

Jürgen Habermas.
"TIEMPOS DE TRANSICIONES"
Trotta, 2004

Capítulo 5. Expresión simbólica y
comportamiento ritual. Págs. 66-87

La polémica en torno al monumento de Berlín plantea el problema fundamental de cómo hallar, en la memoria cultural de los ciudadanos, una representación simbólica adecuada para el recuerdo de los acontecimientos de la historia reciente que han acuñado su identidad. Me ocupé de este tema el 9 de diciembre de 1998 en la Universidad de Dresde con motivo de un simposio organizado en el marco del «Proyecto de investigación: institucionalidad e historicidad». El texto de la conferencia se publicó en Gert Melville (ed.), *Institutionalität und Symbolisierung*, Köln, Böhlau, 2001, pp. 53-68.

**5. Expresión simbólica y comportamiento ritual.
Retrospectiva sobre Ernest Cassirer y Arnold Gehlen**

I

El tema de este congreso sobre «institucionalidad y simbolización» es resultado de un planteamiento general que ha guiado los trabajos del proyecto de investigación n.º 537. Dos subproyectos investigan, por ejemplo, las formas de comunicación que reafirman las tradiciones, así como los actos públicos de culto, ritos y autoescenificaciones, para analizar cómo contribuyen en la Roma republicana a la relativamente notable estabilidad del ordenamiento estatal y al, comparativamente, alto grado de integración de los ciudadanos.

Estas investigaciones se centran en la dimensión simbólica de la autorrepresentación de las instituciones, así como en su manera de presentar públicamente sus aspiraciones de validez.

Hay instituciones como las familias gobernantes, los grandes bancos, los imperios o las comunidades municipales, o como las iglesias, academias y empresas mercantiles, que no se agotan en el aspecto de su estructura organizativa, que puede explicarse funcionalmente. Este tipo de instituciones garantizan además ciertas vinculaciones al colectivo con ayuda de formas de expresión simbólica y prácticas ceremoniales. A diferencia de las formas de control del comportamiento que tienen lugar en el día a día, y cuya racionalidad es transparente, estas formas de convocatoria y rito poseen un núcleo afectivo-imaginario que no es discursivo. Podríamos distinguir estas instituciones «fuertes» (que sin duda en la Edad Moderna han ido perdiendo cada vez más fuerza) de las puras y simples orga-

nizaciones apelando a un cierto «crecimiento natural» de las primeras. Tanto en el plano cognitivo de los contenidos que se comunican como en el plano performativo del protocolo se da una simbolización que va más allá de lo estrictamente necesario, aunque por supuesto muchas veces ésta ha empalidecido hasta reducirse al mero logotipo de la empresa en el encabezamiento de las cartas, en la arquitectura dominante del típico banco prepotente, en las obras de arte moderno del piso de los directivos, o en el ritmo anual de las «excursiones de empresa».

Las instituciones fuertes tienden a crear tradiciones y prácticas referidas a ellas mismas, y cumplen sobre todo dos funciones. Hacia fuera permiten representar de un modo intuitivamente significativo un papel que, si bien está ya definido, depende no obstante hasta cierto punto de que se lo reconozca en general. Son así interpretaciones de los propios rendimientos, aptas para la publicidad; simbolizaciones de la propia significación. Hacia dentro articulan una cierta autocomprensión de los miembros, que éstos comparten intersubjetivamente y que los obliga en calidad de norma. Es por eso por lo que solemos hablar de la «identidad colectiva» de una ciudadanía, de una comunidad o del personal de una empresa.

¿Cómo encajan estos fenómenos en el paisaje de las teorías de la sociología actual? La teoría de la racionalidad de los medios y fines de la acción, o la teoría de los sistemas, podrán indagar quizá las funciones latentes de estos fenómenos marginales, y tendrán que entenderlos como residuos de una práctica nacida para otros fines. La teoría clásica de la acción social, que se remonta a Max Weber y Parsons, se inclinará ya un poco más hacia la explicación de las estabildades del comportamiento y de sus efectos ordenadores desde el punto de vista de la institucionalización. Claro está que también esta teoría tenderá en la descripción de los aspectos simbólicos a desdramatizar, porque lo suyo es entender la institucionalización como una imbricación recíproca de ideas e intereses que se puede perpetuar también sin necesidad de prácticas ceremoniales.

De todos modos el enfoque que más se acerca al de este proyecto de investigación es el de la sociología de la religión de Emile Durkheim. Pero en estos momentos, en que el mito y la magia, la religión y el culto se han ido deshaciendo en la comunicación, ¿qué puede quedar todavía en pie de los orígenes sacrales de las energías de integración y de vinculación sociales? Se diría que el propio Durkheim acentúa la continuidad cuando se pregunta si existe realmente una diferencia esencial entre una reunión de creyentes que

Durkheim analiza lo simbólico - maravillosos
 que tiene relación con lo sacro - político

conmemora las estaciones de la pasión de Cristo y una asociación de ciudadanos que conmemora el acto fundacional de la constitución política de su comunidad, o cualquier otro acontecimiento significativo de su historia nacional.

Pero la respuesta afirmativa, que todavía sugería Durkheim a comienzos del siglo xx, ya no nos resulta ahora tan fácil de aceptar cuando finaliza el siglo; no al menos a los ciudadanos de la República Federal. Piensen en el vaciamiento de nuestra fiesta nacional, en el himno nacional hecho pedazos, en el relativamente débil atractivo del negro, rojo y oro, en el de lugares representativos como el Bundeshaus o el Reichstag, en fechas como el 20 de julio o el 9 de noviembre. Parece claro que, al menos, la extraordinaria fuerza de integración social de la República Federal de Alemania no le debe casi nada a una autorrepresentación simbólica que, francamente, carece de toda brillantez. Lo que ocurre es que tampoco deberíamos ponernos las cosas demasiado fáciles, limitándonos a mostrar el empaldecimiento de nuestras formas de expresión y de las ceremonias en las que se representa el Estado cara a los demás.

