

Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la metáfora

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA

Catedrático de Filosofía moral
Universidad de Murcia

Resumen: Partiendo de la weberiana escisión de las esferas de acción, que impide una concepción unitaria del hombre y la posibilidad de un sistema filosófico, el autor localiza en el §59 de *La Crítica del Juicio* de Kant y en la metaforología de Blumenberg, esto es, en el símbolo o en la metáfora, el único e imprescindible puente entre las diversas esferas en las cuales vive el hombre.

Palabras clave: Esferas de acción, sistema filosófico, símbolo, metáfora.

Abstract: From the Weberian division between different domains of action, which prevents an unitarian conception of Man and the possibility of a philosophical system, this papers focuses on § 59 of *Kritik der Urteilskraft* and in Blumenberg's metapherology. Two different places where the paper argues that the compulsory bridge between those separate spheres can be bridged.

Key words: Kant, Weber, Rickert, Blumenberg.

1. Introducción

El pensamiento de la escisión de las esferas de acción social, lejos de ser un tópico reciente, viene mermando la creencia en las posibilidades del hombre desde la primera modernidad¹. Hoy ha estallado en toda su radicalidad con la teoría de sistemas, el último intento de superar la escisión bajo la forma descriptiva de la teoría y, quizás por ello, la más insistente en un camino hace mucho tiempo cerrado. Sin embargo, la filosofía no puede reconciliarse con el presente como si este fuese la única posibilidad. No hasta ese punto. Esa es la actitud de la teoría de sistemas, desde luego. Frente a todo intento de restauración de la teoría, quizás la filosofía deba todavía insistir en ese tipo de hombre que no se hace ilusiones, pero tampoco olvida lo imprescindible. Sobre esta identificación de lo imprescindible al hombre sin ilusiones, al menos en lo que se refiere al discurso teórico, va este ensayo.

En esta exposición voy a centrarme en tres argumentos. El primero muestra la conciencia del problema de la escisión de las esferas de acción que tuvo la filosofía de la época de Weber, a través de la obra de Heinrich Rickert. El segundo analizará el argumento kantiano del hombre, tal y como

Fecha de recepción: 5 febrero 2002. Fecha de aceptación: 7 mayo 2002.

1 Para los antecedentes de esta problemática de las esferas de acción social, cf. mis trabajos «Complejidad en la sociedad actual: olvidar la omnipotencia», en *Debats*, n. 67, otoño de 1999, pp. 68-79; «Esferas de valor y sistema psíquico. Entre Freud y Weber», en *Miscelánea Vienesa*, Universidad de Extremadura, 1998, pp. 219-249; «Responsabilidad. Una actitud fenomenológica», en *Alfa*, n. 8, julio-diciembre de 2000, pp. 123-145. Igualmente «Crítica de la Teología política», en *Los filósofos y la política*, FCE, Madrid, 1998.

se registra en el §59 de la *Crítica del Juicio* y en esa mínima promesa de totalidad que se piensa en la idea de sistema. El tercer argumento habla de Blumenberg, que también conoce el problema de las esferas de acción² y sabe de las dificultades que su conciencia añade a la precariedad de ser hombre en la actualidad. El problema del símbolo, clave de la retórica, atraviesa toda la exposición y es el hilo conductor para identificar eso que parece lo imprescindible.

I. RICKERT

2. Un estímulo y un obstáculo

Cuando el mundo académico alemán se disponía a celebrar el segundo centenario del nacimiento de Kant, hacía ya algunos años que Weber había puesto en circulación la tesis de las separación de las esferas de acción social. Era normal que esa tesis, que todos interpretaron como una afirmación sociológica —y no, como en el fondo era, en tanto afirmación filosófica— produjera reacciones por parte de los teóricos más relevantes de la cultura alemana. El sentido de esas reacciones sólo podía ser uno: encontrar de nuevo la unidad y la organicidad perdidas, el punto de cruz de una nueva cosmovisión integradora. Para esta empresa, Kant era un estímulo y un obstáculo. Quiero decir que por él debía pasar cualquier solución que se le diera a la cuestión.

En esa fecha de 1924 publicó Heinrich Rickert su libro, *Kant als philosoph der modernen Kultur: Ein geschichtsphilosophischer Versuch*³. La primera palabra era muy indicativa de la inquietud que aquella fractura de la época producía en los espíritus: «En la inseguridad que domina por doquier, —in der allgemein herrschenden Unsicherheit— dijo— se invoca muy a menudo el famoso nombre de Kant sin preguntarse nadie sobre lo que significa su obra desde un punto de vista científico —ohne viel danach zu fragen, was sein Werk wissenschaftlich bedeutet». Era muy lógico que Rickert, un hombre excepcionalmente dispuesto a captar inseguridades, dedicase su libro a explicar esa pregunta. Pero ya en el planteamiento queda explícito que su finalidad es disolver de manera científica esa inseguridad dominante. Puesto que aquella fragmentación marcaba la época histórica moderna⁴, la pregunta era qué tenía que decir Kant sobre la modernidad: «Das bedeutet es, wenn wir von Kant als dem Philosophen der modernen Kultur reden»⁵.

2 Veamos la página con que se abre la introducción a *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999. En primer lugar, Blumenberg hace referencia a Fontenelle y a Kant, con su fórmula de *un mundo de mundos*. Blumenberg, sin embargo, pronto habla de la forma moderna de este pensamiento, y de los retos que implica, al decir: «El que vivamos en más de un mundo resulta, a su vez, la fórmula adecuada para toda una serie de descubrimientos que constituyen el aliciente filosófico de este siglo. Puede ser leída como una metáfora absoluta de las dificultades crecientes con que nos topamos a la hora de reconducir a la realidad cotidiana de nuestra experiencia y capacidad comprensiva lo realizado en las regiones autónomas de las ciencias y las artes, de la técnica, la economía y la política, en el sistema educativo y en las instituciones de la fe; todo aquello que se le ofrece a un sujeto inmenso en el mundo de la vida y limitado en el tiempo de su vida, por lo que resulta realmente difícil hacer comprender hasta qué punto un individuo de estas características forma parte necesariamente de todo ello. De nuevo la fórmula de un mundo de mundos parece dar cuenta de los requisitos planteados por tamaña descomposición del mundo, por tales dificultades ante el concepto de realidad». (o.c., pp. 29-30).

3 Lo editó con J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), de Tübingen.

4 Es conocida la relación entre Rickert y Weber. Profesores en la misma universidad de Heidelberg, es uno de los pocos filósofos que cita Weber. En 1926 Rickert le dedicó un trabajo en *Logos*. Fue en el volumen XV, de 1926, en la época en que estaba editado por Richard Kroner. El trabajo se titula «Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft». Allí se reclama interpretar a Weber, como hoy todavía hay que reclamar, estrictamente como filósofo. Cf. o.c., p. 224.

