escapar de lo malo existente. La ironía será el arma del apesadumbrado para mostrar los desgarros del mundo. El filósofo de Copenhague estudió prontamente el tema de la ironía. Su tesis doctoral lleva por título *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*. La ironía es empleada para combatir el espíritu decadente de su época. Al igual que a Sócrates, la ironía le permite ocultar sus ideales, Kierkegaard se vale de la ironía para fingir que deja en pie lo establecido.

Es posible hablar de dos tipos de ironía. Kierkegaard –el llamado “Sócrates del Norte” o el “Segundo Lutero”– se ve a sí mismo como continuador de

¹⁴ Søren KIERKEGAARD, *Mi punto de vista como escritor religioso*, Buenos Aires, Aguilar, 1959, pp. 62-63.

la ironía socrática: concibe la ironía como guía, no como meta, y el ironista de este tipo busca falsificar el mundo que le rodea para hacer que otros se rebelen¹⁵: “para el sujeto irónico, la realidad dada ha perdido completamente su validez, ha llegado a ser para él una forma imperfecta que, sobre todo, estorba”¹⁶. Su ironismo es negativo al rechazar la realidad dada, pero al mismo tiempo es constructivo, espera lo “por-venir”, aguarda lo nuevo con el deseo de llegar a la verdad. Es una ironía constructiva y de la espera que podemos encontrar en diferentes eslabones de la historia del pensamiento: Sócrates, Erasmo, Shaftesbury, Kierkegaard y el propio Adorno, como mostraré más adelante, son figuras claves de este modelo de ironizar. La otra concepción sobre la ironía ve a ésta como meta; el ironista es aquella persona que tiene dudas radicales y permanentes y reconoce la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales. Se duda de todo para permanecer en la ironía, sin esperanza de algo nuevo; se trata de una ironía de-constructiva¹⁷.

Melancolía, comunicación indirecta, con la utilización de los seudónimos, e ironía son las notas kierkegaardianas para denunciar su rechazo a la sociedad de su tiempo y la esperanza en algo diferente. En el siguiente apartado haré explícito lo que espera y cómo conseguirlo.

Adorno es otro eslabón en la cadena de los atribulados. Sentimos total desasosiego cuando leemos la páginas de sus obras que tratan de la ciencia melancólica¹⁸, de la doctrina de la vida recta. El *pathos* común entre Adorno y Kierkegaard se dibuja claramente en la tristeza persistente que destilan sus escritos. Los dos, cada uno en su tiempo, son pensadores de la vida averiada o, como dice Adorno en *Minima moralia*, de la vida dañada (“*beschädigten Leben*”). El contexto cruento de la Segunda Guerra Mundial fue vivenciado por el filósofo frankfurtiano. Sufrió los avatares de la Gran Guerra como pensador de una Escuela que inició sus investigaciones desde una reinterpretación del marxismo y como judío en la Alemania nazi. Es evidente la enemistad que sintió hacia un mundo en donde el sufrimiento se perpetuó como lo “malo existente”. Adorno asumirá la sentencia de Kierkegaard que ve la Historia como un continuo desplome hacia los infiernos. El espíritu melancólico del frankfurtiano se resume en la sentencia con la que inicia *Minima moralia*: “la vida no vive”. Es fácil percibir en los atroces acontecimientos acaecidos entre 1939 y 1945 que la vida no vive. Ahora bien, sólo un ser desdichado y apesadumbrado que soporta la astilla en la carne es capaz de rastrear en los

¹⁵ Søren KIERKEGAARD, *Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Trotta, 2000.

¹⁶ *Ibid.*, p. 286.

¹⁷ Como ejemplo de esta ironía en el pensamiento actual tenemos la propuesta de Richard RORTY en *Contingency, irony and solidarity*, New York, Cambridge University Press, 1989: una propuesta de ironismo liberal que el pragmata norteamericano rastrea en Hegel, Nietzsche, Heidegger y Foucault.