Está claro que ni siquiera la República Federal puede prescindir de la *Neue Wache**, de los rituales de las visitas de Estado y de las fiestas de conmemoración públicas. Y, en este contexto de los simbolismos estatales, las controversias en torno al proyecto de erigir un monumento a los judíos europeos asesinados cobran un significado especial. Ha sido una polémica larga y torturante, que se ha llevado con toda publicidad y con la mayor seriedad, y que ha puesto de manifiesto hasta qué punto ha cambiado la rutina de los memoriales de guerra del siglo xix y primera parte del xx, y por qué.

Lo que ha cambiado es obvio. Las formas de rememoración colectiva tradicionales, iniciadas por las autoridades y practicadas por el pueblo, se han visto arrastradas por el torbellino de la reflexión.

El proceso de toma de decisiones, los símbolos y las ceremonias, una vez expandidos discursivamente y pluralizados internamente, dejan de tener ese carácter natural que consiste en que vinculan a todos sin que nadie tenga conciencia de que puedan existir alternativas, y sin que nadie se moleste en argumentar. Como se sabe que algún día la discusión política pública acabará arrojando una «solución», todos saben que el resultado podría ser otro. Por mucho que las prácticas

* Monumento de 1816-1818 debido a Karl Friedrich Schinkel que en 1993, después de la reunificación alemana, pasa a convertirse en «lugar conmemorativo central de la República Federal».

La fiesta simbólica - cultural
 de los rituales - símbolos - huellas de la
 política
 La razón de ser de los rituales
 lo simbólico - religioso - político

simbólicas se hagan habituales, e incluso triviales, esto siempre les conferirá una conciencia de contingencia que hará que las generaciones futuras se sientan llamadas por una parte a perpetuarlas, pero por la otra, eventualmente, también a revisar sus fundamentos.

Esta reflexividad no permite que ciertos acontecimientos que tienen alguna significación existencial tomen un cuerpo intuitivamente reconocible y se actualicen en formas ya acostumbradas. Es, claro está, el resultado de un cambio extensivo en las conciencias que forma parte del conjunto de la modernización tanto política como social. Ahora bien, hay también un motivo de carácter cognitivo-moral que explica esa reflexión permanente que no deja punto de reposo a la autocomprensión ético-política de nuestra comunidad política, como muestra el ejemplo anterior.

Si los descendientes alemanes de los autores del genocidio les hacen un monumento a las víctimas judías, ya no es posible sostener la referencia etnocentrista de la propia perspectiva, esa forma de cerciorarse de la propia procedencia histórica consistente en referirnos siempre a nosotros mismos. Ha llegado la hora de extender la mirada más allá del destino doloroso, pero glorioso, de los propios caídos celebrado en los tradicionales monumentos de guerra. Se trata ahora de que se integren en la conmemoración también las víctimas a las que las acciones y omisiones de nuestros propios padres y abuelos convirtieron en extraños, discriminaron como extraños, humillaron y aniquilaron.

Este momento de trascender autocríticamente las propias fronteras hace que todo colectivo que pretenda cerciorarse de una historia propia definida por unas ciertas fronteras tenga dificultades en hallar para esa práctica una forma tangible. Esta dificultad está también detrás de la ambivalente llamada de algunos a la «normalidad». Cuando Rudolf Augstein exclamaba, tan dramáticamente, en el penúltimo número del *Spiegel* (n.º 49 de 1998) «que ahora, en mitad de Berlín, nuestra capital recobrada, haya un monumento que nos recuerde una vergüenza que no cesa», no es de extrañar que la conciencia particularista del alemán temeroso de las miradas de desconcierto de los extraños se revuelva contra el desafío universalista de una perspectiva integradora más allá de las fronteras. Hermann Lübbe expresa lo que piensa Martin Walser: «No se le pueden poner monumentos a la propia vergüenza». A cada generación, lo suyo.

Lo que yo me pregunto es si este ejemplo no nos está remitiendo a un hecho de más alcance. Está claro que tampoco el núcleo universalista del Estado de derecho constitucional, y ni siquiera la autocon-

ciencia normativa de la Edad Moderna, hacen innecesarias las formas de expresión y de representación ritual de las identidades colectivas. Pero lo es también que hay algo que éstas ya no consiguen: generar aspiraciones de validez colectivas e imponerlas por su pura fuerza simbólica, esto es, al margen de cualquier fundamentación.

En el caso de las instituciones políticas que derivan su legitimación de la herencia del derecho racional, ¿quién se atrevería a afirmar que sus simbolizaciones y sus representaciones rituales de ciertas ideas directrices tienen por objeto «generar» vinculaciones normativas o «imponer» aspiraciones de validez normativa? ¿Cómo va a depender aquí la fuerza de convicción de las expectativas normativas de comportamiento de unas escenificaciones destinadas a suscitar afectos y arrebatarse los ánimos? ¿No habría que reconocer, más bien, que el Estado democrático constitucional realmente depende de que las buenas razones se den por buenas porque existen ciertas instituciones procedimentales que nos permiten suponerlas aceptables?

Puede que un alto grado de institucionalización tenga que ver más con las autoescenificaciones de un dominio tardo-totalitario que con los rendimientos simbólicos de un Estado democrático constitucional. Y tengo la esperanza de que, en el marco de este proyecto de investigación, los estudios diacrónicos encuentren también respuesta a la pregunta de si puede acreditarse en la cultura televisiva de fines del siglo XX un concepto de las instituciones basado en la dimensión simbólica, al modo del *mos maiorum* de los romanos. En cualquier caso el folleto informativo del año pasado suscita expectativas al respecto: «cómo se genera y garantiza la validez, cómo encuentra reconocimiento duradero, cómo se fundamentan las realidades sociales por medio de una facticidad con efectos normativos: he aquí algunas cuestiones fundamentales de cualquier análisis institucional» (pp. 18 s.).