5 Rickert, o.c., p. 3.

Una secreta urgencia subyace a la argumentación de Rickert, una que apenas se deja presentir en el fondo de su espíritu. Para identificarla, tenemos que ir más allá de las formas discretas de una filosofía que, al reclamarse como neokantiana, quería apartar de sí la pretensión de expresividad. Pero no fue la timidez lo que forzó a esa generación a atenerse al espíritu de Kant. Fue la convicción de que aquella fragmentación de esferas que había estallado en las conciencias de primeros de siglo, ya había sido anticipada por el autor de las Críticas. Rickert lo sabe. Invocar a Kant se elevaba a cuestión de honestidad intelectual. Si la cultura es el conjunto de aquellos bienes que cuidamos y cultivamos a causa de su valor propio, entonces sólo puede preservarse desde la conciencia de cada uno de los ámbitos de valor. Esta conciencia debía ser capaz de comprenderlos en su forma específica propia. «Grade diese Aufgabe aber hat Kant sich überall, in seiner Wissenschaftslehre, seiner Ethik, seiner Kunstphilosophie und in seiner Theorie des religiösen Lebens gestellt»⁶. Esta era la estrategia que vinculaba con Kant. Desde esta perspectiva, Kant partía de un desgarró afin al que padecía el espíritu de primeros de siglo y, quizás por eso, se había ganado el puesto de primacía en la cultura moderna⁷. En cierto modo, Kant nos avisaba contra la ligereza de interpretar como meros hechos sociales lo puesto de manifiesto por Max Weber en su *Zwischenbetrachtung* a los ensayos de *Sociología de la Religión*.

Pero al mismo tiempo, Kant había mantenido la serenidad y la calma, no se había dejado llevar por el pesimismo y había seguido pensando el hombre en términos unitarios. A fin y al cabo, había hablado de razón y de sistema, de arquitectura y de totalidad. Así que su pensamiento no era un obstáculo más, sino un estímulo en el camino de la unidad. A esta parte de su pensamiento, la que buscaba el sistema, también era preciso mantenerse fiel. Rickert lo recordó: quizás en este aspecto el esfuerzo kantiano era algo más que moderno. Partía de la condición moderna, pero nos ofrecía una pista sobre la forma de ser todavía hombre en ella. Sin embargo, según Rickert, aquella forma de ser hombre podía considerarse válida para todos los tiempos y por eso encerraba una pista para el futuro, para nuestro futuro⁸. Nadie, por aquel entonces, estaba en condiciones de pensar la realidad humana amenazada de inherentes contradicciones, ni expuesta a formas de disolución como las que hoy nos amenazan. Más que índice de un futuro, Kant es para nosotros una señal de resistencia.

Pero, por aquel entonces, hacia 1924, el ideal del hombre total estaba demasiado arraigado en la filosofía como para entender la reflexión como algo diferente a su búsqueda. Las distintas esferas de valor y de acción social debían ser puestas de alguna forma en relación, de tal manera que formaran un todo⁹ sobre el que el ser humano pudiera reflejarse y ver en él la totalidad de sus exigencias vitales atendidas¹⁰. Sería aquella una totalidad filosófica en la que se pudieran relacionar y fundar los

6 Rickert, o.c. p. 7.

7 «Ja noch mehr: vielleicht ist Kant grade durch die Betonung der Eigenart und des Eigenwertes der verschiedenen Kulturgüter in ihrer Besonderheit zum Philosophen der modernen Kultur geworden». (Rickert, o.c., p. 10).

8 «Der Transzendentalphilosoph, der Ethiker, der Aesthetiker, wie auch der Religionsphilosoph Kant ist, jeder für sich betrachtet, nicht modern, d.h. er ist mehr als modern, denn er arbeitete wie alle großen Philosophen an zeitlosen Problemen und wird hoffentlich auch nie bloß modern werden. Die Problemlösungen, die er gefunden hat, sind entweder gültig für alle Zeiten, oder sie sind verfehlt und dann für keine Zeit brauchbar». (Rickert, o.c., p. 9).

9 «Die verschiedenen Sondergebiete [...] zu einander in ein Verhältnis gesetzt sind, daß sie zusammen ein Ganzes bilden». (Rickert o.c., p. 9).

10 Rickert en este sentido intentaba por todos los medios pensar a Kant después de Nietzsche y mostraba que la vida no se expresaba únicamente, ni se potencia sólo, mediante la expresividad de la esfera estética. Hay en este sentido un loable esfuerzo intempestivo de Rickert, que merece ser destacado y recuperado. Para ello conviene ver su libro: Rickert, H., *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), de Tübingen, Primera edición de 1920, segunda de 1922. Eran estas ideas que reelaboraban el estudio de

bienes de la ciencia, del Estado, de la vida artística y religiosa¹¹. Si en Kant se había intentado configurar esa totalidad filosófica, esa filosofía omniabarcadora de la cultura, entonces Kant no sólo sería el filósofo de la cultura moderna por la conciencia de la fragmentación, sino también por haber dado una respuesta a la angustia del hombre moderno¹².

3. La última unidad

A ojos de Rickert, Kant había dado en efecto una respuesta filosófica al todo unitario en el que el hombre quiere vivir. La razón básica de esta creencia residía en que la filosofía de Kant partía del principio de autonomía y, desde este principio, aquella unidad y totalidad se hacía necesaria. Esta era la razón básica, pero la tesis era más compleja. La diferenciación y fragmentación de las esferas de acción social, que venían operando desde el Renacimiento, no podían ser el estadio final de la cultura, en la medida en que ésta fuera un efecto del principio de autonomía¹³. El criticismo no podía sancionar la fragmentación moderna sin cuestionar su principio básico, la unidad del hombre¹⁴. Pero con decir esto —y dejando al lado la inconsecuencia de la tesis, pues hoy nos parece que es el principio de autonomía el que siembra la fragmentación— apenas se describía la forma en que se obtenía aquella unidad, ni la dirección en que se podía buscar. Lo específico de Kant, como es sabido, era que esa síntesis total no se podía buscar en la teoría. Tampoco se podía buscar en la preeminencia ni en el sometimiento de unas esferas a las otras. Kant había logrado «eine neue Art der Synthese»¹⁵. Se trataba, claro está, de una síntesis crítica y su carácter era tal que habría de mantener el valor y la autonomía de las esferas reunidas. Rickert se preguntó por el tipo de unidad que era posible bajo tales condiciones y respondió con celeridad que ese tipo de unidad era todo lo que podía ofrecer la filosofía. Por permitir tal unidad la filosofía tenía un lugar todavía en la cultura moderna¹⁶. Para cumplir con esta tarea, la filosofía debía avanzar hacia el pensamiento de una unidad última. Esta no tenía nada que ver con una concepción del mundo personal, genial, egocéntrica y narcisista. Con ella no se debía expresar ninguna individualidad personal. Se trataba de hacer evidente un pensamiento científico¹⁷.

1912 editado en *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Band II, 1911/12, Tübingen Verlag von J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1912, pp. 131-166. Allí hacía una crítica de Nietzsche y de Bergson, e invoca la tesis final que no depende de Kant, sino de Platón: «Das bloße Leben bleibt stets Bedingungsgut und kann Wert nur erhalten als Voraussetzung der Verwirklichung von anderen Gütern, deren Werte um ihrer selbst willen gelten. Nicht etwa steht die Kultur im Dienste des Lebens, sondern es darf nur das Leben im Dienst der Kultur steht». (o.c., p. 165).

11 Rickert, *Kant als...*, o.c., p. 10.

12 «Es scheint also nur nötig, daß man an seine Gedanken anknüpft und sie weiter ausarbeitet, um zu verstehen, wie alle die verschiedenen Kulturwerte und Kulturgüter des wissenschaftlichen, staatslichen und wirtschaftlichen, des künstlerischen und des religiösen Lebens sich zu einem einheitlichen Kulturorganen zusammenschließen. Damit muß man dann zu einer umfassenden Philosophie der Kultur auf Kantischen Boden kommen». (Rickert, o.c.p. 7).