¹⁸ Sigo la traducción, que realiza en la edición española de *Minima moralia*, Madrid, Akal, 2001, 3ª ed., J. Chamorro, de la expresión alemana “*Traurige Wissenschaft*”.

avatares más cotidianos las marcas de una vida que no vive. Adorno nos muestra las señales de esa cotidianidad muerta en los apuntes de 1944. La departamentalización del espíritu, la tolerancia cómoda del burgués que esconde su odio al hombre recto, las viviendas transformadas en estuches diseñados por peritos o el desconocimiento de los sufrimientos que provoca el mecanismo de la dominación son algunas de las huellas dejadas en nuestra cotidianidad por una vida que no vive. El cuento de *Blancanieves* ejemplifica para Adorno lo que es la melancolía. El trozo de manzana vomitado es lo que queda de una vida desasistida y proscrita. Cabe establecer una analogía: de igual modo que Blancanieves, al vomitar lo envenenado, abre una esperanza a una nueva vida, los ciudadanos de una vida falsa e injusta sólo pueden esperar una salvación vomitando lo agriado.

Adorno hace discurrir todas sus reflexiones no desde la modernidad y la racionalidad, sino desde la modernización y racionalización: más duramente expuesto, medita desde Auschwitz¹⁹. Al tomar Auschwitz como eje de sus reflexiones, la evolución histórica y cultural es discontinua: las tendencias regresivas niegan la imagen ingenua de un progreso indefinido de la razón. La realidad dada pierde validez para el pensador frankfurtiano, sólo cabe mostrar las fisuras para vislumbrar lo nuevo bajo la creencia de que “la humanidad tiene aún otras posibilidades”. Para ello, Adorno empleará un arma propia del pensador irónico: la exageración. Adorno expresó en *Minima moralia* que nada hay tan verdadero en el psicoanálisis como sus exageraciones²⁰. Esto mismo se puede aplicar a la obra adorniana. Adorno asume una de las sentencias repetidas en *Dialéctica de la Ilustración* y en *Minima moralia*: “en la exageración está la verdad”. Exagera lo malo existente con el propósito de desenmascarar y de despertar a sus conciudadanos de una conciencia individual y social errada moralmente. La exageración es el instrumento que ayuda al pensador irónico a liberar a la humanidad, en este caso, del yugo de la instrumentalización y del dominio. El sujeto se muestra angustiado y ante este sentir expresa resignación infinita ante lo existente y miedo ante lo desconocido, lo extraño. Lo no idéntico puede adoptar diversos ropajes: la naturaleza, el judío o la mujer son tres “extraños” para el espíritu de su época: sólo cabe dominarlos como hiciera Ulises en la *Odisea*. El miedo a lo desconocido (al canto de las sirenas, por ejemplo) hace que el héroe se sirva de la astucia para dominar. El excursus I de *Dialéctica de la Ilustración* (1969) lleva por título “Odiseo, o mito e Ilustración”. En este excursus, Adorno y Horkheimer rastrean en la obra de Homero la dialéctica de la Ilustración: el entrelazamiento de razón y dominio. Ante lo desconocido, el héroe siente miedo,

¹⁹ Tengo en cuenta la distinción establecida entre modernidad y modernización, por una parte, y racionalidad y racionalización, por otra. Habermas realiza estas distinciones considerando que modernidad y racionalidad van unidas a ideales ilustrados tales como la autonomía, la autorrealización y autorreflexión; mientras que modernización y racionalización hacen referencia al programa de dominio científico-tecnológico de la naturaleza que se hizo extensivo a la vida social y política.

²⁰ Theodor W. ADORNO, *Minima moralia*, p. 47.

busca la conservación en el ser. Para ello nada mejor que adaptarse a lo existente y dominar lo extraño. Lo mismo le ocurre al sujeto del siglo XX, poseedor de un fuerte espíritu de autoconservación: se adapta a lo conocido y domina lo desconocido. Una sociedad con estos principios bien poco puede avanzar hacia un progreso moral.

Para acabar de mostrar la sensación de abandono a un destino fatal presente en los pensadores atribulados baste con reflexionar sobre estas palabras de Adorno:

“¿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 y darse cuenta no solamente de que aún vive, sino además de que aún existe la vida”²¹.