Por mi parte tendré que limitarme aquí a algunas observaciones sobre el trasfondo de la historia de la filosofía que subyace a un enfoque de la teoría de las instituciones y que se remonta a Hegel. Porque no es el Durkheim kantiano, sino el Hegel crítico de Kant, el que percibió por primera vez las consecuencias desestabilizadoras de un universalismo moral, y al que él intenta hacer frente por medio del concepto de la «eticidad», un concepto que es crítico respecto de la moral.

claro reflexivo

simbólico

Ya se ve el símbolo
No se pueden imponer
simbólicamente

II

Hegel justifica su intenso institucionalismo criticando esa idea de un «punto de vista moral» meramente formal, sólo interesado en si se pueden o no generalizar intereses (tal como se expresa en el imperativo categórico), y que sería tan «abstracto» como hostil a la vida. En una serie de párrafos clave de la *Filosofía del Derecho* (105-156), Hegel pone de manifiesto que esa ética universalista del deber, a diferencia de las éticas de los bienes y de los sentimientos que se producen en la secuencia de un Aristóteles o de un Hume, se sustenta, por así decirlo, en el aire. Hegel se cuestiona sobre todo el tipo de abstracciones a las que obligaría la ética kantiana del deber.

Para empezar, ésta no tiene en cuenta los motivos o inclinaciones efectivos de las personas que actúan moralmente. Los mandamientos éticos no tienen por qué estar sin más en armonía ni con las preferencias ni con las necesidades o las orientaciones axiológicas que se han ido formando a lo largo del proceso de socialización. Y en segundo lugar, la ética kantiana tampoco toma en consideración el problema de cómo prever los nexos complejos de posibles consecuencias de sus acciones que se supone que los actores tienen que calcular. Hay situaciones opacas en las que intenciones inobjetables resultan tener pésimas consecuencias. Kant no sólo pide demasiado en materia de motivaciones, sino que sobrevalora las capacidades cognitivas de cada uno. Y queda finalmente en pie el problema de cómo aplicar las normas generales a los casos concretos, un problema que se agudiza sobre todo cuando entran en colisión entre sí normas diversas que parecen, todas ellas, igualmente adecuadas.

La argumentación de Hegel podría resumirse en que la moral abstracta le exige al individuo un esfuerzo motivacional y cognitivo exagerado. Se trata de un déficit que está pidiendo que las instituciones descarguen al individuo de una parte de esta responsabilidad. Lo que el espíritu subjetivo no es capaz de hacer tiene que compensarse mediante el espíritu objetivo. Éste se encarna en «leyes e instituciones» inteligentes, «por medio de las cuales lo ético adquiere un contenido firme». A esta eticidad que ha devenido objetiva, Hegel le atribuye «una consistencia [...] que rebasa la opinión, la intención y la preferencia subjetivas» (§ 144).

En las grandes instituciones sociales y estatales Hegel reconoce la existencia de una razón que va más allá del limitado horizonte del espíritu subjetivo. Pues ellas son las que coordinan las ideas con los intereses y las funciones. Ellas ponen de acuerdo las ideas justifica-

doras de los poderes éticos con los intereses de los miembros, por un lado, y con los imperativos funcionales de una sociedad cada vez más diferenciada, por el otro. Este tenso rendimiento de integración explica por qué «lo ético objetivo que sustituye al bien abstracto» descarga la buena voluntad y la perspicacia de un individuo al que se le pedía demasiado: por medio de deberes concretos claramente diseñados.

Lo que el hombre tendría que hacer, las obligaciones que debería cumplir para ser virtuoso, son fáciles de decir en una comunidad ética: él no tiene que hacer más que lo que está previsto, enunciado y dado a conocer para él en sus relaciones con los demás (§ 150).

El propio Hegel describe las instituciones en las que se objetiva el «espíritu de un pueblo» de una manera similar a como lo hará más tarde Gehlen. Son una «segunda naturaleza» (§ 251), pero no pueden «ser consideradas como algo hecho» (§ 274), sino más bien como lo «divino y permanente» que se ha autonomizado frente a los objetivos e intenciones de los sujetos. Además, las instituciones que encarnan intereses generales deben plantearse por referencia a la representación pública. Ni siquiera para la asamblea estamental deja Hegel en pie el concepto usual de la representación como representación del pueblo, sino que también aquí recurre a la relación de actualización simbólica de la esencia en la apariencia: «El representar no tiene ya aquí el sentido de estar por otro o en lugar de otro, sino que el propio interés está realmente presente en aquello que lo representa» (§ 311). Finalmente, la eticidad sustancial de las instituciones reclama para sí una autoridad superior a la de los meros puntos de vista de cada persona moral individual. La peor forma de hipocresía es la falsa moral del sujeto cegado que combate contra el bien objetivamente existente apelando a su «voluntad puramente para sí».

Desde luego, Hegel, a diferencia de Gehlen, mantiene la condición de que el sujeto autoconsciente no necesita reconocer nada que él mismo no pueda aceptar como justificado desde su propia comprensión. El Estado moderno posee «la inaudita fuerza y la hondura de permitir que el principio de la subjetividad llegue hasta su extremo en la autonomía de la singularidad personal, al mismo tiempo que lo reconduce a la unidad sustancial» (§ 260). Por eso Hegel sólo reconoce que el espíritu subjetivo está incluido en la eticidad objetiva bajo la condición de que las instituciones tengan una configura-

ción racional, y ésta se mide por el grado de realización de libertades iguales para todos. Eso sí, el juicio sobre si, o hasta qué punto, las instituciones actualmente existentes son racionales no puede quedar en ningún caso en manos de los propios ciudadanos que actúan. Este juicio debe quedar reservado a la consideración especulativa del filósofo. Pues el grado en el que las instituciones de la sociedad civil y del Estado responden a su concepto sólo puede hacerse patente a un espíritu que ha hecho suyo el punto de vista del saber absoluto. Y éste se encuentra más allá del espíritu objetivo. Por eso, también, el mejor saber y entender del filósofo no puede tener consecuencias prácticas. Su comprensión retrospectiva llega demasiado tarde para la acción.

Hasta aquí Hegel. Pero ¿qué pasa con ese «bien» devenido objetivo si la filosofía ya no confía en poder defender la racionalidad de lo real, o siquiera en poder contribuir a que lo real *se vuelva* racional? ¿Qué pasa con el institucionalismo hegeliano después de Hegel? ¿En qué queda una eticidad que no pierde su sustancialidad, pero sí su referencia a la razón?

