

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

La situación hermenéutica. Notas para la interpretación de la alteridad social e histórica.

Gustavo Salerno.

Cita:

Gustavo Salerno (2013). *La situación hermenéutica. Notas para la interpretación de la alteridad social e histórica. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/524>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales. UBA

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI.

1 a 6 de Julio de 2013.

Mesa: 52 – Georg Simmel y la cosificación de las sociedades modernas.

Título de la ponencia: ***La situación hermenéutica. Notas para la interpretación de la alteridad social e histórica.***

Autor: Gustavo Salerno, CONICET – UNMDP.

Resumen:

Las preocupaciones de tipo hermenéutico preceden y estructuran las reflexiones simmelianas sobre la cultura y la economía, la religión y la estética, la ética y la música, la sociedad y la historia. No sólo la pregunta por el significado de estas configuraciones, sino también el estudio de sus condiciones de posibilidad requieren la elaboración de una mirada que muestre cómo llegan a *comprenderse* tales productos espirituales. Simmel no escribió una hermenéutica o una teoría de la interpretación; pero dejó interesantes consideraciones de ese orden que poseen una destacada coherencia. Intentaré justificar esta apreciación enfocándome concretamente en la problemática de la *interpretación de la alteridad histórica y social*. Para cumplir con este objetivo procederé del siguiente modo: al principio, introduciré el concepto de “situación hermenéutica”, de raigambre heideggeriana, para clarificar con él la preocupación metodológica de apelar a un tipo de experiencia que deje aparecer la vida tal cual es (1); luego, reconstruiré brevemente algunas tesis fundamentales de la hermenéutica de Dilthey, para esclarecer por medio de ellas dos herramientas del pensar simmeliano sumamente relevantes para la tarea de la comprensión, a saber, las nociones de “vivencia” (*Erlebnis*) y “acción y efectos recíprocos” (*Wechselwirkungen*) (2); finalmente, expondré aquello que juzgo como el aporte más valioso de las reflexiones de Simmel en relación al tema de este trabajo: la construcción, explicitación y caracterización de una *mirada interpretativa y creativa* para la comprensión del otro social e histórico, que permite determinar los términos que la “situación hermenéutica” (sociohistórica) debe tener. En este apartado, me detendré especialmente en la caracterización de uno de modos en que Simmel articula esa mirada (3).

Ponencia:

La situación hermenéutica. Notas para la interpretación de la alteridad social e histórica

Un prisma (*Blickwinkel*) es un “sólido triangular de materia transparente que desvía y descompone los rayos luminosos”, y un poliedro (*Polyder*) es un “sólido de caras planas y de ángulos formados por estas caras”. Ambas figuras de la geometría pueden utilizarse fuera de su órbita para, yuxtaponiéndolas, dar una imagen de la tarea de un pensador: de este modo, la atención no recae tanto en el objeto que así se construye como en la *mirada* de quien lo elabora.

Hay, en efecto, posiciones del pensar a la manera de caras y ángulos en número indeterminado, articulados por un cristal que reconduce los datos particulares de la experiencia que la afectan a su trascendencia. Una mirada *creativa*, por cierto, que trastorna la realidad para hacerla, acaso por primera vez, comprensible. Así es, propongo entender, la hermenéutica que puede reconstruirse en algunos textos de Simmel. Para éste la posibilidad de la comprensión de la alteridad social e histórica presuponen la elaboración de una manera de ver y la determinación de un criterio según los cuales se interpretan esos fenómenos de la realidad, visión y criterio que aparecen precediendo y estructurando algunos de sus hilos conceptuales fundamentales (tragedia, forma, vida, fluidez, personalidad, cultura, individuo, etc.).

No escribiré aquí una hermenéutica que Simmel nunca escribió, sino que ofreceré algo así como *una mirada sobre una mirada* prismática. Este trabajo reconstructivo y la misma hermenéutica simmeliana están orientados por el siguiente punto de partida: “el hombre es un ser demasiado poliédrico para mantenerse en el mundo de un modo tan rectilíneamente teleológico como las plantas” (Simmel, 2004: 68).

La hermenéutica creativa no es incondicionada o absoluta, y, en cierta forma, incurre necesariamente en ambigüedad: pero no quiero decir que Simmel sea un filósofo ambiguo, sino que es un pensador *de* la ambigüedad. Esto significa que el fenómeno en el que repara –que atrae hacia sí, y en el cual, al mismo tiempo, está involucrado- es relativo los prismas y a los puntos de vista. Se trata, en general, de “objetos” que contienen en sí potencialidades “positivas” y otras “negativas” (o destacables y criticables, si se prefiere). Esto es patente cuando se quiere comprender la alteridad social e histórica, puesto que para lograrlo es preciso esclarecer antes en qué *situación hermenéutica* se encuentra ese *otro*.