3. *La esperanza*

He intentado mostrar cómo las filosofías atribuladas, en su momento histórico, fueron capaces de denunciar la realidad existente. Pero hay algo más. No sólo rechazan lo establecido, sino que dan mecanismos de acción para cumplir con el imperativo ético acuciante: “la eliminación del sufrimiento”.

El existente kierkegaardiano sufre en numerosas ocasiones las contradicciones de su existencia estética, ética, religiosa o ético-religiosa. Pondré varios ejemplos. En *O lo uno o lo otro* (1843; seudónimo: Víctor Eremita), la primera parte está dedicada a la existencia estética y el seductor, identificado con el Don Juan de Mozart, se llama “A”. Esta figura es pura sensualidad, posee todas las cualidades seductoras de la inteligencia y el espíritu. A pesar de ello, esta existencia es desesperación en grado máximo al no poder superar el límite de esta esfera: el aburrimiento. *La rotación de cultivos* es una de las obras estéticas que componen esta primera parte de *O lo uno o lo otro*. El comienzo no puede ser más significativo: “Adán se aburría solo, enseguida Adán y Eva se aburrieron juntos, enseguida Adán, Eva, Caín y Abel se aburrieron en familia, rápidamente la población del mundo aumentó y los pueblos se aburrieron en masa”²². En *Temor y temblor* (1843; seudónimo: Johannes de Silencio) el caballero de la fe, Abraham, ante el mandato divino que le exige el sacrificio de Isaac, sufre. Las manifestaciones de su sufrimiento se traducen en temor y temblor, angustia, resignación infinita, en definitiva, en un *horror religiosus*, en un absurdo que le lleva a la suspensión teleológica de la ética, es

²¹ Id., p. 201.

²² Søren KIERKEGAARD, *Ou bien...ou bien*, Saint-Amand, Gallimard, 1999, p. 224. La traducción es mía.

decir, para poder llevar a cabo el mandato debe suspender las leyes de la ética que lo tacharían de parricida. El caballero de la fe, a diferencia del héroe trágico Agamenón, debe sufrir ante la incompreensión de su acto: él no puede explicar a nadie, a diferencia de Agamenón que sí lo explica, el porqué de su conducta. En *El concepto de la angustia* (1844; seudónimo: Virgilius Haufniensis) se establece la relación entre pecado y angustia. El cristianismo será definido como un templo anímico, que nos aleja de las bestias, cargado de angustia, desesperación, temor y temblor. El pecado es condensación de desesperación, la angustia es causa y consecuencia del pecado, el temor y temblor llevan a creer en virtud del absurdo. En definitiva, el existente cristiano dentro de este templo anímico sufre.

A la vista de estos sufrientes vuelvo a una reflexión hecha en las páginas anteriores: todas estas obras están firmadas por seudónimos y lo que ejemplifican debemos ponerlo en boca de sus personajes de ficción. Si tras la lectura de las obras seudónimas acudimos a las obras firmadas por Anti-Climacus (seudónimo especial, como el mismo Kierkegaard reconoce) y a *Las obras del amor*, firmada por el filósofo danés, atisbaremos una esperanza: la posibilidad de eliminar el aburrimiento, el temor, el temblor o la desesperación. Los imperativos ético-religiosos “Tú debes creer” y “Tú debes amar”, expuestos en *Las obras del amor*, son el basamento de la auténtica fe y los que permitirán transformar las categorías anteriores (angustia, desesperación, etc.). “Mantener firme la posibilidad” es la definición adecuada de fe²³: firmeza ante la posibilidad de abolir el sufrimiento ante la desesperación o la angustia.

La posibilidad del bien, la esperanza, se concreta en los dos imperativos éticos. Con ellos se sale de la desesperación y se alcanza la meta ético-religiosa de *llegar a ser sí mismo* (o lo que es lo mismo para Kierkegaard, aceptar que somos lo que el Poder ha querido que seamos). Por lo tanto, si el amor lo cree todo y lo espera todo, afirmaremos sin temor a equivocarnos que la verdadera entrada a la fe se da a través del amor, del amor eterno y revelado.