Nada nos impide ciertamente describir el «espíritu» de las instituciones: el espíritu de la tradición romana, de los monasterios medievales, de la literatura cortesana, del Estado del bienestar o del parlamentarismo. Pero no tenemos conceptos para juzgar si estas formas del espíritu son o no racionales. Apenas podemos comprender qué significa preguntar por una racionalidad de las instituciones que vaya más allá de su pura y simple estabilidad. El hilo del idealismo objetivo se rompió a lo largo del siglo XIX. La aguzada conciencia de la contingencia, que se asentó en las ciencias del espíritu históricas, así como el principio darwinista del azar que gobierna la evolución natural, han expulsado a la razón especulativa tanto de la naturaleza como de la historia. Pero, al mismo tiempo, esos conceptos del espíritu objetivo, de la eticidad y de la institución, acuñados por Hegel, han sobrevivido al propio sistema hegeliano. Sólo que, una vez roto el lazo con la razón, la concepción de la eticidad se ha disgregado en los elementos a partir de los cuales la había construido en su momento Hegel: lenguaje, trabajo e interacción.

Ya en su periodo de Jena, al confrontarse con las oposiciones mentalistas de espíritu y cuerpo, de sujeto y objeto, Hegel había introducido unas categorías *terceras* cuya característica es que se adelantan a la escisión del espíritu objetivo en lo interior y lo exterior: en el sustrato simbólico del *lenguaje* se expresan significaciones inmatrimales; en el gesto expresivo del *cuerpo* se expresa la esti-

mulación psíquica; en el movimiento del cuerpo que trabaja se expresa la intención inteligente *del que actúa*; en la relación interpersonal entre actores se expresa la autoconciencia de la persona; en los modos de comportamiento, instituciones y costumbres se expresa *el espíritu de un pueblo*: «El espíritu de un pueblo tiene que devenir eternamente obra»¹.

La concepción de la eticidad se debe a la comprensión del carácter constructivo y al mismo tiempo social del espíritu humano, que no es algo puramente subjetivo, ya que sólo persiste en la segunda naturaleza de unas objetivaciones generadas simbólicamente. Esta idea de Hegel, fundamentalmente anticartesiana, ha sobrevivido tanto en la antropología filosófica como en el pragmatismo y en el historicismo. El espíritu humano sólo en encuentra consigo mismo indirectamente, a través de una relación con el mundo mediada simbólicamente. No existe sólo «en la cabeza», sino en un conjunto de expresiones y prácticas simbólicas que son accesibles públicamente y comprensibles intersubjetivamente.

En los años veinte y treinta de nuestro siglo la antropología filosófica hizo suya esta idea básica a su manera, esto es, desde la premisa posthegeliana y no idealista de que la naturaleza y su historia (también en sentido ontológico) son más viejas que el hombre. Ernst Cassirer, Helmut Plessner y Arnold Gehlen pretenden explicar la construcción simbólica de una segunda naturaleza desde la perspectiva de Scheler sobre las condiciones de partida de un ser orgánico deficiente que ha logrado liberarse de la atadura a un entorno puramente específico, y que se caracteriza porque «está abierto al mundo»: Pero, claro está; a diferencia de Max Scheler, ellos se prohíben a sí mismos cualquier apelación al «principio» de un espíritu que dice no, que se precipita desde las alturas metafísicas como un rayo en la vida de los animales para compensar las deficiencias orgánicas del hombre con la visión intelectual y con un acceso al mundo de los hechos basado en la objetivación de los mismos por medio de conceptos. Cassirer, Plessner y Gehlen se concentran más bien en los medios simbólicos de una relación, al mismo tiempo constructiva y quebrada pero siempre mediada de un modo cada vez más complejo, entre el sujeto que conoce y actúa con el mundo y consigo mismo. Cassirer investiga las formas simbólicas de la comprensión del mundo, Plessner estudia el comportamiento expresivo

1. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, fragmento 22, Felix Meiner, Hamburg, 1986, p. 224.

vinculado al cuerpo, y Gehlen atiende al trato, tanto instrumental como ritual, con un mundo lleno de riesgos.

Comparar las teorías de Gehlen y Cassirer puede poner de relieve que la manera como entendemos la expresión simbólica y la acción ritual nos proporciona también la clave para decidir si hay alguna relación entre la institucionalidad y la simbolización, por un lado, y la racionalidad, por el otro, y eventualmente cuál. Pues la cuestión es cómo afectan a los ánimos las formas y prácticas de representación de las instituciones actuales. Por ir directamente al grano: hay que preguntarse si las escenificaciones simbólicas, con sus ficciones normativas, *generan* vinculaciones o si se limitan a *reforzar* pretensiones de validez normativa que tienen su origen en otras justificaciones; esto es, si contribuyen por tanto a que ciertas formas de comprensión obtenidas racionalmente echen raíces en los motivos y estados de ánimo de los participantes. ¿Después de la Ilustración siguen siendo las prácticas simbólicas fuente de vinculaciones axiológicas no racionalizables, o confieren aura e irradiación masiva a una racionalidad normativa de naturaleza esencialmente discursiva, y por lo tanto de un origen diferente? Gehlen opta por una de estas alternativas, Cassirer, por la otra.

III

Cassirer habla de la «posición especial» del hombre, igual que Scheler y que la antropología filosófica en su conjunto: destaca lo peculiar de sus formas de vida socio-culturales comparándolas con las formas de vida animales. También él se remite al modelo biológico de las ciencias del comportamiento introducido por Johannes von Uexküll, según el cual cada especie tiene su entorno, y el organismo animal se adapta a él en cada caso por medio de sus percepciones con movimientos regulados instintivamente y que responden a estímulos altamente selectivos. Frente a esta relación isomorfa de organismo y entorno, el hombre se caracteriza por una relación indirecta con el mundo, por el hecho de que entre el sistema perceptivo y el aparato dinámico se introduce el nexo de unión de las formas simbólicas:

El hombre vive ya en un universo simbólico, no en uno puramente natural. El lenguaje, el mito, el arte y la religión son parte de este universo. Ellos son los hilos de colores con los que se teje la trama

de los símbolos. El hombre ya no tiene como el animal una relación directa con la realidad [...] La realidad (en cierto modo) intacta parece sustraerse en la medida en que el pensamiento y la actuación del hombre (mediados simbólicamente) se van haciendo más maduros [...] El hombre vive tan dentro de formas lingüísticas, de obras de arte, de símbolos míticos o de ritos religiosos, que ya no puede ver ni experimentar nada si no es poniendo entre sí y lo demás estos medios artificiales².