13 «Insofern werde gerade durch ihn deutlich, wie unmöglich es sei, bei der durch das Autonomieprinzip verschuldeten Vielgestaltigkeit und Differenziertheit der Kultur als etwas Endgültigen stehen zu bleiben». (*Ibidem*, p. 201).

14 *Ibidem*, p. 202.

15 *Ibidem*, p. 204.

16 «Welche Art von Einheit ist unter solchen Bedingungen noch möglich? Sie kann die Einheit sein, die innerhalb einer Philosophie der modernen Kultur Platz hat». (*Ibidem*, p. 204).

17 A estas diferencias entre la unidad última de la filosofía y la forma de pensar precipitadamente unitaria propia de alguien que quiere cerrar la complejidad del mundo y atenerse a la propia idiosincrasia, dedicó lúcidas páginas Rickert en su trabajo «Geschichte und System der Philosophie», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band XL, 1931, pp. 7-45 y 403-448, especialmente 39, 421 ss.

Cuando leemos el último capítulo de la obra de Rickert nos damos cuenta, sin embargo, de que ese pensamiento científico no se ha identificado con claridad. Las últimas páginas del libro son timidas y zigzagueantes. Rickert ensaya un camino que le lleva a repetir la evolución del idealismo alemán¹⁸. Como la unidad que buscaba tenía que ver con el principio de la autonomía, le fue fácil a Rickert marchar por el camino de la primacía de la práctica. Como podemos suponer, Rickert iniciaba con este paso la senda que llevaba a Fichte, y por eso reconoció que el criterio para la unidad del hombre era el sentimiento de verdad y certeza moral proporcionado por la conciencia moral. Rickert era muy consciente de que, de esta manera, la unidad no venía canalizada por el juicio, sino por un sentimiento inmediato¹⁹. Por eso, la síntesis crítica no era la unidad intelectual de los griegos. Al contrario, Fichte había intentado llegar a la armonía del pensar y del querer. Para ello había tenido necesidad de construir el pensamiento del orden divino del mundo. La autonomía de la ética, la religión y de la ciencia se mantenían, pero también quedaban vinculadas por la convicción práctica de mi deber y de lo que era necesario para cumplirlo. Con el gobierno divino del mundo se podía pensar de nuevo la unidad y la totalidad de la cultura. Pero, en el fondo, mantenía al hombre anclado a un sentimiento del deber profesional compatible con la más extrema especialización, que dejaba a Dios y al filósofo la atención por el todo. La conclusión dice así: «La unidad importante para una filosofía de la cultura tiene que residir en todo caso en la esfera religiosa, pues ésta no soporta en modo alguno una subordinación bajo otro ámbito. La religión reclama continuamente el primado»²⁰.

Una vez llegados aquí el problema consiste en argumentar a favor de la condición que ya vimos debía cumplir esa síntesis crítica: no destruir la autonomía de las diferentes esferas de acción social. Este criterio no podía salvarlo la religión como tal. Aunque lo que había dicho Fichte le parecía a Rickert muy relevante para pensar la última unidad de las diferentes esferas de valor, le parecía injusto afirmar que esa opinión pudiera ser la de Kant. Por mucho que sobre ese sentimiento de certeza religiosa descansara no sólo la vida ética, sino la ciencia, finalmente esta posición no tenía en cuenta «los factores irracionales de la vida religiosa». Todas las cautelas contra la expresividad, la genialidad y la sentimentalidad se quedaban en nada ante esta irrupción de la religión compensatoria de la especialización. La conclusión era que el principio que ofrecía las bases para pensar la última unidad era demasiado moralista en Kant y por eso demasiado racionalista. Pero, por otro lado, la vida religiosa de Fichte no cumplía con las garantías que reclamaba el principio de autonomía. Por eso, finalmente Rickert tuvo que asumir lo obvio: que Kant es un filósofo crítico, que analizó los elementos de la vida cultural, pero que sólo nos ha planteado el problema de la última unidad. «Obviamente, no hemos ganado sino un problema», sentenció²¹. Nadie como Kant había sabido plantearlo, pero «con este trabajo, Kant no ha puesto sino el comienzo y nosotros tenemos que seguirlo»²². Esta era una bonita manera de acabar un largo libro. Una que, por honestidad, en cierto modo venía a confesar de forma implícita que Rickert se hallaba en un callejón sin salida.

18 «An diesem Punkte hat denn auch die weitere Entwicklung des deutschen Idealismus eingesetzt». Rickert, o.c., p. 212.

19 «Das gesuchte absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung ist ein Gefühl der Wahrheit und Gewissheit. Ob ich zweifle oder gewiß bin, habe ich nicht durch Argumentation, sondern durch unmittelbares Gefühl. [...] Das Gewissen ist keine Urteilskraft». (*Ibidem*, p. 206).

20 (*Ibidem*, p. 209). «Die Einheit, die für eine Philosophie der Kultur wichtig wird, muß auf jeden Fall im religiösen Gebiet liegen, denn dieses verträgt eine Unterordnung unter ein anderes Gebiet in keiner Weise. Der Religion gebührt stets der Primat».

21 *Ibidem*, p. 213.

22 *Ibidem*, p. 214.

II. KANT

4. Los requisitos de la unidad

A Rickert no le faltaba conocimiento del idealismo alemán para desplegar toda la dialéctica entre la historia de la filosofía y sus tensiones con el sistema. Además, era evidente que cualquier pretensión de totalidad y de sistema al estilo idealista reposaba sobre una glorificación carismática de la razón que, en su pretensión de penetrar lo absoluto, chocaba con una comprensión moderna de la independencia de las esferas de acción social y con el principio kantiano de autonomía y la libertad²³. Si la unidad de la cultura humana debía ser crítica, si debía dejar atrás el intelectualismo, si debía garantizar la independencia de las esferas de acción social y la autonomía del hombre, no podía abordarse desde esa razón carismática y fundamentalista. Siempre que la filosofía aspire a penetrar lo absoluto no podrá dejar de considerar las esferas de acción en su separación sino como un déficit de sistematicidad y de autoconciencia. En una razón crítica, que se niega a la glorificación carismática de penetrar la totalidad desde el punto de vista de lo absoluto, la unidad de la cultura humana tendría que asegurar a su vez los elementos que vincula. Por eso, Rickert tenía razón: la unidad no podía ser lógica. Nada de primacías. Ni de la lógica, ni de la ética, ni de la estética, ni de la religión, ni de la economía. El tipo de unidad que podría ofrecernos la razón crítica no podría reposar en una de las esferas. Tendría que unir las por vínculos más endebles que los internos a la trama de cada esfera, pero más fuertes que la mera hostilidad. Si la noción de sistema ha de tener un sentido, ha de pasar por estas condiciones. Ni organicidad idealista, ni azar darwinista en la que lucha un subsistema contra su entorno, camino de una especialización radical. Ni idealismo ni descripción sociológica luhmaniana.