¿Hay esperanza en el pensamiento de Adorno? Antes de responder a esta pregunta me gustaría recordar una de las metas de un pensador atribulado como es Adorno: encontrar el límite de la acción racional en la conciencia del sufrimiento que provoca todo proceso de racionalización. Frente a filósofos clásicos como Kant o Hegel que situaron el límite de la acción racional en lo trascendental o en lo Absoluto, Adorno, al igual que Kierkegaard, lo sitúa en el sujeto de carne y hueso que sufre. El sufrimiento del individuo, en la obra adorniana, no es tan sólo el producto de la Gran Guerra con sus campos de concentración. Esto es la punta del iceberg. La desolación de la que habla Adorno –y en *Dialéctica de la ilustración* también se deja oír Horkheimer– es el resultado de un proceso de dominación científico-tecnológico, que afecta tanto a la naturaleza como a la vida social y política, extensible desde la Ilus-

²³ Véase Søren KIERKEGAARD, *Diario íntimo*, p. 245.

tración hasta la época en la que él vive y escribe. Este proceso ha desembocado políticamente en el fascismo; en el lado del pensamiento se ha traducido en el triunfo del pensamiento identitario ejemplificado en la dialéctica positiva de Hegel. Un pensamiento de tales características intenta superar la lucha de contrarios con la reconciliación, pero tal reconciliación no deja de ser más que una falsa reconciliación que lleva al dominio de una de las partes y a la subordinación de la otra. El Espíritu universal como cúspide de la reconciliación es una individualidad colectiva que aplasta al sujeto de carne y hueso. Más aún, las hazañas que conquista el espíritu, por fases, hasta alcanzar el Espíritu universal son presentadas por el pensamiento identitario como las conquistas de un estadio superior: la filosofía de la historia es un continuo que evoluciona hacia lo superior. El progreso moral parece imparable. Adorno rompe con esta falsa imagen y mostrará a lo largo de su pensamiento que la historia es también discontinuidad y regresión moral: "la historia es la unidad de continuidad y discontinuidad"²⁴. La nueva identidad racional que espera Adorno no permite la unidad indiferenciada del pensar positivo de Hegel. Este tipo de unidad es un ejemplo más de falsa reconciliación, no puede darse una unidad indiferenciada, sino que bajo ese engañoso concepto se esconde el dominio del vencedor incapaz de prestar atención al dolor de los vencidos. Frente a ella, el pensador frankfurtiano espera una unidad diferenciada, una constelación; por ejemplo, aquella en la que tengan cabida todos los recuerdos de la historia, tanto los alabados como los reprimidos. El pensamiento identitario, la dialéctica positiva de Hegel, en definitiva, la unidad indiferenciada, ha olvidado los sufrimientos físicos que ha traído consigo el proceso de racionalización. Adorno es contundente: *la más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo desmiente toda la filosofía de la identidad*. Su dialéctica negativa es una propuesta enfrentada a la identidad totalizadora y, por el contrario, unida a la constelación, a un conjunto yuxtapuesto de elementos cambiantes que se resisten a ser reducidos a un común denominador. La constelación nos obliga a escuchar lo otro, lo desconocido. Frente al miedo a lo desconocido, que va unido a la idea de dominio, propone el impulso y la tendencia hacia lo que está fuera de sí, lo otro. Esta tendencia, llamada *mimesis*, nos permite constelar²⁵. Así, por citar un ejemplo, el *yo* sólo puede ser comprendido teniendo en cuenta la alteridad, el *no-yo*. "Sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos"²⁶ es una de las sentencias que resume la lógica del desmoronamiento de la dialéctica negativa. Estamos ante una lógica que reclama, constantemente, la aproximación a lo otro.

²⁴ Véase Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992.

²⁵ Recuérdese la distinción que hace Adorno entre esta liberadora *mimesis* y la falsa *mimesis* o mimetismo.

²⁶ Theodor W. ADORNO, *Minima moralia*, p. 192.

Escapar del mal radical es posible para Adorno. El precio a pagar es el abandono del pensamiento tradicional para unirse a la reflexión, a la diferenciación y a la *mimesis*. En *Dialéctica negativa* se define el amor como la capacidad de percibir lo semejante en lo desemejante, capacidad que nos permitirá funcionar con constelaciones y rechazar las unidades indiferenciadas.