(1)

Para que algo entre en *cuestión* es preciso “habérselas con las cosas”; pero, al mismo tiempo, tales cosas sólo pueden cuestionarse “cuando se tiene ojos” para ellas (Heidegger, 2000: 21). Esta afirmación pertenece al período de Heidegger en Freiburg (1919-1923), donde enfrenta el problema de la construcción de un discurso que exprese sin desfiguración el origen de todo sentido (el *sí mismo* fáctico e histórico). Tal discurso debe distinguirse de la modalidad teórica que domina la *situación* filosófica presente. El propósito principal es elaborar un decir sobre el origen. Heidegger aborda esta problemática por medio de un cuestionamiento del “estatuto modal del discurso filosófico” (Bertorello 2005). En efecto, este “decir” comporta una clarificación y elaboración de un ángulo de visión: el *discurso* alcanza su propósito (expresar lo originario) según una *mirada* transparente, no desfigurada.

Articulada deícticamente, “la noción de modalidad es, desde un punto de vista lógico-lingüístico, una categoría semántica que describe la actitud del sujeto (*modus*) frente a lo dicho (*dictum*)” (*ibíd.*: 123 n. 5). Por cierto, el discurso sobre el origen ha de tener en cuenta además dos cosas, a saber: el círculo hermenéutico que emerge de la vida como totalidad de sentido, y el hecho de

que la producción de conceptos remite a un contexto práxico en el cual el sujeto se comprende a sí mismo. Ahora bien, en uno y otro caso es esencial que la mirada del intérprete refleje la vida misma sin objetivarla teóricamente.¹

La exigencia de esclarecimiento de la *situación hermenéutica* y su relación con un tipo de mirar determinado se encuentran expresamente referidos en el *Natorpsbericht* (cf. Heidegger 2000). En efecto, el contenido de toda interpretación requiere una clarificación de la situación de interpretación, pues tal contenido ya ha sido (siempre) comprendido de un modo (*Wie*) determinado. Heidegger destaca tres coordenadas que –nuevamente- entrelazan el decir y el prisma de quien observa: (i) un punto de mira (*Blickstand*) que se halla parcialmente apropiado y fijado; (ii) una dirección de la mirada (*Blickrichtung*) en la cual se determina a la vez el *en-tanto-que* o el *como-qué* (*als was*) se precomprende al objeto en cuestión y el *hacia-dónde* o el *aquello-con-vistas-a-lo-cual* (*woraufhin*) ha de ser interpretado, es decir, un mundo abierto intencional y significativamente; y (iii) un horizonte de la mirada (*Sichweite*) fijado por los dos anteriores, plano en el que se explicita la pretensión de objetividad de la interpretación propiamente dicha. Interpretar y apropiarse de un objeto implican el esclarecimiento de la situación en la que éste se presenta: la tarea, la ejecución o el cumplimiento (*Wollzug*) hermenéutico depende por tanto del echar luz a este prisma, incluso según Heidegger de que pueda hacerse “transparente” (Heidegger, 2002: 29-30).

Por tanto, la situación hermenéutica comporta una tarea metodológica fundamental: consiste en un tipo de experiencia que deja aparecer la vida tal como es, concretamente, tal como se muestra. Bien se ha observado que “éste es el problema fundamental de las ciencias del espíritu: no tanto construir una vacía metodología para legitimar la objetividad del conocimiento historiográfico, sino acercarse a la realidad de la vida histórica” (Rodríguez, 2006: 32). La tarea interpretativa en este período de la producción heideggeriana es doble: un desmontaje crítico de la historia de la metafísica que permita el acceso a la vida en su estado originario (*abbauender Rückgang*), y una construcción del punto de vista que indique el contexto enunciativo germinal a partir de una proyección libre de la existencia (cf. Bertorello, 2005: 134-139; 2008: 85-105). La posibilidad de una enunciación auténtica tiene como condición de posibilidad la explicitación y el esclarecimiento del mencionado punto de vista. Esta mirada pone en marcha la interpretación.

(2)

Otro movimiento en parte anacrónico que podría resultar esclarecedor de la hermenéutica simmeliana consiste en reconstruir algunos aportes de la filosofía de Dilthey. Según Ferraris, en Dilthey se encuentra “el mayor esfuerzo de autorreflexión histórica y metodológica de la hermenéutica en el siglo XIX”,

¹ Esta “visión” puede ser incluso reflexiva, puesto que se capta a sí misma al interior de un conjunto relacional significativo e histórico. Pero esto no se logra inmediatamente, ya que el *modus* o la mirada tiene que ser conquistada, ganada: habitualmente los puntos de vista son inauténticos (*unechte Einsichten*), de manera que es necesario una transformación existencial que obtenga la perspectiva auténtica, condición de un decir originario.

consumado en la pretensión de brindar *status* epistemológico a las *Geisteswissenschaften* de acuerdo a un camino distinto del positivismo, y también de Hegel (cf. 2000: 153 y ss.). A diferencia de las *Naturwissenschaften*, para las cuales es fundamental el objeto de la experiencia exterior, al que tratan de observar y explicar, las *ciencias del espíritu* tienen su especificidad en el interés por un tipo de experiencia interno: las vivencias (*Erlebnisse*), que ponen en una ajustada relación al sujeto con el objeto, en tanto el primero modifica al segundo –conformado mediante representación– al intentar comprenderlo.