¿Ofrece Kant algo parecido? Nada sería más enojoso ahora que desplegar la maquinaria escolástica kantiana. Pero quizás esté permitido recordar algunas tesis. Si el sistema depende de algo es de la idea de unidad de la razón. Pero la razón, si es algo, es la aplicación del principio de la validez universal a la ordenación de un campo humano: el conocer, el querer, sea como voluntad o como arbitrio, el gustar, el admirar, el esperar, el producir, el amar. La razón, mera forma, es una exigencia de universal validez a la hora de desplegar una esfera de acción social. Ese es el principio de autonomía formal que, aplicado a diversas materias, da lugar a diversas esferas de acción independientes. Por eso, la manera de pensar esa unidad total no puede ser la mera afirmación de universalidad de todas las esferas. Más allá de esa unidad formal, se precisan recíprocas referencias al principio material de cada esfera. Ahora bien, éste es en sí mismo un pensamiento vacío. Kant diría que, como idea, es un puro pensar sin referencia. Esa idea de vincular los principios materiales de todas las esferas de acción está en su inicio tan vacía como la apelación a su común base nouménica. Define una mera estrategia, pero nada más. Aquí hablamos de la idea de sistema, de las relaciones entre diferentes esferas y su comprensión como unidad, pero sólo para que la vida humana no desespere de tener una vivencia de su racionalidad en su totalidad, algo así como un balance de sus posibilidades, un recuento de lo posible y de lo imprescindible. Si este pensamiento está vacío, la autopercepción del hombre también lo estará en el fondo. Si el hombre no quiere prescindir de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, de lo útil y de lo amable, de lo justo y de lo digno de esperanza, si no quiere prescindir de nada de ello, deberá pensar su unidad. Si esa unidad es vacía, o si es un mero juego de pensamientos sobre voluntades creadoras, providencias,

23 Para este punto, cf. mi *Historia del Idealismo Alemán*, Síntesis, Madrid, 2001, 2 volúmenes.

bienes supremos, anclado en un *deus ex machina del mundo nouménico*, entonces todo lo que tiene el hombre a mano es tomarse en serio las cajas vacías de su pensar y hacer con ellas una representación ideológica. Con ellas no forjará sino ilusiones que ocultarán su verdadero estado. Nada de esto le dará esa intuitividad sensible adecuada a la vida concreta en la que se hace evidente algo a su sentido.

5. El lugar de la síntesis

Qué pueda ser esa relación que vincula de forma material las diferentes esferas de acción para ofrecerlas como el sistema posible de la razón, no se podrá comprender en Kant al margen de un sosegado estudio del §59 de la *Crítica del Juicio*. En realidad, aquí Kant despliega por enésima vez su maquinaria. Allí repite que la dotación de sentido de una idea sólo puede llevarse a cabo por una sensibilización que él llama simbólica. Esto mismo se puede decir de forma extrema con la idea de sistema, entendido como vínculo entre esferas de acción social diferentes. Sobre eso vamos a hablar ahora.

Como es evidente, en el símbolo siempre se da la estructura de un juicio, pues el símbolo siempre invoca dos cosas, una idea y una intuición sensible. En el ámbito de darle sentido intuitivo a la idea de unidad y de sistema, en tanto camino para dotar de intuitividad a la vida humana, el símbolo regula los vínculos de sentido entre dos esferas de acción y muestra el camino para pensarlas juntas. Ahora vemos que Rickert, al buscar en Fichte el pensamiento unitario, se ha extraviado. Buscar en el símbolo fue lo específico de Cassirer y por eso ganó la carrera de la renovación de pensar a Kant.

Veamos ahora lo especial de ese juicio simbólico en general. Pues en aquello que es intuitivo y sensible no tenemos el fundamento del juicio, ni la clave para la aplicación de la idea. Si así fuera, tendríamos un juicio del entendimiento —determinante o reflexionante es lo de menos—, en el que la intuición exhibe la diversidad contenida en el concepto. Pero, en el símbolo, nada de lo que apuntamos como contenido sensible es lógicamente adecuado al contenido de lo que decimos como idea. En su materia hay una alteridad radical. Por eso no tenemos ni una esquematización ni una reflexión. La diferencia la expresa Kant diciendo que el procedimiento de la facultad de juzgar, que vincula una idea con algo sensible como su símbolo, es *analógico* al proceso de vincular un concepto con una intuición. La analogía consiste en que ambos —intuición e idea— coinciden en la regla del proceder reflexivo sobre el diferente contenido sensible e ideal, no en el contenido propiamente tal. Esa forma de proceder es la manera en que trabaja la reflexión. Pero la reflexión no es sino la forma de enfrentarnos como hombres a esos dos elementos distintos, el sensible y el ideal.

Hablemos ahora del símbolo en el contexto de la idea de sistema. Ya hemos visto que el sistema de la razón sólo puede evidenciarse por la vinculación de las esferas de acción social de tal manera que se manifiesten como esferas *vinculadas*, más allá de su mera apelación al principio de universalidad. Esa forma de unión no puede ser ni racional ni irracional. El tipo de síntesis no puede fundarse a su vez en una esfera racional —como quería el idealismo—, pues ninguna esfera ofrece contenidos sensibles adecuados a la idea de sistema. Pero tampoco esa unidad puede ser irracional y arbitraria. El tipo de síntesis sólo puede ser reflexivo, pues ha de dejar intacta la autonomía de cada esfera. Además, ha de producir intuitividad capaz de orientar la vida concreta del hombre. Pero esa reflexión sobre dos esferas —si ha de producir algún tipo de unidad y de racionalidad— ha de contener algún principio analógico a la unidad de diversidad que se manifiesta como juicio racional. Ese principio que permite la síntesis es su forma común de reflexionar. Pero, para que esa sea una síntesis

simbólica, algo ha de jugar como un elemento sensible, intuitivo, en una esfera, y como un polo ideal, en otra.

Así, tenemos aquí una doble analogía que conviene registrar. Por una parte, la analogía entre el juicio de la simbolización, el juicio de esquematización. Esa analogía se basa en que algo en la intuición determina la aplicación de la idea. Segundo, el hecho de que aquello que vincula una idea con una sensibilización es una analogía de la forma de reflexionar sobre el contenido de lo sensible y sobre el contenido de la idea. Apliquemos este argumento a dos esferas de acción y tendremos que no hay relación directa entre ellas, sino un vínculo cuyo puente es la misma forma de reflexión, la misma manera de enfrentarse humanamente a sus contenidos respectivos. La analogía consiste en que se «aplica la mera regla de reflexión sobre esa intuición a un objeto totalmente distinto del primero». Y es totalmente distinto porque mientras el primero es sensible, el segundo es una idea. La proporción de contenidos de las esferas es inconmensurable y autónoma, pero hay una secreta proporción formal reflexiva y estructural que las une.

Recordemos entonces. Cuando vinculamos un objeto sensible con una idea porque la regla de reflexionar sobre el primero nos guía en la regla de reflexionar sobre el segundo, entonces decimos que el primero es un símbolo del segundo. Así, por ejemplo, la forma de reflexionar sobre un cuerpo organizado es la guía para reflexionar sobre un Estado popular. Por eso decimos que el organismo es el símbolo del Estado popular, aunque el contenido de estas dos representaciones sea diferente. Así, también decimos que un molino es una máquina que sirve de símbolo a un estado despótico. Lo relevante reside en que la forma de enfrentarnos reflexivamente a un organismo, produce transferencias de sentido a la hora de enfrentarnos a la comprensión del Estado popular. Esas transferencias de sentido de una esfera a otra es todo lo que podemos hacer a la hora de procurar su unidad sin matar su independencia. Pero estos ejemplos relacionan elementos propios de una esfera de acción —la ciencia, o la técnica— con otra, como la política. No vinculamos con ello diferentes esferas de acción propiamente dichas²⁴. Lo decisivo es que la única manera de darle contenido a una idea de sistema, con la unidad de las esferas de acción que promete, es relacionar su contenido radicalmente diferente de la única manera que se pueden unir dos contenidos distintos: por una transferencia de sentido producida por la forma de pensar una de ellas a la forma de pensar la otra. La unidad que puede dar sentido a la idea de sistema es hacer una esfera de acción símbolo de otra. Y eso sólo puede lograrse si hacemos de aquellas que tienen más contenido sensible símbolos de aquellas otras que tienen más contenido ideal. Si tuviéramos descritas estas uniones simbólicas quizás podríamos pensar el tipo de unidad de las esferas de acción que permite identificar lo que todavía es imprescindible al hombre.