El amor es un tema que aparecerá en los dos filósofos atribulados, es el concepto clave que permite creer que *la humanidad tiene aún otras posibilidades*, como dirá el filósofo frankfurtiano. Tal vez ahora se entienda mejor por qué Adorno puede ser visto como el Kierkegaard materialista. *Las obras del amor* de Kierkegaard y el amor tal como es definido por Adorno en *Dialéctica negativa* son una respuesta al olvido del sufrimiento.

Hoy más que nunca vivimos en sociedades donde el sufrimiento es olvidado. La pobreza masiva y creciente convive con la exuberancia de unos cuantos ciudadanos occidentales. Aproximadamente 2800 millones de personas, es decir, el 46% de la humanidad, vive por debajo del umbral de pobreza que el Banco Mundial ha fijado en dos dólares diarios. Esta permanente situación exige una urgente reflexión sobre la justicia global. Constelar los pensamientos atribulados, como los de Kierkegaard y Adorno, con las éticas de la justicia me parece una necesidad perentoria si queremos escapar de la frialdad universal que permite, sutilmente, que la desigualdad siga creciendo década tras década.

SEGUNDA PARTE: LO ATRIBULADO EN LA FILOSOFÍA DEL PRESENTE

1. *Pensamiento atribulado y justicia*

La historia académica de la filosofía moral está tan poblada de clasificaciones como cualquier manual que se vanaglorie de su gran valor heurístico. Ir más allá del valor metodológico de la clasificación ha resultado y sigue resultando tan problemático como falaz. Me explico. Se suele insistir en el giro moderno que da la ética a partir del siglo XVIII, más concretamente, a partir de Kant. A raíz de los escritos kantianos hay un antes y un después.

En un primer estadio de la ética, la pregunta crucial para los filósofos morales descansaba en el para qué: “¿para qué ser morales?” era la pregunta ética por excelencia y, por supuesto, responder esta cuestión enlazaba a la ética con una forma de vida. Las éticas eran teleológicas, buscaban el fin de la actuación moral. El *télos*, no entendido tanto como finalidad, sino como cumplimiento, plenitud, consumación y madurez, culminaba la temporalidad de una trayectoria, de un proyecto de vida. La obra de Aristóteles que lleva por título *Ética a Nicómaco* se toma como referente de esta forma de pensar y actuar. En la obra del Estagirita, la *eudaimonía* constituía esa clase de bien que la naturaleza individual persigue. Nadie busca el sufrimiento y el dolor. Evidentemente, fijar el contenido de la *eudaimonía* no era una tarea fácil, pero el sentido más general iba unido a *vivir una vida buena para un ser humano* o vivir

acorde con la(s) *areté* (capacidades). Por supuesto que Aristóteles reconocía la importancia del esfuerzo para alcanzar una vida buena pero la *tyche* (suerte o fortuna) también influía en la vulnerabilidad de nuestra vida buena. Más aún, los bienes relacionales, la *philía*, tanto personal como civil (relaciones de conciudadanía), podían perturbar la vida moral.

En un segundo período, a partir de la Ilustración, las éticas se hacen modernas y con ello queremos expresar que se alejan de una forma de vida, de una reflexión sobre el bien para mí o para nosotros, dejan de ser materiales, se vuelven formales y se preocupan por las cuestiones deontológicas relacionadas con el fundamento de la moral y la idea de justicia. La pregunta central de la filosofía moral cambia del para qué al porqué: “¿por qué debo ser moral?” es la cuestión central de una modernidad preocupada más por un sujeto trascendental que por el sujeto de carne y hueso.

A partir del siglo XVIII la oposición Kant/Hegel trae consigo otra clasificación paralela a la anteriormente expuesta. Kant fabrica una *Moralität*, una ética formal, resultado de toda la polémica barroca e ilustrada, y Hegel apoya sin reservas una *Sittlichkeit*, la unión entre moral y formas de vida, lo “sabido y querido por todos”. La eticidad hegeliana son las normas que el grupo acepta y practica; la moralidad kantiana es una serie de moldes formales, el sujeto sin idiosincrasia, el bien en sí y la ley universal.