La recuperación del concepto *vivencia* indica, al menos, una significativa extensión del concepto de experiencia. Esta ya no es sólo, ni principalmente, el campo de las afecciones que provocan los sentidos, sino que incumbe a la interrelación del mundo del espíritu objetivo con la experiencia inmediata vivida. Las formas de la cultura, la sociedad, la historia, la religión, el arte, etc., son accesibles (es decir, comprensibles) en tanto pueden recrearse en nuestra interioridad. Este proceso, sin embargo, no es intelectual, sino más bien la praxis de un re-vivir.

La experiencia a la que están referidas las *Geisteswissenschaften* se encuentra insuflada de vida. En efecto, una de las categorías fundamentales del mundo espiritual según Dilthey es la de *significado*, al cual hay que interpretar, y que “no es un concepto lógico, sino que se entiende como expresión de la vida. La vida misma, esta temporalidad en constante fluir, está referida a la configuración de unidades de significado duraderas. La vida misma se autointerpreta. Tiene estructura hermenéutica” (Gadamer, 1984: 286).

La vivencia es, pues, un modo en que la vida está dada para mí de manera singular, en la medida en que ya siempre estoy sumergido dentro de ella; ese “darse” tiene el especial sentido de la inmediatez y la pertenencia. Sólo a través de la representación posterior, del pensamiento o de la aprehensión intelectual, su contenido deviene objetivo, emergiendo entonces, precisamente, la relación sujeto—objeto. Pero en su modo originario la vivencia remite a una conexión estructural: la vida como un todo. Ahora bien:

[e]sta vida está localizada temporal y espacialmente, y mediante *interacciones*, en la conexión de la totalidad general de acaeceres que se presenta en nuestra experiencia. Estas relaciones espaciales, temporales y de *acción recíproca* son distintas de las que tienen lugar en el acaecer natural. ‘*Acción recíproca*’ no designa en las ciencias del espíritu aquella acción que se puede establecer en la naturaleza mediante el pensamiento... Más bien *designa una vivencia*, la cual a su vez puede designarse en sus expresiones mediante la relación de impulsión y resistencia, presión, percatarse de una exigencia interna, alegrarse por otras personas, etcétera... (Dilthey, 1951: 362; los subrayados me corresponden).

Por consiguiente, si el modo de darse de la vivencia es inmediato, entonces nuestra conciencia de la realidad externa es mediata. La autonomía y la independencia de la vida propia vienen garantizadas por las vivencias de resistencia, por los obstáculos y los impedimentos que encuentra mi intención (*intentio*). Pero lo interno busca manifestarse, y cuando de hecho logra

mostrarse de manera sensible, nos encontramos con lo que Dilthey llama *expresiones*: éstas, entonces, para poder ser comprendidas deben ser remitidas a la interioridad de la que emanan. La interpretación, así, consiste en reproducir, re-vivir, re-crear el proceso vívido que gestó aquella manifestación.² ¿Cómo es posible esto?

Las *Geisteswissenschaften* tienen su *fundamento* entonces en la experiencia interna, en el análisis de la vivencia total del mundo espiritual y no, como en Kant, en el mero representar. Sin embargo, ello no significa que las ciencias del espíritu escindan lo físico de lo psíquico (como, en rigor, hacen las *Naturwissenschaften*), sino, al contrario, que parten de y tratan con la conexión viva de ambos, es decir, como unidad. Sólo de esta manera es posible *reproducir* una historia lejana, un acontecimiento distante o la interioridad del hombre próximo a nosotros, con lo que la comprensión cumple su objetivo de establecer una conexión de vida en lo dado:

Esta actitud que se da en la tarea de comprender la denominamos `transferencia`, ya sea en un hombre o en una obra (...) Sobre la base de esta transferencia surge el modo supremo mediante el cual actúa en el comprender la totalidad de la vida anímica, a saber, la `reproducción` o `revivencia` (Dilthey 1949: 237). [Es decir], el comprender penetra en las manifestaciones de vida ajenas por una transposición basada en la plenitud de las propias vivencias (*Ibíd.*: 139).