Scheler entendía que el contraste entre la apertura del hombre al mundo y la atadura del animal a su entorno estaba fundado en la actitud humana de objetivación frente a los hechos. Cassirer sitúa los acentos de otro modo. Para el observador humano, los entornos específicos son sólo fragmentos, condicionados por la percepción, de un universo sobre el que él posee una visión de conjunto; y, sin embargo, lo que para él se representa como el mundo objetivo resulta ser a su vez una construcción simbólica que depende del uso que hace tal observador de su lenguaje. El hombre se encuentra ya situado en mundos simbólicos que son sin duda menos selectivos que los de los animales, y que en cierto modo son también más falibles que los de éstos. Y es que los mundos simbólicos no están determinados por correspondencias objetivas entre la dotación orgánica de los seres vivos y las propiedades de su entorno, sino que son el resultado de una elaboración constructiva de sorpresas y decepciones.

Cassirer se propone transformar semióticamente la teoría kantiana del conocimiento y traslada la espontaneidad de la generación del mundo por el sujeto transcendental a los diversos «lenguajes» del mundo de la vida, del mito, del arte, de la religión, de la sociedad, etc. Los diversos «mundos» simbólicos en los que vivimos simultáneamente estructuran maneras de ver el mundo que se corresponden con las formas prácticas de tratar con el mundo: ritos, prácticas diarias, artes, cultos, procedimientos e instituciones, técnicas artesanales, estéticas, científicas, etcétera.

Y desde este concepto tan amplio de la forma simbólica parece que se desdibujan las diferencias que a nosotros nos pueden interesar en este contexto. Por una parte están las formas de representación y de acción diferenciadas lingüística y proposicionalmente, y por lo tanto racionales, que se caracterizan porque poseen un contenido significativo manifiesto; por la otra, están las formas de estilo y expresión no discursivas, prelingüísticas o extralingüísticas, rituali-

2. E. Cassirer, *Was ist der Mensch?*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, p. 39.

Simbólico
(Instrumental)
Razón

Los símbolos son falibles,
clarifica Piedad Falber y equis...

Cassirer el hombre se conecta al mundo simbólico

zadas, acuñadas en imágenes, cuyo contenido significativo, performativo o pre-predicativo es como si estuviese a la espera de una explicitación lingüística. Para Cassirer ambos aspectos están todavía fundidos en el proceso de la simbolización³.

En calidad de miembro del Círculo de Warburg, Cassirer investiga actos originarios de simbolización a partir de la creación de nombres de dioses. Supone que en este proceso las impresiones de los sentidos se transforman en sentido semántico de un modo tal que los afectados almacenan en su memoria sus afecciones y las tienen allí disponibles, y por lo tanto a mano. Este tipo de actos de simbolización, que fundan significaciones permanentes e idénticas, crean con ellas un medio para ideas que trascienden la corriente de las experiencias. Cassirer entiende esta «compactación simbólica» como respuesta a la ambivalencia de experiencias excitantes y que dejan impronta. Experiencias que adquieren cierta relevancia dramática —una colina que ofrece de pronto al fugitivo el escondite ansiado, el agua del oasis que salva al que está a punto de morir de sed, el rayo, la fiera, esto es, situaciones en general que provocan tanto rechazo como atracción— pueden llegar a compactarse en imágenes míticas o cultuales, semantizarse, fijarse como nombres de dioses y como tales ser invocados, lo que equivale a hacerlos de algún modo aseguibles y dominables. Transformando la impresión sensible en una expresión simbólica se descarga parte de la tensión emocional, por un lado, y se logra cierta estabilidad, por el otro. Sin embargo, el hombre seguiría atrapado en su mundo de imágenes, si el proceso de simbolización se agotase en la semantización de experiencias fuertes singulares.

La tendencia a dar una forma consolidada a las impresiones aisladas en una imagen simbólica, que es una tendencia a atrapar tales impresiones para hacerlas dominables, va a la contra de la tendencia a formar conceptos, generalizando y haciendo distinciones. Los «mundos» simbólicos como el de los mitos o el de la comunicación diaria se deben a la interacción de procesos contrarios. Surgen, al mismo tiempo, de la producción de una cierta plenitud sensible de imágenes y de la comprensión lógica de un ámbito de la experiencia conexo y articulado categorialmente. La imagen mítica reemplaza «a la opaca plenitud del ser», la que los enunciados lingüísticos libe-

3. Sobre lo que sigue cf. J. Habermas, «Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung», en Id., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997, pp. 9-40 [Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica, Trotta, Madrid, 1999, pp. 11-38].

ran dándole una «articulación lingüística tangible». En el proceso de simbolización interactúan dos modos de crear sentido: el que tiende a la *expresión* y el que tiende al *concepto*. Y en las diversas formas simbólicas estas dos tendencias no se equilibran en modo alguno. Allí donde la tendencia consolidadora fija en una imagen la impresión sensible, predomina la función expresiva, como en el mito; donde se impone la tendencia conceptualizadora a articular las cosas mediante la abstracción, predomina la función enunciativa, como en la ciencia; y donde ambas tendencias se equilibran, se pone en primer plano la función representativa, como ocurre en la vida diaria, o, de otro modo diferente, en el arte.

Estas afinidades electivas parecen sugerir la conveniencia de organizar las funciones simbólicas de la «expresión» sensible, la «representación» conspicua y el puro «significado proposicional» en una escala de descontextualización y objetivación progresivas. Y esta tendencia a la abstracción se pone de manifiesto también dentro de un mismo mundo simbólico. Incluso la forma de pensar mítica, cuando alcanza la etapa de las religiones monoteístas hostiles a las imágenes, se vuelve contra su propio principio de la compactación imaginativa. Por otra parte, la práctica del culto y el lenguaje devocional de esas mismas religiones superiores no logran nunca eliminar del todo su propia base mítica, ya que de otro modo se haría pedazos su forma simbólica peculiar y se perdería su cualidad sacral. Y como ninguna forma simbólica pierde su propio derecho en beneficio de formas simbólicas superiores, es un hecho que vivimos al mismo tiempo, y con el mismo grado de originalidad, en mundos simbólicos diversos. Existe también, sin embargo, entre los mundos simbólicos, e incluso en el interior de cada uno de ellos, un gradiente de complejidad en el cual se inserta la variación de distancia, libertad y reflexividad de los sujetos que conocen y actúan.