La buena filosofía moral nos enseña que, a pesar de los intentos de hacerlas irreconciliables, las éticas de la vida buena y las éticas de la justicia han permanecido unidas y han estado presentes en las reflexiones de los grandes pensadores. Lo mismo ha ocurrido con la *Moralität* y la *Sittlichkeit*²⁷. ¿Podríamos hoy en día, con rigor, afirmar sin más que Aristóteles se preocupó exclusivamente por una ética de la vida no fallida y se despreocupó de la justicia?, ¿o que Kant sólo posee estudios formales sobre la fundamentación de la moral? Evidentemente no. No podemos olvidar, por ejemplo, que Kant aborda un sistema de la ética donde incluye la doctrina de la virtud y la del Estado. Es decir, el formalismo moral en Kant generará todo un sistema ético capaz de orientar la acción humana concreta. Los intentos modernos del siglo XX de seguir separando tajantemente las cuestiones morales (cuestiones de justicia) de las cuestiones éticas (cuestiones de la vida buena) han de ser revisados y constelados. Seyla Benhabib ha llevado a término una revisión de las propuestas universalistas de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas con el fin no de restarle validez sino de añadirle una mayor sensibilidad hacia el razonamiento contextual y hacia el sujeto de carne y hueso (“el otro concreto”). En términos de Benhabib es necesario, desde una *Sittlichkeit* posconvencional, percatarse del nexo indisoluble entre “el otro generalizado” (sujeto sin idiosincrasia, formal y trascendental) y “el otro concreto”²⁸.

²⁷ Véase Asunción HERRERA GUEVARA, *La ética en la espiral de la modernidad*, Gijón, VTP, 2000.

²⁸ Véase Seyla BENHABIB, *Situating the Self*, Oxford, Polity Press-Blackwell, 1992.

La percepción de este vínculo permite a la autora desarrollar una teoría moral universalista a la luz de una “mentalidad ampliada” en donde se reconoce la dignidad del otro generalizado a través del reconocimiento de la identidad moral del otro concreto.

La parte más extensa de este artículo la he dedicado a exponer dos pensamientos apesadumbrados que mostraron una gran sensibilidad hacia el sujeto que sufre y hacia su existencia. Supieron plantearse la idea de justicia a la luz de las injusticias que se ciernen sobre los sufrientes. Desde este posicionamiento, la filosofía actual, si pretende orientar la acción humana concreta, requiere romper con los binarismos del pasado. Si seguimos separando cuestiones morales de cuestiones éticas, fabricaremos una moralidad insensible a la pobreza en el mundo y a la violación de los derechos humanos, no sólo como derechos políticos, sino sociales y materiales. La filosofía moral del presente exige una constelación de los pensamientos procedimentales con los materiales. Con ello defiende que se puede ser universalista moral y no tener anteojeras ante el problema que tienen miles de millones de humanos para poder vislumbrar en su horizonte de vida un trocito de *eudaimonía*.

Un pensamiento postmetafísico necesita enfangarse con cuestiones de la vida buena. El paradigma filosófico que propongo ha de dar respuesta a nuestros desgarros: podemos ser universalistas posconvencionales que buscan la justicia y, al mismo tiempo, defender que determinada forma de vida “despliega” mejor que otras formas de vida dicha idea de justicia. Las teorías discursivas tipo Habermas deben constelarse con los pensamientos de las filosofías atribuladas, so pena de no poder reflexionar ni desde ni sobre las vidas dañadas. No se trata de una síntesis, ni de una reconciliación, ni de una tercera vía. Se trata de confirmar la actualidad de una de las sentencias del filósofo atribulado por excelencia, Søren Kierkegaard: vivir en *x* es expresarlo existiendo, reduplicarlo. En definitiva, vivir en una moral posconvencional va unido a expresarla en una forma de vida. La proyección de una moral universalista cobra fuerza al reflexionar sobre nuestras formas de vida. Ante una sociedad desgarrada y miles de millones de seres hechos jirones debemos volver a detenernos sobre el tema del encaje entre lo bueno y lo justo.