Lo determinante aquí es que la comprensión del *otro* y *lo otro* sólo es posible a partir de la propia vivencia: la hermenéutica adopta, así, la forma de una aprehensión analogizante, resultado de la transferencia y transposición antes mencionadas: “reproducimos y comprendemos una vivencia exterior a nosotros partiendo de la plenitud de la vivencia propia, mediante una especie de transposición” (Dilthey, 1986: 250). Este procedimiento es prácticamente el mismo, de acuerdo a Dilthey, para la interpretación del otro singular como del espíritu objetivado.

(3)

¿De qué manera las anteriores referencias a Heidegger y Dilthey pueden resultar iluminadoras de lo que pretendo considerar como la “hermenéutica” simmeliana? Espero que contribuyan a elaborar una *mirada sobre la mirada*. Hasta aquí he destacado: de Heidegger, la preocupación por elaborar un discurso que exprese sin desfiguración el origen de todo sentido; la dificultad para alcanzarlo dada la irrebabilidad del círculo hermenéutico; y la posibilidad de lograrlo de acuerdo a una clarificación de la *situación* de interpretación que permite construir un punto de mira, una dirección de la mirada y un horizonte de la mirada que indica el contexto enunciativo original. De Dilthey subrayé: la extensión del concepto de experiencia, por medio de la cual las ciencias del espíritu obtienen un objeto singular; la comprensión de

² A diferencia de la naturaleza, que resulta “muda” para nosotros (pues no nos remite a nada íntimo), “los hechos de la sociedad nos son comprensibles desde dentro, podemos revivirlos, hasta cierto grado, a base de la percepción de nuestros propios estados, y la figuración del mundo histórico la acompañamos de amor y de odio, de apasionada alegría, de todo el ardor de nuestros afectos” (Dilthey, 1949: 44).

éste como experiencia interna, es decir, como vivencia (*Erlebnis*); la pertenencia de toda vivencia a un complejo remisional y significativo, a saber, la vida, que se extiende como todo relacional e interactivo, en *acción recíproca*; y, finalmente, la caracterización del proceso de comprensión de acontecimientos objetivos (presentes o pasados) como reproducción, recreación o aprehensión analógica de las interioridades que los gestaron.

Si bien Simmel reflexiona extensamente respecto de *cómo es posible la sociedad*, en diversos lugares se ocupa acerca de una problemática que, por principio, antecede a aquélla. Pretende elaborar un prisma hermenéutico que permita plantear y responder la siguiente pregunta: ¿cómo es posible *comprender* la sociedad? Este interés entrama con una concepción de la realidad social fluyente, dinámica y relacional. De acuerdo a ello, cualquier situación o fragmento de la vida que quiera ser interpretado requiere una mirada que esté a la altura de *la acción y los efectos recíprocos* de lo dado: en el particular terreno de la alteridad sociohistórica, la pregunta se especifica así: cómo *comprender* el intercambio actual y pasado entre personalidades (individuales o grupales), entre éstas y los agrupamientos que conforman, y entre los círculos sociales mismos. Pero hay todavía otra cuestión: ¿cómo es posible *comprender* cualquier personalidad si ésta se presenta de modo incompleto y fragmentario?

La mirada es ya un tipo de interpretación, pero no una teoría: remite a la posición que el sujeto interpretante tiene ante el “objeto” (el detalle efímero o desatendido, lo escrito o lo dicho, lo pasado o lo presente del otro social e histórico) sin que ello implique mera contemplación (*theorein*). Sin embargo, el punto de mira, la dirección y el horizonte de la mirada no se determinan por la regulación de algo así como un sujeto trascendental: a diferencia de éste, el intérprete simmeliano no cuenta con un conjunto de conceptos puros que enlazan o sintetizan lo diverso que ofrece la experiencia natural, sino que, como el artista, tiene que reconstruir creativamente lo dado. Esto es lo que busco explicar.

Dar cuenta de la reflexión interpretativa de la alteridad sociohistórica no implica la construcción de una teoría del conocimiento histórico y del conocimiento de la sociedad. La tarea puede entenderse, más bien, a la manera de una investigación práctica acerca del *comercio* humano en el que perviven sedimentaciones de experiencias que representan para nosotros algún tipo de *interés*. Como ya resultara claro para Kant, *Gemeinschaft* puede aludir tanto a *communio* como también a *commercium*, pero sólo en esta última significación se considera “una comunidad dinámica sin la cual la misma [comunidad] local (*communio spatii*) nunca podría ser conocida empíricamente” (Kant 2009: A 213 B 260). En concordancia con ello, la fenomenología de la experiencia moderna tiene a la vista una *comunidad de vida*, en la que no están contenidos los fenómenos que tratan las ciencias de la naturaleza, sino, en principio, todos los productos culturales que emergen del caudal fluyente de la vida y que, luego, culminan independizándose de su fuente. La *praxis* implicada en este destino “trágico” requiere, para ser comprendida, de una hermenéutica creativa. Por medio de ésta llega a explicitarse que aquella “objetividad” se articula de acuerdo a movimientos subjetivos: “el comercio humano descansa en todo

momento en el supuesto de que en la base de determinados movimientos físicos de cada individuo –gestos, expresiones, sonidos- existen procesos psíquicos de índole intelectual, sentimental y volitiva” (Simmel 1950: 19).