En este sentido, a la conformación simbólica como tal le es inherente un cierto contenido normativo. El hombre doma los poderes naturales que se le echan encima por medio de símbolos, y esto le permite ganar distancia respecto de la presión directa de la naturaleza. Bien es verdad que paga este sometimiento al precio de su propia dependencia respecto de una naturaleza semantizada, que retorna con el poder hechizante de las imágenes míticas. El problema es que dentro de esta segunda naturaleza generada simbólicamente se perpetúa la ruptura con la primera naturaleza, justamente en la tendencia a construir y articular categorialmente mundos simbólicos por medio de conceptos.

En el curso del proceso de civilización, el hombre se va imbricando en una trama cada vez más compleja de mediaciones simbólicas, con lo cual se libera de las contingencias de una naturaleza con la que su contacto es ya cada vez más indirecto. Esta dinámica de crear «civilización» es al mismo tiempo un proceso de crear «civilidad»:

Como rasgo fundamental de toda existencia humana se revela el hecho de que el hombre no se agota simplemente en el conjunto de sus diversas impresiones externas, sino que toma las riendas de ese conjunto desde el momento en que le imprime una cierta forma, procedente en definitiva de él mismo, del sujeto que piensa, siente y desea⁴.

El animal simbólico se ve así implicado en procesos formativos, y a medida que progresa la mediación simbólica de sus rendimientos vitales se incorpora a los mismos la brújula que marca en dirección a un incremento de las libertades subjetivas, y a la larga también políticas. La brújula sólo marca la dirección, claro está. No garantiza que luego se elija correctamente el camino, ni que se lo prosiga.

Cassirer nunca ha renegado del áspero *pathos* humanístico de Kant y su moral racional. No ha escrito, desde luego, ninguna ética filosófica a su vez, pues veía en los procesos de simbolización mismos el sentido liberador y civilizador de un trato indirecto con el mundo. En la unidad de la configuración simbólica dentro de la multiplicidad de las formas de expresión simbólica, Cassirer construye una continuidad entre la expresión mediante imágenes y el concepto; de este modo le asegura a cada forma del espíritu su propia racionalidad. No escinde racionalidad y normatividad, y mucho menos reserva la racionalidad para la comunicación lingüística, para la actuación racional según medios y fines, y para el discurso científico, con el fin de dejar las fuentes de la validez normativa en manos de la narración mítica, la praxis ritual o el arte. Para él no hay contradicción entre la fuerza de convicción de las normas justificadas discursivamente y la fuerza vinculadora de los comportamientos rituales, sino que una y otra son complementarias.

Como muestra de este planteamiento puede servir una actuación del propio Cassirer. Me refiero a un discurso que pronunció el 11 de agosto de 1928, con motivo del décimo aniversario de la Cons-

titución, hablando como uno de los pocos defensores prominentes de la República de Weimar. Los argumentos que presentó entonces adquirieron un significado diferente del que habrían tenido en el marco de una simple actividad académica, por el hecho de que la «Fiesta de la Constitución» había sido organizada por la ciudad hanseática libre de Hamburgo. ¿Los convierte eso en mera expresión retórica de la autorrepresentación ceremonial de una institución pública? El marco institucional de la ciudadanía hamburguesa y la autoridad estatal del organizador podían ciertamente conferir a los argumentos del orador una mayor relevancia pública y un cierto peso político. ¿Pero convierte eso el contenido del discurso en mera ceremonia, o en expresión de una «idea directriz»? Si los argumentos tenían que tener algún efecto retórico, eso tendría que derivar de su propia elocuencia. En cualquier caso Cassirer intentó en aquella ocasión, con la sola fuerza de sus argumentos, ganarse para Weimar la voluntad de un público nacional-conservador y desde luego antioccidentalizante, convenciéndoles de que «la idea de una Constitución republicana está lejos de ser un cuerpo extraño en el conjunto de la historia espiritual alemana, y menos aún es en ella un advenedizo de fuera»⁵.

Incluso en tiempos y circunstancias en los que ya las instituciones republicanas se hallan consolidadas, este tipo de ceremonias de autoconfirmación —recuérdense por ejemplo los festejos del bicentenario de la Constitución americana en 1976 en Filadelfia— siguen teniendo el sentido de recordar las buenas razones que en su momento movieron a una asamblea constituyente a constituir una comunidad política basada en la igualdad de derechos civiles para todos. Y también para los que han venido después, y que se sienten obligados a mantener vivo el proyecto de hacer realidad para todos unos derechos que antes sólo convenían a un selecto estrato, la atadura emocional, que siempre es necesaria, tiene que tener un núcleo racional para que no desaparezca. En estas ocasiones, tan significativas dentro de las modernas condiciones de vida, la pretensión de validez normativa de la institución está tan entrelazada con las argumentaciones discursivas, que es más correcto entender la ceremonia como una escenificación conspicua de argumentos que, a la inversa, entender la presentación de argumentos como medio para la autoescenificación de una institución pública.

4. E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, Göteborg, 1939, p. 16.

5. E. Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, Friedrichsen, Hamburg, 1929, p. 31.

IV

Arnold Gehlen ve las cosas de otro modo. Para él ese carácter incondicional de la validez de las normas obligatorias, como aquello que decide qué debe ser, no contiene rastro alguno de razón, sino únicamente una promesa de estabilidad, la que emana de la fuerza simbólica de las instituciones y de las ideas que poseen tal fuerza. Éstas sólo están en condiciones de imponer obligaciones a sus destinatarios en la medida en que se sustraen a toda crítica, a toda reflexión y fundamentación públicas.

Esta concepción es fruto de una antropología que parte nuevamente de la «apertura al mundo» del hombre y que entiende la construcción de formas de vida culturales como compensación de la deficiente adaptación orgánica de una especie que, considerada desde el punto de vista biológico, no está fijada ni terminada. Gehlen hace suya la idea de G. H. Mead sobre el mecanismo de la adopción de roles y perspectivas, y también pone de relieve el carácter indirecto de la relación del hombre con el mundo. El hombre no se relaciona consigo mismo sino a través de su relación con algo diferente, objetivo.