2. *Lo bueno y lo justo ante la globalización*

Uno de los acontecimientos que más ha engrosado las páginas de la literatura de finales del siglo XX y de comienzos del siglo XXI es la llamada globalización. El FMI da una clara definición del concepto: “la interdependencia económica creciente del conjunto de los países del mundo, provocada por el aumento del volumen y la variedad de las transacciones transfronterizas de bienes y servicios, así como de los flujos internacionales de capitales, al tiempo que la difusión acelerada y generalizada de la tecnología”. Es cierto que esta caracterización es tan economicista como parcial. El sello económico es fácil de percibir, lo fragmentario de la definición se deriva de un hecho

contundente: aunque no neguemos la existencia de un mercado global, tampoco es posible negar que dicho mercadeo se da entre tres grandes bloques, cada uno con su centro y periferia, a saber, Europa, el Pacífico Asiático y América del Norte. El abismo entre norte y sur sigue creciendo, y la mayor parte del mundo está excluida de los beneficios del mercado global.

Bajo este prisma, la globalización sería un patrón de largo alcance de cambio histórico secular que seguiría la estela de la llamada racionalización. De igual modo que la racionalización es entendida como un proceso caracterizado por el dominio científico-técnico de la naturaleza que se hace extensivo a la vida social y política, la globalización sería la culminación de tal proceso. Parece que Adorno y Horkheimer no se equivocaron al vaticinar una sociedad absolutamente racionalizada: su época era una fase de transición hacia esta sociedad. La globalización, así entendida, se reduce a una esfera económica que funciona independientemente del sistema político, o mejor dicho, llega a imponer sus condiciones a una política nacional que cada vez se ve más constreñida por una economía neoliberal a escala mundial²⁹.

Con estas apreciaciones no estoy negando el papel de lo global en las actuales sociedades. Lo que más bien discuto es el tipo de sesgo que ha adquirido. Las nuevas formas de comunicación, los nuevos mercados y los nuevos conocimientos sobre el medio ambiente han hecho posible que lleguemos a creernos que lo que ocurre en cualquier parte del planeta nos afecta a todos por igual y nos responsabiliza a todos. Una crisis económica en el este asiático, como la que se produjo en 1997-1998, adquiere ramificaciones globales; las crisis medioambientales actuales, como el calentamiento global del planeta, son producto de irresponsables políticas nacionales, pero hoy en día nadie se libra de sus consecuencias, ni tan siquiera los países más pobres que no han tenido tiempo de emitir gases de efecto invernadero. Nos hemos llegado a creer que los riesgos que vivimos son globales. ¿Por qué nos cuesta tanto creer que nos afecta a todos y que somos responsables de la pobreza extrema que padece la mitad de la humanidad? ¿Por qué no hallamos esta situación tan moralmente preocupante como para que ocupe el primer lugar en nuestra agenda política?

Hay muchas respuestas ante estas preguntas³⁰. Tan sólo quiero lanzar una como propuesta: hemos olvidado lo más importante que nos enseñaron los filósofos atribulados, a saber, que no es posible enarbolar la bandera de la justicia y de los derechos humanos sin un cosmopolitismo moral que pretenda, como *télos*, la eliminación del sufrimiento. Tendremos que reflexionar sobre las formas de vida que impiden la realización de este proyecto.

²⁹ Para un estudio del tema véase entre otros Jürgen HABERMAS, *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000 y Ulrich BECK, *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI, 2000.

³⁰ Véase Thomas POGGE, *World Poverty and Human Rights*, Oxford, Polity Press-Blackwell, 2002.

La globalidad –frente a la globalización– como proyecto capaz de culminar el proceso ilustrado de autorrealización, autodeterminación, autorreflexión y autonomía, debería funcionar bajo un nuevo signo que empieza a reclamarse desde éticas capaces de constelar lo justo y lo bueno, el signo del *pathocentrismo*: extender la comunidad moral a todos los seres vivos que sienten. Una vez más debemos recordar lo una vez fijado en la memoria: las filosofías atribuladas. Para ellas, no podemos construir una comunidad moral sin percatarnos del sufrimiento que nuestra forma de vida está generando en millones de seres, en definitiva, no es posible una vida justa en la falsa.