En la hermenéutica simmeliana no hay ni puede haber entonces categorías *a priori*. Como se sabe, Simmel tenía especial cuidado en incurrir en la cosificación provocada por los conceptos. Esto sucedía –y en lugar destacado- respecto de aquello que había que entender por *sociología*. Esta incipiente ciencia aspiraba no tanto a analizar y caracterizar los contenidos o intereses de las múltiples *interacciones* de los individuos y grupos, sino más bien a estudiar las *formas* de éstas. En sintonía con ello, Simmel resignificó la categoría *Wechselwirkungen* (acciones y efectos recíprocos), a la que no consideró como un concepto puro del entendimiento (tal como sucedía en Kant), sino como una clave heurística y hermenéutica para aprehender la dinámica de lo social. Ahora bien, todo ello no significa el rechazo *ipso facto* de toda aprioridad.

Es fundamental considerar atentamente esto para entender lo que implica la siguiente afirmación: “la naturaleza y la historia condicionan al hombre que es objeto de conocimiento, pero el hombre, que es sujeto de conocimiento, engendra la naturaleza y la historia” (*ibíd.*: 10). Orientado por esto, Simmel buscó establecer las *leyes a priori para la interpretación* de los fenómenos históricos. En efecto, así como Kant realizó dicha empresa respecto de la naturaleza (y de este modo hizo frente al “naturalismo”), el filósofo berlinés se propuso la explicitación de las leyes que se requieren para la *comprensión* tanto de los productos resultantes del devenir del espíritu objetivo y de la individualidad histórica, como de la unidad misma asignada a la personalidad. Por ello este apriorismo se refiere a un orden distinto del de las ciencias de la naturaleza, cuyo campo Kant ha clarificado, y esta esfera es la de los movimientos anímicos y psicológicos.³ Así, pues, fue preciso plantear la precedencia de esta interrogación: “¿qué significa comprender y cuáles son las condiciones de esta comprensión?” (*ibíd.*: 40).

En el campo específico de la historia, Simmel afirma explícitamente que los hombres en la vida cotidiana hacen uso inconsciente de supuestos de acuerdo a los cuales se vinculan a las experiencias del pasado. La reconstrucción de tales supuestos se orienta por una circunstancia del todo decisiva en términos hermenéuticos: si bien la libertad del espíritu elabora, produce lo histórico, es preciso reparar en que esos “objetos” que han de comprenderse son también sujetos, “almas”. De esta manera, se evidencia la originariedad de la problemática de la *alteridad*, tema que, al menos desde Schleiermacher, caracteriza a la hermenéutica contemporánea. En el campo de la sociología ya *ab initio* ocurre algo similar: así como, de acuerdo a Kant, el fundamento del

³ Esta preocupación por los aspectos subjetivo-interiores obra como clave distintiva de la sociología alemana respecto de la francesa, en el contexto de la disputa entre *explicar* y *comprender*. Tal es la tesis que se encuentra en BAUMAN (2007). Es lamentable que este autor no incorpore en sus análisis la producción simmeliana reconstruida en términos hermenéuticos. En ella no se elaboran conceptos puros que cosifiquen el fluir de la vida, sino una mirada que se orienta por el hecho de que “todos los procesos externos –políticos y sociales, económicos y religiosos, jurídicos y técnicos- dejarían de ser interesantes y comprensibles para nosotros si no procedieran de movimientos anímicos y no provocaran movimientos anímicos” (1950: 13).

conocimiento radica en la apercepción trascendental, es decir, en el hecho de que “el *yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones” (2009: B 131), en la ciencia social “esa seguridad, susceptible o no de fundamentación, la tiene para nosotros el hecho del *tú*” (1986 I: 40), que se nos presenta como algo independiente de nuestra representación. En una esfera como en la otra, en la historia como en la sociología, entonces, el punto nodal radica en el esclarecimiento de las condiciones que hacen posible la comprensión de la alteridad.