6. La realidad de la bondad

«Pues bien, yo digo que lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno», afirma Kant de forma rotunda, dándonos un ejemplo de esa unidad de dos esferas de acción social, la estética y la ética. Con ello quiere decir que una realización de la esfera de acción estética, la que nos enfrenta a la

24 Kant no ha sido consciente de hasta qué punto con sus ejemplos estaba matizando la *Critica de la razón pura*, y estaba asegurando que las relaciones intuitivas entre las categorías y los esquemas puros en cierto modo eran simbolizaciones fuertes, transferencias [Übertragungen] de sentido entre contenidos radicalmente distintos, la diversidad lógica y la diversidad pura del tiempo. La analogía transcendental que allí se propone era ahora sustituida por el principio de la simbolización. La permanencia es el símbolo de la sustancia, y no encuentro la manera de darle más fuerza a este enunciado que decir que es un juicio determinante del entendimiento puro. Pero este camino, por el que Cassirer se evadió del kantismo, no es interesante ahora.

naturaleza bella, es símbolo de la realización de la esfera de acción ética. Esta mutua referencia de las esferas estética y moral nos permite dar sentido evidente —relevante para la conducta de la vida humana— a lo que pueda ser una unidad sistemática de la razón. Y esto es así porque la forma de reflexionar sobre el placer estético nos lleva muy cerca de reflexionar sobre lo que sería realmente bueno o justo, en la acción moral o en la política. La diferencia es que mientras la belleza puede tener una dimensión sensible, la bondad y la justicia sólo la tiene ideal, y, por eso y sólo por eso, ha de tener una unión simbólica con aquélla. Por este motivo, cuando Kant muestra la analogía entre lo bello y lo bueno está avanzando un argumento que no es ni racional ni irracional. No es racional, porque lo bello no se deriva de lo bueno. Pero tampoco es meramente una asociación expresiva, sentimental o irracional, pues hay bases para establecer ese vínculo, bases de naturaleza intelectual y judicativa. De qué naturaleza sea el vínculo, pronto le daremos nombre. El fundamento del juicio no es ni meramente reflexionante ni meramente determinante. Se trata de la relación entre una idea y un objeto sensible que no parte ni del concepto ni del objeto. Parte de la analogía entre ambos a la hora de pensarlos y este fundamento del juicio es el simbólico. Ese es su nombre, pero no será el único.

Conviene recordar los términos de esa analogía reflexiva —tan expuesta— entre lo bello y lo bueno, en esos cinco puntos que Kant nos ofrece al final del §59. Que lo bello y lo bueno gusten ambos de manera elemental y directa, que produzcan placer y felicidad más allá de todo interés, que en ese gozo esté implicada la libertad, sea de la imaginación o de la voluntad, que a esa felicidad no sea ajena la plena conciencia de su valor universal, todo ello es bien sabido. Quizás convenga insistir, sin embargo, en que aquí, a través del símbolo y de su explicación, se da cita una experiencia que debemos identificar. Pues a la hora de explicar su analogía reflexiva, el fundamento de que lo bello natural sea símbolo de lo bueno, Kant apela a la clave final de su filosofía. No sólo porque nos muestra las bases elementales de la naturaleza humana, esa coincidencia universal en la apreciación elemental e inmediata de estructuras sin las que la vida humana no es tal. Una de esas estructuras básicas es el placer o el gozo como forma de identificación del sentido. A este respecto, debemos recordar la definición oficial del placer como estado de ánimo que tiende a mantenerse por sí mismo. Ese principio de inercia, que había fundado la metafísica occidental al ofrecerle su definición de naturaleza, se aplica ahora al placer como disfrute del propio hombre, disfrute sensible del mundo y de sí. Es curioso que ese disfrute de la bondad no pueda comprenderse reflexivamente e intuitivamente al margen del disfrute de la naturaleza externa como belleza²⁵. En este sentido podemos decir que la naturaleza bella es símbolo del hombre en su perfección moral.

Recordemos que lo bello muestra la técnica sin finalidad de la naturaleza, y pensemos también que tal operar natural puede comprenderse sólo simbólicamente como un operar libre. El placer es natural sólo porque tiene en su base alguna forma de identificar la libertad. Esta creencia, que libertad y naturaleza se reúnen en el placer, que tierra y hombre se juntan en la síntesis de belleza y de bondad, que libertad moral y libertad natural no son hostiles, que sin quererlo la naturaleza nos ofrece sus dones sin reparar en personas, y que, queriéndolo nosotros, esos mismos dones deben ser los de la justicia de una voluntad buena, todo esto es la expresión simbólica de la unidad del sistema que, no hay que olvidarlo nunca, es la forma de pensar la unidad del hombre. Pues este sistema ofrece la idea de razón, que ahora se desglosa y se reúne en las capacidades intelectivas —la imagi-

25 Una vez más, la naturaleza externa ofrece estabilidad requerida a la naturaleza interna, guardando la primacía de la existencia y del sentido externos que se despliega en la estética y de la experiencia externa que se despliega en la analítica. He desplegado este principio en mi *Racionalidad Crítica. Introducción a la filosofía teórica de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987.

nación, la sensibilidad y el entendimiento— la capacidad volitiva, como libertad moral que aspira a la bondad con las limitaciones del interés privado que se deriva de ella, y como el arbitrio racional que sirve de base a un Estado. Y ese placer de que todas las instancias subjetivas se reúnen ante la tierra que regala su belleza, y que nada impide que lo pensemos reproducible y continuo, universal y abierto, es el testimonio preciso de que el bien supremo —la intuición de la unidad— no está sino en la inmanencia de una simultánea afirmación de la naturaleza y del hombre como ser libre y natural a la vez. El hombre que piensa en la ley moral y la ve simbolizada en la naturaleza bella no necesita apelar a una providencia diferente de la tierra. Ella nos vuelve a prometer la belleza del mundo como símbolo de la bondad que buscamos, más sólo en la medida en que el hombre sepa limitar su autoafirmación técnica unilateral²⁶. Esa limitación es base de la estrategia reflexiva común, que nos separa de nuestros fines privados e inmediatos. Aquel que gusta la belleza natural acaricia la ley moral de la única manera posible, en su símbolo. Lo mismo dijo Goethe en una frase de su *Fausto*: una tierra libre invoca la reflexión sobre un pueblo libre.