Sin embargo, y a diferencia de Cassirer, Mead o Plessner, Gehlen no toma la mediación simbólica como una categoría tercera neutral, no mentalista, entre cuerpo y espíritu, ni tampoco como forma de semantización de impresiones sensoriales, ni como interacción simbólica o como expresión corporal. En el lugar en el que otros ponen la simbolización él sitúa la acción. El ser humano, morfológicamente inadaptado, sólo puede sobrevivir frente a los enormes riesgos de una naturaleza que le rodea y lo bombardea con demasiados estímulos difusos, procesando las contingencias, que para él son peligros, como desafíos para una acción inteligente cuyo éxito controla, y construyendo un mundo objetivo de cosas y eventos perceptibles y manipulables por referencia a la solución de los problemas de la acción.

La idea de liberar tensión por medio de la acción instrumental es lo que une la antropología de Gehlen con el pragmatismo de John Dewey. Sin embargo, y a diferencia de éste, Gehlen no cuenta sólo con los riesgos de una naturaleza externa llena de sorpresas, sino sobre todo con los riesgos de nuestra inestable naturaleza interna. Desde el momento en que el hombre deja de moverse bajo la guía de sus instintos se libera en él un potencial instintivo escasamente diferenciado, desplazable y crónicamente excesivo. La plasticidad de sus

instintos y la variabilidad de los movimientos que puede aprender a realizar son, sin duda, cualidades funcionales en favor de un comportamiento que se dedica a la experimentación con ayuda de la fantasía y de la curiosidad, así como para el aprendizaje.

Ahora bien, esas energías instintivas inespecíficas y apremiantes son una amenaza para la objetividad de la acción: este mecanismo de liberación de tensión necesita que lo liberen a su vez de su propio «exceso instintivo». La complejidad cada vez mayor, la creciente cosificación del trabajo, del uso de herramientas e instrumentos para la dominación racional de la naturaleza exige demorar la satisfacción de los instintos y disciplinarlos. Y esto es doblemente necesario para cualquier forma de cooperación social que se plantee a largo plazo, pues «cara a la apertura al mundo y a la liberación del hombre respecto del instinto nada garantiza que una actuación común llegue a producirse, y [...] que no se deshaga al día siguiente»⁶.

Todas las sociedades que conocemos han resuelto este problema por medio de la estabilización normativa del comportamiento. Y la cuestión del origen de la normatividad obliga a ampliar el enfoque antropológico hasta una verdadera teoría de las instituciones. Se trata de instituciones que hacen posible una «acción sin objetivo, pero obligatoria». Si unas instituciones fuertes no consiguen llenar el hueco de la regulación de lo que las fijaciones instintivas del hombre no alcanzan a regular, el hombre cederá a sus impulsos erráticos y caerá en un «estado de autoconciencia crónica» y «autocomplacencia en la propia subjetividad».

Esta forma de dramatizar la cuestión cuenta con el patrocinio de Vico. Pues «reflexión» significa aquí que la imaginación, desconectada de las experiencias de primera mano, se llena de fantasías de deseo y se cierra narcisistamente frente a las exigencias de un comportamiento que haga justicia a la realidad. Esta profunda tendencia a la «desnaturalización» sólo puede bloquearse por medio de acciones que obliguen normativamente.

Contra una subjetividad hipertrófica, incapaz ya de garantizar un comportamiento ético estable, tanto Gehlen como Hegel proponen instituciones fuertes. Sin embargo, el fenómeno para el que Hegel había introducido el concepto del espíritu objetivo («la autonomización que alcanzan las instituciones frente al individuo») Gehlen pretende explicarlo en «un nivel más realista»⁷. «Realista»

6. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Bonn, 1956, p. 178.

7. *Ibid.*, p. 9.

quiere decir aquí que no determinamos la racionalidad objetiva de las instituciones por referencia a la razón subjetiva del individuo.

Hegel seguía creyendo que cada persona singular tiene que poder tener, en el conjunto de la vida ética, las mismas posibilidades de desarrollar su libertad, individualidad y autonomía. Para él la razón existente consiste también en que el Estado haga posible el perfeccionamiento «de la singularidad personal [...] hasta la autonomía extrema». Para Gehlen en cambio la persona individual no es sino «una institución en un caso»⁸. Para Hegel nadie tiene por qué inclinarse ante una autoridad normativa si no está en condiciones de convencerse por sí mismo de los fundamentos de su legitimidad. Gehlen en cambio realiza un corte nítido entre la racionalidad objetiva de las instituciones por un lado y la irracionalidad subjetiva de las motivaciones por el otro. Cada individuo tiene que meterse «en carne y hueso» en su estatus y «dejarse consumir por las instituciones vigentes, [pues] fuera de ellas no hallará lugar alguno en el que entrar»⁹.

Gehlen hace varios intentos de explicar la peculiar normatividad de esa «acción obligatoria sin objetivos». Desde el momento en que el que actúa lo hace controlando sus éxitos y fracasos a base de ensayos y errores, combinando y reconstruyendo, le sale al encuentro la autoridad externa de «nomologías objetivas». Quien introduce en su elaboración de los objetos sus propias motivaciones, quien se identifica con su tarea y desarrolla sus hábitos de trabajo de acuerdo con esa identificación, se deja dominar por «la voz y el voto de las cosas». Las coerciones cognitivas que se experimentan en el *coping*, esto es, en el trato y adaptación inteligentes con la realidad, no bastan, claro está, para explicar la fuerza vinculativa específica de las expectativas sociales de comportamiento. Lo que «debemos» hacer en el marco de las interacciones sociales posee una cualidad obligatoria diferente de la de la muda exigencia de la naturaleza, ante la cual «estamos obligados» a inclinarnos en la acción instrumental.

Por eso el siguiente paso consiste para Gehlen en recurrir a la autonomización funcional de hábitos de comportamiento frente a las motivaciones de las que proceden en origen. La fórmula imprecisa de la «separación de motivación y objetivo» se refiere a pautas de comportamiento que se estabilizan sobre la base de una racionalidad de medios y fines no intencional. Se transforman así en una «autorregulación que persigue sus propios fines».