Ahora bien, en la llamada “gran” *Sociología* de 1908, concretamente en la “Digresión sobre el problema: ¿cómo es posible la sociedad?”, Simmel trata de dar cuenta de los *a priori* que habilitan la comprensión de la reciprocidad efectual de la vida social. Si bien estas condiciones comprensoras –según Simmel– no tienen una designación unitaria, entiendo que pueden ser presentadas mediante pares interdependientes del siguiente modo: (i) el *a priori* fragmentariedad-totalidad; (ii) el *a priori* interioridad-exterioridad; y (iii) el *a priori* armonía-desigualdad. Caracterizaré de inmediato al primero de éstos, al que concibo como paradigmático de la producción hermenéutica que puede reconstruirse en Simmel. En otro momento y lugar buscaré esclarecer el segundo y tercer *a priori* que enumeré, acerca de los cuales ahora solo digo: por un lado, el *a priori* interioridad-exterioridad da cuenta de la pertenencia y la excedencia de la personalidad respecto de la sociedad, en el sentido de que lo que se llama “colectividad social” está referida a seres a los que no abarca completamente; por otro lado, el *a priori* armonía-desigualdad permite concebir la sociedad como producto de elementos diversos pero que fenomenológicamente aparecen *como si* conformasen una estructura ordenada y coordinada.⁴

El *a priori* fragmentariedad-totalidad consiste en un forzamiento de la incompleta individualidad a través de generalizaciones, revisables y relacionales, que tienden a mostrar una imagen aproximadamente acabada de la alteridad de acuerdo a una posibilidad ideal. Para Simmel se trata de una operación imperceptible, inexpresable e inevitable, incluso automática, por medio de la cual nuestro ser fragmentario, nuestra condición de “iniciaciones”, habilita una “totalidad”: ésta proviene de la mirada del otro.

Es interesante considerar que en *Sociología* dicho *a priori* (como los otros mencionados) es presentado en tanto que condición que ya está contenida en los procesos de socialización, condición que Simmel se limita en cierto modo a explicitar o reconstruir. En *Problemas de filosofía de la historia* (1892 [1950]), si bien afirma, en sintonía con lo anterior, que la operación de completar lo fragmentario consiste en un “supuesto de la vida diaria” (*ibíd.*: 22) aparecen interesantes matices de dicha *praxis*. Por una parte, la condición inacabada con

⁴ Sería interesante poner en relación esta doble percatación (la de los *a prioris* interioridad-exterioridad y armonía-desigualdad) con la comprensión kantiana acerca de la “insociable sociabilidad” de los individuos, que presenta o traduce al *antagonismo* como motor de la marcha de la historia. Cf. Kant 1985: 39-65. El carácter fictivo operante en el *a priori* armonía-desigualdad (que articula lo diverso “como si” refiriera una estructura regular) podría ser explorado en relación a los aportes de Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1994: 15-38).

la que se nos presenta la alteridad histórica plantea el problema de cómo alcanzar la “unidad de carácter” de ese otro, pues, como dije, tal unidad se postula *a priori* en personas y grupos. Pero dicho problema es explorado en otra escala:

[l]a tarea más importante para la filosofía de la historia consistirá... en establecer esas normas particulares que *erigimos* en reglas de `unificación de caracteres´, en criterios de la realidad dada o en vehículos de la representación y que, una vez que ha sido determinado un hecho preciso y su valor anímico, *proyecte a partir de éste un esquema premonitor* de lo que en adelante tenga que figurar como probable o improbable en la formación de esta personalidad... Pues sin duda existen *reglas determinadas de esta interpretación*, según las cuales se procede, sobreentendidas por el historiador y el lector, de común acuerdo, pero cuya determinación consciente aún es imperfecta (*ibíd.*: 36; subrayados míos).

De la riqueza de este pasaje me interesa subrayar solo dos cuestiones: en principio, que el plano en el que ahora aparece el *a priori* al que me vengo refiriendo comporta la explicitación de reglas que ya han sido figuradas y aplicadas en la actividad de *interpretar* una personalidad (individual o grupal); y, luego, que esta *praxis* interpretativa se operacionaliza por medio de la *proyección* de un esquema. A través de lo primero, el problema de referencia no sólo pertenece al orden –reconocido por Simmel- de la filosofía de la historia sino también de la hermenéutica; de acuerdo a lo señalado en segundo lugar, se avizora la tendencia a completar la presencia fragmentaria de la alteridad.

Si ya a nivel del intercambio social actual la alteridad se presenta de modo fragmentario, esto no puede sino agudizarse cuando se trata del otro histórico. Para comprender a éste es preciso, en principio, una “transposición al alma de las personas”, a los motivos y las intenciones que ellas han exteriorizado. Pues bien, en esta operación comprensiva de la alteridad histórica generamos según Simmel “una *imagen*, como interpretación, selección, combinación de hechos psicológicos de índole individual, social, histórico-científica y artística” (*ibíd.*: 42). La reproducción no es, por cierto, una repetición exacta del contenido de consciencia del otro, puesto que a éste sólo lo comprendemos por una transposición atributiva que es en el fondo imaginaria y creativa: “los pensamientos, los sentimientos, las aspiraciones vividas de algún modo por el investigador, son representados ahora no como propios, sino como los de otro, de un no-yo” (*ibíd.*: 43). Simmel llega a referirse a esta *praxis* como inserción, construcción y “síntesis de la imaginación”.