Sin duda, no traigo aquí estas consideraciones sobre el hombre contento con la belleza de la tierra como todo lo que sabemos intuitivamente de un hombre bueno, para dejarnos entusiasmar por ellas. Más bien las recuerdo, en su gastada trivialidad, para darnos cuenta de que todo esto nos habla de la plenitud de una tierra glorificada. En sí mismo, el símbolo siempre nos habla del lugar en que habita lo divino. Si lo divino es la voluntad buena, habita en la tierra bella. Así que lo peculiar de Kant reside en que él, por primera vez en la época cristiana, de puntillas, hizo de la tierra ese lugar. Alguien podría decir que tal cosa sólo fue posible cuando todavía no se había contrastado de manera suficiente la dificultad que tenemos de creer en el hombre. No creo que ese sea el caso. El hecho de que Kant haga de la tierra bella el símbolo de la ley moral proviene de su convicción profunda de que la bondad no tiene lugar en el hombre. Nada más instructivo que comparar a este respecto a Kant con Fichte. Pues cuando Fichte tiene que hablar de símbolo, del lugar sensible donde habita lo divino, menciona el rostro del hombre. Esa es la creencia cristiana desde luego. Pero Kant no llegó a decir que el hombre es el lugar sensible de la bondad, sino que la tierra bella era el símbolo de la perfección moral. Lo más que llegó a afirmar es que, por eso, alguien que gusta la belleza de la tierra, quizás tenga una sensibilidad bien dispuesta a la ley moral. Un juicio sobre esta bondad, desde luego, sólo podía tenerlo quien estuviera en el secreto del corazón del hombre. Este jamás será otro hombre. Una certeza moral nos es necesaria, pero ni es alcanzable ni es imprescindible. Justo porque sucede todo eso, necesitamos un símbolo. Si podíamos pensar una posibilidad de que el hombre sea el lugar del bien, sólo tenemos un camino: ceder en el proceso de autoafirmación técnica que abre la contemplación de la libre belleza de la tierra.

Hasta aquí el recuerdo de Kant. Creo que, aunque estamos más cerca de Kant que de Fichte, todavía estamos muy lejos de Kant. Nadie como Benjamin nos alejó tanto de esta trivial creencia que el cristianismo ha metido en nuestras vidas. El hombre que hoy podemos pensar no sólo no es el lugar de la bondad. Es algo más que debemos identificar. Para Benjamin, desde luego, el hombre sólo podía ser el lugar de la injusticia y de la tristeza, y por eso veía la historia como un montón de osarios, los ingentes restos de los asesinatos acumulados por el poder. Pero sospecho que también Kant sabía esto, y por eso negó que pudiéramos señalar algo bueno excepto en el concepto de la ley moral, y por eso situó la voluntad buena en Dios, un paso que el agudo sentido de la trascendencia de Benjamin sin duda aceptaría. Pero, a pesar de todo, la tierra podía ser el lugar de la belleza

26 Sin duda, el símbolo que une la belleza y la bondad tiene un nombre bien antiguo: tierra y libertad. Kant, que era menos poético, dijo al final en los *Progresos de la metafísica* que sus dos principios eran el espacio y libertad.

durante el tiempo en que el hombre no tuviera la certeza de su maldad. Nadie habló nunca de que Caín mirara la belleza de la tierra. Kant sabe que todo lo que podemos ver de bueno en el hombre se nos da en el tiempo en que vemos la belleza de la tierra y que sólo entonces, en ese raptó anónimo, podemos olvidar la condición de Caín. Ese es el sentido de que el suyo no sea un símbolo cristiano, sino de un paganismo insobornable, compatible con la exigencia divina extrema de la ley. Pero la clave de Kant sigue ahí: no tenemos razones para afirmar que la certeza moral le sea al hombre más necesaria que alcanzable. Y, sin embargo, la moral sigue siendo todavía imprescindible y, con ella, nos es imprescindible todavía su forma específica de razón que es la bondad. Y una huella de ello es el hecho de que, por mucho que el hombre esté dispuesto a desesperar de lo bueno, no esté dispuesto a cortar el ancla con su símbolo, con lo bello. El mundo, en todo caso, no es habitable por una u otra de estas esferas, sino en la unidad que alberga y promete su unidad simbólica.

III. BLUMENBERG

7. La retórica como lugar

Ahora intentaremos pensar todo este núcleo de problemas desde nuestro presente y ofrecer la idea de hombre a la que podemos tener acceso intuitivo. Para eso me referiré a Blumenberg, quien en su «Paradigmen zu einer Metaphorologie»,²⁷ dice de una manera muy clara: «El lector avezado en Kant recordará en este contexto el parágrafo 59 de la *Crítica del Juicio*, donde en verdad no aparece la expresión «metáfora», pero se describe este proceder de una transferencia de reflexión bajo el título de 'símbolo' [...] Su símbolo cubre de forma bastante precisa el uso aquí frecuente de 'metáfora'. [...] Nuestra metáfora absoluta tiene lugar aquí...» Metáfora sería para Blumenberg una transferencia de sentido entre dos cosas no autorizada por lógica alguna. Cuando esta transferencia de sentido se da entre dos esferas de acción, lo que Kant llama simbolización, tenemos una metáfora absoluta. Metaforización y simbolización sería el mismo proceder²⁸. La metáfora absoluta sería, entonces, la manera de vivir intuitivamente el problema de la unidad del hombre a través de símbolos.

La aportación central del primer abordaje a la metaforología por parte de Blumenberg consistió en situar la metáfora —y por lo tanto el uso de símbolos— en el contexto tradicional de la retórica. Aunque limitado, no debemos perder de vista este inicio. Sus siguientes abordajes, sin embargo, se caracterizaron por una aguda reflexión sobre lo que, a pesar de todas las desconfianzas, sigue haciendo de la retórica algo imprescindible. En el fondo, la tesis de Blumenberg dice que la imprescindibilidad de la retórica es un índice a la vez de la imprescindibilidad y el fracaso de la acción moral. Si el fracaso de la acción moral no estuviera acompañado de su rasgo imprescindible para nosotros, la retórica haría tiempo que nos habría abandonado, pues la retórica no tiene legitimidad lógica alguna. De llevar un poco más lejos la tesis podemos decir: la necesidad de la belleza, del símbolo, de la metáfora,

27 Editado en 1960 en los *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6, lo cito por la reproducción en Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Theorie der Metapher*, WbG. 2 ed. 1996, pp. 285-316.

28 *Ibidem*, pp. 288-289. Pero, como el mismo Blumenberg diría al cabo de 19 años en su segunda aportación al tema, «Mirada a una teoría de la inconceptualidad», la finalidad de aquella comprensión de la metáfora —y del símbolo— era la de garantizar que sólo permitía un abordaje histórico, de índole complementaria al que ofrecía la historia de los conceptos. La obra de Blumenberg, mientras tanto fue ganando en matices y nadie podría valorar su obra como un mero complemento de cualquier otra.

de la retórica, la necesidad de la esfera estética reside en el fracaso de la esfera de la moral, pero también en que, a pesar de todo fracaso, necesitamos estar en contacto con ella.

Podemos caracterizar así toda la obra última de Blumenberg como una exposición a favor de la necesidad de la retórica y contra un uso inconsciente de la misma. Por eso ha llamado la atención, en un lenguaje de estricta observancia kantiana, sobre «los peligros que acechan en las síntesis, y que gustan de ocultarse tras la exaltación de meras formas analógicas»²⁹. Tales peligros de exaltación son los propios de una retórica no consciente de su propia necesidad y de sus propios límites, como es aquella que nos ofrece la filosofía idealista. Esta retórica idealista animaría a la acción como si creyera en el éxito de la teoría, lo cual constituye un fanatismo intolerable. Si Blumenberg ha visto la necesidad de la retórica, no ha sido sólo desde una comprensión antropológica que le acerca a Kant, sino también porque la retórica es el elemento de las síntesis que pueden organizarse en el mundo de la vida. La moral en el mundo de la vida, en el mundo de las intuiciones, en el mundo donde el hombre puede vivir por el mero hecho de estar vivo, sólo puede ser visible en los símbolos de la retórica. De ahí la necesidad de la retórica para el mundo donde las esferas de acción tienen que vincularse entre sí, si es que quieren tener un sentido no para sí mismas, sino para el hombre. Una retórica autoconsciente es la clave para un mundo de la vida vivido sin exaltaciones, en el que «uno sólo tenga que vivir para vivir en él»³⁰. Todo en Blumenberg parte, de nuevo, de ese momento en que la filosofía hace pie en el neokantismo para superarlo. En este caso, no hablo de H. Rickert, ni de W. Benjamin, ni de E. Cassirer, sino del Husserl de 1924 que también descubrió elementos centrales de su pensamiento celebrando el nacimiento de Kant³¹.