8. A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Hamburg, 1957, p. 118.

9. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, cit., p. 233.

En esta misma línea de desconexión entre organización y motivaciones de sus miembros, Luhmann ha desarrollado una teoría de los sistemas que desplaza a las personas de forma definitiva al entorno de los sistemas sociales y deja así sin objeto el problema de la génesis de la normatividad. Esta consecuencia pone de manifiesto que, cuando se intenta explicar el tipo de deber por medio del cual obligan las normas de la actuación haciendo referencia a la racionalidad funcional de las instituciones, se tropieza con dificultades no inferiores a las que surgen cuando se intenta explicar ese tipo de deber a partir de la racionalidad de la actuación de cada actor que se guía por el éxito o el fracaso de la acción.

A falta de un concepto diferente y más abarcante de la racionalidad, Gehlen no puede representarse la fuerza imperativa del deber, cuando éste funciona en analogía al instinto, más que como una vinculación irracional, pero que además se oculta a sí misma su propia irracionalidad. Con el fin de explicar este fenómeno, Gehlen se ve finalmente obligado a ampliar su enfoque antropológico echando mano de un segundo tipo de acción, lo que él llama «el comportamiento representativo» o ritual. Con ello, y poniéndolos en primer plano, introduce los símbolos y las prácticas de los que parece partir esa fuerza particular de vincular y de conjurar, como por ejemplo el caso de las imágenes de animales en las pinturas rupestres del Paleolítico inferior junto con las prácticas rituales que se corresponden con ellas. De un modo análogo al de Cassirer tres décadas antes, Gehlen explica la representación simbólica y la imitación ritual de escenas de la caza mayor como una respuesta destinada a estabilizar los afectos, frente a impulsos ambivalentes del sentimiento, desencadenados por impresiones y experiencias asociadas a peligro.

La imitación simbólica de las impresiones en la imagen y en la reproducción ritual de las experiencias por medio de los propios movimientos rítmicos confiere al objeto de culto la autoridad, al mismo tiempo fascinante y aterradora, de un «valor propio» que le sale al encuentro imperativamente al actor como procedente de fuera: «actuar guiándose por el 'ser así' de las cosas significa dejarles responder [...] Esta estabilización del mundo exterior constituye la primera gran acción de cultura de la humanidad»¹⁰. Con la acción ritual entramos «en el círculo del comportamiento regulado sin que se produzca una transformación de las cosas»¹¹. En el rito es la fuer-

10. *Ibid.*, p. 65.

11. *Ibid.*, p. 91.

za simbólica de una alteridad tabuizada lo que regula nuestro comportamiento, y no en cambio la cosa a la que obligamos a darnos una respuesta instructiva cuando la afrontamos en el marco de un experimento.

Dado que toda estabilización normativa del comportamiento bebe en último término de la fuente de la imitación simbólica, también las grandes instituciones acaban cristalizando en torno a ideas directrices, que son el resultado a largo plazo de la progresiva sublimación de aquellas imágenes culturales de los comienzos. Estas ideas directrices no desempeñan ningún papel cognitivo, sino que allí donde encuentran una expresión representativa, lo que hacen es movilizar afectos y actitudes. Sólo se mantienen eficaces mientras, y en la medida en que, logran sustraerse a cualquier cuestionamiento discursivo, y, cuando las instituciones en las que están encarnadas se descomponen, caen con ellas¹².

A diferencia de Cassirer, que entendía que la tensión entre expresión y concepto es inherente al propio medio simbólico, Gehlen descarta toda posibilidad de que el núcleo ritual-representativo de las instituciones, que de algún modo se ha ido formando por sí mismo, llegue nunca a racionalizarse. Para Gehlen la «abrumadora superioridad de la representación frente al concepto» consiste en que la acción ritual garantiza la permanencia del «ser así» imperativo de ciertas cosas especiales, mientras que lo que se articula en conceptos son siempre, y sólo, opiniones efímeras, que podrían revisarse en cualquier momento.

¿Cuál es entonces el problema? Gehlen introdujo este nuevo tipo de la acción representativa con el fin de arrojar luz sobre el origen sacral de la autoridad de las normas que obligan a actuar de un modo u otro. Desde sus propias premisas se trata de una idea evidente. No obstante, esta génesis del deber ser no explica por qué la validez de cualquier norma tiene que mantenerse fijada a este origen. Desde el punto de vista de una crítica inmanente, el límite o la barrera no reside en la teoría de los instintos, esto es, en el supuesto de que las necesidades desconectadas de la acción constituyen algún tipo de lujo; el límite reside más bien en la base excesivamente estrecha de una teoría de la acción que desvía la mirada respecto de la racionalización cultural. Y es que ésta tiene lugar a través de la

12. A. Gehlen, «Mensch und Institutionen», en *Íd.*, *Anthropologische und Sozialpsychologische Untersuchungen*, Reinbek, Hamburg, 1986, pp. 69-77, en particular, p. 77.

acción comunicativa. Cuando en la comunicación se diluyen los contenidos normativos de los mitos y de los ritos, de las formas de expresión simbólica y de las prácticas simbólicas, esto representa sin duda una transformación de los fundamentos de la validez de la «acción obligatoria sin objetivo», pero no su disolución¹³.

Las formas de representación simbólica y de expresión ritual aparecen también en las sociedades modernas, y no sólo en forma residual. El mencionado ejemplo del proyecto de un monumento conmemorativo «de advertencia» en Berlín pone de manifiesto que la memoria cultural de una nación no se reproduce únicamente en el medio discursivo de la enseñanza, la tradición literaria y la pedagogía de museos y lugares conmemorativos; está claro que necesita también de representaciones y ritualizaciones simbólicas. Por otra parte, las formas y las ideas que confieren a un proyecto de este tipo una forma inspirada se ven privadas, incluso antes de su realización, hasta del último resto de apariencia de «naturalidad» en virtud del baño de lejía en el que se convierte un discurso público inmisericorde sobre ellas. Ni la eticidad de Hegel ni la institución de Gehlen ofrecen para ello el concepto apropiado.

13. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., vol. II, 1981, pp. 69-179 [Teoría de la acción comunicativa, Taurus, Madrid, vol. II, 1987].