Todo el capítulo dedicado a “Las condiciones de la investigación histórica” amplía y profundiza los términos de una hermenéutica creativa. De los varios y ricos aportes que allí se encuentran destaco aquí únicamente el siguiente: el acto sintético y atributivo por medio del cual gestamos una imagen total (la unidad) de la personalidad individual o social tiene un criterio de validez. Pero este criterio no comporta un alcance universal, sino simplemente una validez típica: viene dado por un *sentimiento* que acompaña a ciertas representaciones, concretamente un sentimiento de verosimilitud que, en las reproducciones, vibra a la manera de un tono armónico. Sentimiento y criterio, claro, que –como el propio Simmel reconoce- “sólo es la expresión de un rasgo

característico interior de los actos conscientes, [que] se sustrae tanto a la confirmación como a la discusión” (*ibíd.*: 46; v. 52-53).

La hermenéutica creativa está elaborada como reacción y respuesta a la concepción de la historia –paradigmáticamente representada por L. von Ranke– que pretende dar cuenta de los hechos “tal como realmente fueron”. Contra esta mera repetición de lo mismo (en suma: contra una teoría del reflejo), Simmel asume ante el problema de comprender al otro histórico el desafío de la provisionalidad y la arbitrariedad de la interpretación, salvaguardando la *praxis* creativa y (en cierto modo) lúdica implícitas en ella.⁵ La hilación de la fragmentariedad de la personalidad histórica está posibilitada, *a priori*, por lo que Simmel llama en ese texto “espejos de especial ángulo de refracción”, expresión que mienta al prisma y al poliedro, y en la que se condensa lo siguiente:

Participar sentimentalmente en los motivos de las personas, en la totalidad y las particularidades de su ser del que, sin embargo, sólo han sido transmitidas manifestaciones fragmentarias, insertarse en la multiplicidad de un sistema ingente de fuerzas, cada una de las cuales sólo es comprendida generándola de nuevo en sí mismo, -ese es el verdadero sentido del requisito de que el historiador sea y deba ser artista (*ibíd.*: 74).

Quisiera mencionar, por último, que el horizonte de la mirada propuesto a través del *a priori* de la fragmentariedad y la totalidad habilita, por lo menos, dos mediaciones posibles para la hermenéutica simmeliana. Nos las desarrollaré, sino que me limitaré a esbozarlas muy brevemente. La primera es la siguiente: ese *a priori* no implica solamente la posibilidad de “completar” por medio de tipificaciones al otro históricosocial, sino también, y a la vez, la ineliminable fragmentariedad (o incompletud) de esa misma alteridad. Con el lenguaje del psicoanálisis esto puede expresarse así: el “otro”, muestra la hermenéutica de Simmel, se presenta como demanda de una labor creativa e imaginativa que, en el caso máximo, compense su falta, o que, al menos, haga explícita su condición simbólico-imaginaria como totalidad. Esta operación es, como ya dije, atributiva: se adjudica al otro históricosocial tanto agencia práctica como expresividad sentimental y deseante. En este punto, la hermenéutica simmeliana permite la comprensión de la socialización en términos de *anticipaciones recíprocas* capaces de engendrar una unidad psíquica conciente, lo que peculiariza la alteridad sociohistórica y la distingue de un fenómeno natural. En éste no hay exigencia de totalidad ni de complementariedad. Como señala Watier, “la diferencia así constatada [entre vida espiritual y natural] conduce a la conclusión de que la sociedad, para su interpretación y comprensión, requiere un saber psicológico que no es, sin embargo, una psicología” (2005: 32).⁶ Así, pues, la hermenéutica de Simmel

⁵ En W. Benjamin esa *praxis* es, además, subversiva y redentora: “articular históricamente el pasado no significa conocerlo `como verdaderamente ha sido´. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro” (2001: 45).

⁶ Dice Simmel: “Los métodos que se aplicarán a los problemas de la sociedad serán los mismos que los de todas las ciencias comparativas y psicológicas. Ellas se basan en hipótesis psicológicas sin las que, de modo general, no hay ciencia del espíritu: los fenómenos de la asistencia demandada o acordada, del amor, del odio, de la ambición, del placer de la sociedad, de la competencia, por un lado, y por otro, de la colaboración de los individuos que

abreva de triple forma en Dilthey: (a) convierte en operador hermenéutico la “categoría” de *Wechselwirkungen*; (b) continúa y profundiza el camino abierto por la consideración de las vivencias (*Erlebnisse*); y de acuerdo a lo anterior, (c) reproduce, transpone y transfiere a su caja de herramientas interpretativas (en suma: a su mirada) aquello que los agentes sociales e históricos ya hacen.