8. Retórica y finitud

Blumenberg ha llamado la atención contra todo intento de considerar la retórica como el consuelo ante una razón todavía no lograda en su radicalidad. De la misma manera, deberíamos abandonar la sensación de que la transferencia de sentido simbólico entre las esferas de acción ofrece un subrogado provisional de una razón sistemática que nos daría la clave para reunir en un sentido único todas las realizaciones humanas. Ni la metáfora es un estrato arcaico del logos, ni la retórica nos propone el tipo de evidencias provisionales y previas a la plena demostración racional. Al contrario, la retórica de la que hablamos, compuesta de metáforas absolutas, siempre intenta hacer visibles ciertos límites insuperables³². La retórica consciente ha de tener muy claros esos horizontes insuperables en los que obtenemos las evidencias necesarias para vivir el mundo de la vida como totalidad. Y la necesidad de hacer visibles estos límites, que es la necesidad de disponer de un mundo de la vida, ha sido diagnosticada por Blumenberg como la mínima racionalización de una carencia antropológica insuperable. Como en Kant, la pregunta por el hombre se esconde detrás de la pregunta por el sistema. Esa carencia antropológica insuperable es la que antes hemos descrito como propia de aquel ser que tiene a la vez dimensiones inalcanzables e imprescindibles.

29 Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, cit., p. 30.

30 *Ibidem*.

31 «La expresión acuñada por Husserl en 1924, pieza, sin duda, de una tardía filosofía de la vida, que se aleja del neokantismo, redundó, posteriormente, en el éxito de la fenomenología, agolpándose los padres de su renacimiento». (*Ibidem*).

32 Je mehr wir uns von der kurzen Distanz der erfüllbaren Intentionalität entfernen und auf Totalhorizonte beziehen, die für unsere Erfahrung nicht mehr zu durchschreiten und abzugrenzen sind, um so impressiver wird die Verwendung von Metaphern; die 'absolute Metapher' ist insofern ein Grenzwert». En este sentido, las metáforas absolutas son las que encontramos para el mundo. Cf. Blumenberg, *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, en Haverkamp, o.c., p. 441.

Entonces, el párrafo 59 de la *Crítica del Juicio* —también analizado en *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*³³ se ilumina con nuevas preguntas que, en el fondo, nos hablan de sus condiciones de su posibilidad. No sólo se trata de penetrar la necesidad del símbolo, sino de hallar la necesidad de ese símbolo. Desde este punto de vista, Blumenberg ha referido el símbolo al síntoma de la vieja medicina griega, como forma exclusiva de poder percibir en lo externo lo que acaece en el interior del hombre³⁴. ¿El símbolo de lo bello como síntoma de enfermedad moral? Puede ser, pero sólo para alguien que se aferre a la idea de la caída. También puede decirse síntoma del hombre como ser finito. El símbolo sería así la forma específica de la finitud humana y la retórica su forma consciente. En todo caso, desde Freud, cuando se ha querido ver la explicación de la necesidad de simbolizar, se ha señalado a los límites de la acción humana. El símbolo para Freud³⁵ estaría en una incapacidad de imitar. En el caso de Kant se trataría de la incapacidad de imitar nuestra propia idea, la voluntad buena de Dios. Esta incapacidad de mimesis —más limitada que nuestro pensar— no obtendría consuelo ni con la magia del fetiche, ni con la omnipotencia de la técnica, sino con la expresión simbólica. El mundo de la vida sería así esencialmente retórica y esto quiere decir literatura, forma por la que el hombre no se resigna a despedirse de lo que, por muy inalcanzable, sigue siendo imprescindible. Simbolizar sería una acción mimética secundaria, reflexiva.

Ahora defenderé que *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, un ensayo de 1979, nos parece un cierto regreso a la vieja *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, cuya primera versión italiana era de 1971³⁶. Pues, en esta reflexión sobre la retórica, Blumenberg se acercó a esta conexión entre carencia humana y simbolismo³⁷ que subyace a su mirada sobre la inconceptualidad. Esa carencia es la de una totalidad, carencia que era sintomatizada en esa búsqueda de unidad que la filosofía expresaba en su aspiración al sistema. Que esa carencia sólo se cubre con símbolos, con retórica, también dice que ellos son lo único que tenemos cuando expresamos la unidad de nuestro mundo y la intuitividad de nuestra vida. Kant siempre está entre las bambalinas cuando hablamos de estos temas, pues él mostró la imposibilidad de cerrar el mundo de la vida desde la ciencia o la verdad, desde la técnica, desde la bondad o desde la belleza. Ninguna de las esferas de acción por sí misma, ya lo dijimos, nos daban un mundo. A lo sumo, cada una de estas esferas nos ofrece un quehacer que nos deja, por su tendencia a la proliferación, todavía más indefensos a la hora de sentir que habitamos un mundo. Sólo los símbolos ofrecen el horizonte para cerrar ese mundo y hacerlo visible. Mas para que ellos afloren, debemos sentir la «perplejidad específicamente humana» ante nuestra incapacidad para construir un *kosmos* a partir de la acción.

9. Lo provisional y lo imprescindible

Si hoy tuviéramos que contestar a la pregunta kantiana por el hombre tendríamos que subrayar a la vez las dificultades de su apuesta por la acción y la necesidad de esa misma apuesta. La retórica es testigo adicional de esta dificultad, por cuanto es una herramienta demasiado endeble a la que se

33 *Ibidem*, p. 453.

34 *Ibidem*, p. 450-1.

35 *Ibidem*, p. 450.

36 «La metáfora no es únicamente un capítulo del tratamiento de los medios retóricos, sino un factor significativo de la retórica, en donde se puede ver representada su función remitida a su relación antropológica», dice en esta aproximación, p. 126.

37 Ese es el motivo desde el primer párrafo: «El ser humano es definido por aquello que le falta o por el simbolismo creador con que está alojado en sus mundos particulares». (*Las realidades en las que vivimos*, cit., p. 115).

confía tanto la compensación por su fracaso, como su apuesta necesaria por la acción renovada. Tanto Kant, como Blumenberg, son partidarios de la tesis de la pobreza humana. Los dos intentan asumir la falta de fundamentación absoluta sin acabar en el puro nihilismo³⁸. Los dos saben que, para superar la indeterminación de su naturaleza, el hombre se entregó a la acción, pero saben además que todo resultado de la acción es provisional. La acción no se convertirá jamás en naturaleza. La retórica entra en juego como «una técnica para arreglárselas en lo provisional»³⁹. Hacer de lo provisional un mundo de vida habitable es su problema y para ello traza sus límites con símbolos. En ellos encuentra la retórica el horizonte no desplazable por las continuas provisionalidades y, por tanto, lo definitivo sin lo que no podemos vivir como unidad. La tierra bella sería el horizonte no superable que, a pesar de las provisionalidad de la conciencia moral, haría la vida reposar sobre algo sólido, esa sensación en que el principio del placer se dispone a seguir su camino de manera suficientemente estable, sin duda hacia la muerte.

Pero hoy —y hemos de ir un poco más allá de Blumenberg— la retórica y la unidad del hombre están en peligro porque una de las esferas de acción, la ciencia, ha encontrado la manera de que los hombres no sientan la necesidad de limitarla, como prescribía el sentido de la belleza que la retórica implica. Lo que hace de la ciencia un peligro para todo el mundo de la vida tradicional que, por atenerse a esos límites, fue transferido como aporte de sentido generación tras generación, reside en que la ciencia ha encontrado la manera de hacer soportable su continua provisionalidad por medios ajenos a la retórica⁴⁰. Aunque todos seamos conscientes de la falsabilidad de cualquier enunciado científico, de su condición de poder ser desautorizado en cualquier momento, ya nadie siente la desesperación que Weber identificó en el *ethos* de la ciencia. Esto es lo que lanza sobre todos los símbolos humanos, sobre la totalidad de nuestro arsenal retórico, una condena insuperable de inutilidad. La razón última de esta alteración reside en que la ciencia acumula toda la esperanza del hombre, recomendándole la dilación en la toma de decisión de todo aquello que no tiene solución científica. La ciencia ha logrado hacer creer al hombre que la limitación de su capacidad de mimesis sólo es provisional y que, por tanto, no necesitamos estímulos adicionales para una acción que, de manera imprevista, ha hecho olvidar que está condenada al fracaso. La ciencia nos hace creer que la provisionalidad de la ciencia es meramente provisional. Según ella, todavía conviene esperar antes de desprenderse de las ilusiones de omnipotencia. Pero la retórica, y sus símbolos, siempre parte de la urgencia de la acción, de la presión ante lo imposible de retrasar. La ciencia es la gran fuerza antiretórica porque nos ha hecho creer que lo que antes nos presionaba —sentir que habitamos un mundo de sentido— puede retrasarse indefinidamente. Al dejarnos en un escenario de particularidades, todas y cada una de las cuales es un problema inmediato para la ciencia, ha eliminado de nuestra vida aquello que no es una particularidad, sino el horizonte que la encierra.

En cierto modo, la ciencia ha logrado ese status porque ha podido cumplir con el axioma de la autonomía del hombre justo para destruir este mismo axioma. Nadie puede negar que la ciencia sea acción, pero es cada día más evidente que su aspiración consiste en eliminar toda acción humana que no sea ella. Al sustituir toda acción por la propia, al lograr que el hombre espere a actuar hasta que ella pueda intervenir, desde luego, la ciencia no hace sino usar ingentes procedimientos retóricos de sustitución sin usar propiamente retórica alguna. La suya es una promesa brutal, pero efectiva. Al hacerlo, demuestra que la retórica no se deja desalojar de sus espacios sino por otra

38 *Ibidem*, pp. 116 y 119-20.

39 *Ibidem*, p. 121.

40 *Ibidem*, p. 123.

retórica, aunque ahora inconsciente de sí. La ciencia ha logrado imponer la opinión de que la retórica por la que ella se vende como triunfadora también es, ella misma, científica. Lo que hace la ciencia es desmontar retóricamente la propia compulsión a la acción que el hombre había sentido cuando se consideraba una naturaleza pobre. En ese retraso, todos depositamos la esperanza de que llegado el momento, no habrá límites. La ciencia ha convencido a la humanidad de que ya poseemos una naturaleza porque la empresa de la verdad ya está conquistada de facto. Esta certeza elimina la necesidad de transferencia de sentido a otras esferas, y con ella el mecanismo simbólico de que el hombre disponga de una verdad que no sea la que la ciencia promete. Hacer creer al género humano que ya está de facto presente la situación ideal de verdad, que sólo se dará en un futuro imposible, es un fracaso de la retórica clásica y de la filosofía kantiana como su principal representante. Que esta situación tiene efectos letales para la política —ella también amparada en estrategias dilatorias ingentes—⁴¹ es algo que no necesita ser subrayado, pues la retórica sólo es el lugar del sentido común básico a una república.

Pero mientras tanto, la situación real fue detectada por la filosofía de Kant de forma radical. El hombre no sabe en cada momento todo lo que necesita para actuar. Esto no es un postulado, ni un como si: es la situación insuperable. Esto no es un rasgo provisional. Nos damos cuenta de ello tan pronto como dejamos que emerja cualquier deseo sobre los límites de la vida, sobre las cosas que no están disponibles porque brotan a nuestro alrededor. Queramos o no, nuestra existencia atraviesa el bosque siniestro de la vida, y ninguna atención técnica a un deseo inmediato y concreto lo iluminará más de un palmo. La retórica entró en función ahí, y señaló que más importante que la verdad era la bondad y que, dada la imposibilidad de serlo, debíamos por lo menos situar en nuestro horizonte el símbolo de la belleza, como metáfora absoluta de nuestros límites y como condición transcendental de conocer nuestras posibilidades reales de vida. Ciertamente: consolarnos con la belleza de la dificultad de la bondad entre los hombres no parece una opción dominada por la razón suficiente. Pero, como ha dicho Blumenberg, quizás en el «radio de acción del principio de razón insuficiente hay reglas racionales de decisión que no presentan cariz científico»⁴². Quizás así podamos tener una verdad como hombres diferente de la verdad de la ciencia, una que sea buena de manera diferente a como es buena la ley moral. Sólo la retórica, esto es, la literatura, puede darnoslo.

Pero hoy, todo este mundo de la retórica sólo vive —en ese espacio indistinguible entre la publicidad y la política— en cuanto que alimenta la expectativa de la técnica. En este sentido, el símbolo ofrece un mundo de restos antiguos, ruinas para hombres que no han recibido la buena nueva de la técnica. La moral provisional de Descartes lleva cuatro siglos de provisionalidad y todavía le quedan unos cuantos más. La retórica de la filosofía científica, llena de promesas, indujo a los hombres modernos a tener paciencia. Hoy ya no es necesario. El embrujo de las pequeñas distancias que resuelve la técnica la hace ya innecesaria, pues su renovación constante de lo prescindible conceda todavía una actitud de espera, de expectativa al género humano, mientras sigue camino de la tierra a la misma velocidad de siempre. Pero para nosotros el veredicto está claro. Ese tiempo de espera es el que necesita esa misma técnica para devorar la tierra y hacer imposible la retórica misma. En ese sentido, la ciencia tiene previsto que el final de las ilusiones que ha sembrado coincida con el final de todo. Frente a ello, la retórica tiene que hacerse a sí misma posible sugiriendo y persuadiendo de la necesidad de pensar y actuar ante la inocultable presencia de lo que todos conspiran por ocultar: los límites infranqueables, indesplazables y, entre ellos, la muerte. Ahí reside la íntima unidad entre

41 Muy bien subrayadas por Blumenberg, *ibidem*, p. 131.

42 *Ibidem*, p. 134.

retórica y subjetividad democrática⁴³, la cual, por cierto, anidaba en el sentido común de los que contemplan la tierra como símbolo de la ley moral sobre la que ha de surgir un Estado libre. Pero hablar de esto ahora quizás solo sirva para invocar dos caras del mismo fracaso del hombre moderno. Si, tras ese fracaso, todavía seguimos reflexionando en términos clásicos es porque no lo comprendemos como provisional, sino como elemento interno mismo de la repetición retórica. La necesidad de aquel fracaso es la otra cara de su imprescindibilidad.

43 Cf. para desplegar este tema mi ensayo «Qué sujeto para qué democracia», en *Ilustración, Estado y gusto estético*, Ángel Prior (ed.), Biblioteca Valencia, Valencia, 2002.