La otra mediación posible, sucintamente presentada, consiste en lo siguiente: el *a priori* de la fragmentariedad y la totalidad es muestra de un tipo de hermenéutica creativa, inventiva y artística. Ella entrama con la *praxis* que comporta el movimiento del reconocimiento (*Annerkenung*) en Hegel, pues si bien la alienación es un momento de salida hacia la alteridad para reintegrarse en la unidad, dicha salida “no va primariamente a buscar lo que está fuera, sino a ponerlo”, por lo que se destaca la “primacía de donación y actividad sobre la indigencia y pasividad” (Valls Plana 1994: 41). Acaso la “proyección” señalada por Simmel pueda ser considerada como forma de la condición donante del hermeneuta.

La cuestión implícita en esta hermenéutica simmeliana, pues, no se reduce o restringe a un asunto de orden teórico. La comprensibilidad a alcanzar por medio de las herramientas *a priori* de la interpretación evidencia que la problemática de trasfondo hunde sus raíces en la vida práctica, en el sentido de que el intérprete de la alteridad sociohistórica –y de ningún modo solo el representante de la ciencia (del espíritu)- actualiza y operacionaliza por medio de la comprensión su personalidad libre y autónoma, algo que el determinismo sociológico e histórico imposibilitan. Por ello es oportuno recordar, a modo de cierre, dos cuestiones: por una parte, la ya referida en este trabajo acerca de que el hombre, condicionado como objeto de conocimiento por la naturaleza y la historia, *engendra* sin embargo a éstas como sujeto de conocimiento; por otra parte, la conocida imagen del espectáculo de las marionetas a la que se reduciría la historia y la sociedad si no las considerásemos otra cosa que mera representación y no *creación*.⁷

(4)

Bibliografía:

BAUMAN, Z. (2007), *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión.

tienen los mismos fines, y una serie de otros procesos psíquicos primarios, deben ser supuestos para la inteligencia de los fenómenos de socialización, del agrupamiento, de la relación del individuo con un conjunto.” (Extraído de Watier 2005: 33).

⁷ “Para que la historia no sea un juego de títeres tiene que ser historia de procesos anímicos y todos los acontecimientos exteriores que relata no son más que puentes tendidos entre impulsos y actos volitivos por un parte, y por otra, reflejos sentimentales provocados por aquellos sucesos exteriores” (Simmel 1950: 13). “Sea cual fuere el acontecer externo que designemos con el nombre de social, sería para nosotros un juego de marionetas no más comprensible ni significativo que la confusión de las nubes o el entrecruzamiento de las ramas del árbol, si no reconociésemos que los sujetos de aquellas exterioridades, lo más esencial de ellas, lo único interesante para nosotros, son motivaciones, pensamientos, necesidades del alma” (Simmel 1986 I: 31-32).

- BENJAMIN, W. (2001), "Tesis de filosofía de la historia", en: Id., *Ensayos escogidos*, México, Coyoacán, 43-52.
- BERTORELLO A. (2005), "El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) de M. Heidegger: el problema de la indicación formal", *Revista de Filosofía* de la Universidad Complutense de Madrid, vol. 30, núm. 2, pp. 119-141.
- DILTHEY, W. (1944), *Obras de Wilhelm Dilthey* (vol. VII: *El mundo histórico*), México-Buenos Aires: FCE.
- DILTHEY, W., (1949), *Obras de Wilhelm Dilthey* (vol. I: *Introducción a las ciencias del espíritu*), 2 da. ed., México-Buenos Aires: FCE.
- DILTHEY, W. (1951), *Obras de Wilhelm Dilthey* (vol. VI: *Psicología y teoría del conocimiento*), 2 da. ed., México-Buenos Aires: FCE.
- DILTHEY, W. (1986), *Crítica de la razón histórica*, Barcelona: Península.
- FERRARIS, M. (2000), *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal.
- FERRARIS, M. (2001), *La hermenéutica*, Madrid, Taurus.
- GADAMER, H.-G. (1984), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme.
- HEIDEGGER, M. (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, Madrid, Trotta.
- KANT, I. (1985), "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en: Id., *Filosofía de la historia*, México, FCE, 39-65.
- KANT, I. (2009), *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue.
- NIETZSCHE, F. (1994), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 15-38.
- RODRIGUEZ, R. (2006), *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis.
- SIMMEL, G. (1986), *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona: Península.
- SIMMEL, G. (1950), *Problemas de filosofía de la historia*, Buenos Aires: Nova.
- SIMMEL, G. (1986), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid: Alianza (2 tomos).
- SIMMEL, G. (2004), *Intuición de la vida: cuatro capítulos de metafísica*, Buenos Aires: Caronte.
- WATIER, P. (2005), *Georg Simmel, sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión.