

COMUNIDAD: ACCIÓN RECÍPROCA

Community: Reciprocity

Gustavo Salerno
CONICET – UNMDP
gustavosalerno1@gmail.com

Abstract:

After introducing the general framework in which inserts my reflection (I), I offer a characterization and comparison of the idea of community, in the mode of interaction, according to the *Critique of Pure Reason* and foundation program of ethics (II). Across a brief reconstruction of the appropriation of that category in Dilthey's philosophy (III), I do place to the second confrontation: I confirm the first result with the resignificance that the interaction reaches in agreement to Simmel's contributions (IV). As background of my exhibition operates on the suggestion of which from Kant to Simmel we travel from a logical-transcendental determination of the interaction to a logical-hermeneutics comprehension

Key words:

Community, Reciprocity of action, Form, Life, Hermeneutics.

Resumen:

Luego de introducir el marco general en que se inserta mi reflexión (I), ofrezco una caracterización y una comparación de la idea de comunidad, en el modo de la acción recíproca, de acuerdo a la *Crítica de la razón pura* y al programa de fundamentación de la ética (II). A través de una breve reconstrucción de la apropiación de aquella categoría en la filosofía de Dilthey (III), hago lugar a un segundo cotejo: contraste el primer resultado con la resignificación que la acción recíproca alcanza de acuerdo a los aportes de Simmel (IV). Como trasfondo de mi exposición opera la sugerencia de que de Kant a Simmel transitamos desde una determinación lógico-trascendental de la acción recíproca a una comprensión lógico-hermenéutica.

Palabras clave:

Comunidad, Acción recíproca, Forma, Vida, Hermenéutica.

I

En la ética kantiana la determinación del carácter moral de una acción se realiza de acuerdo a su *forma*. Ella es equivalente a un procedimiento o experimento mental consistente en poder establecer si la máxima que inspira la acción (principio subjetivo) puede ser “universalizada” sin contradicción y convertida en ley (principio objetivo). La moralidad se dirime en esta operacionalización de la razón práctica. Es evidente que los agentes morales hacen algo, pero esto no es lo relevante (MALIANDI, 2004, p. 118). La contrapartida de este formalismo es el enfoque según el cual la determinación de lo moral se realiza de acuerdo al *contenido* de la acción, es decir, según el placer (físico o moral), lo útil (según el acto o la regla), la felicidad, el perfeccionismo ontológico o metafísico, los valores, etc. Ahora bien, el aparente antagonismo entre formalismo y materialismo se resignifica cuando la vida en que tiene lugar la acción a enjuiciar, entendida como comunidad social e histórica, se comprende como la articulación de un curso ininterrumpido e incesante de acciones recíprocas.

“Acción recíproca” es una unidad lógica que permite dar cuenta de un modo de interdependencia entre agente y paciente. Pero dicha lógica no es unívoca, pues admite al menos dos modos en que su legislación se lleva a cabo, de acuerdo a los cuales la manera en que puede pensarse la reciprocidad de la acción es diferente. En el marco de una lógica trascendental como la que desarrolla la *Crítica de la razón pura* se trata de elaborar el múltiple sensible que provee la estética trascendental, de modo que los conceptos puros del entendimiento reciban un contenido y no permanezcan vacíos. Aquí, acción recíproca es un particular modo de sintetizar esa diversidad. Según una lógica hermenéutica se busca explicitar que la vida tiene un *logos* propio por medio de la cual se expresa. De este modo, acción recíproca pasa a considerarse uno de los modos de esta manifestación.

II

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant sostiene que cada juicio acerca de lo que conocemos se encuentra fundado en un tipo especial de unidad o enlace: los conceptos puros del entendimiento o categorías. Siguiendo la tabla tradicional de juicios, distingue a los conceptos puros según la cantidad, la cualidad, la modalidad y la relación. Entre este último grupo se encuentran los siguientes pares interdependientes: inherencia y

subsistencia (*substantia et accidens*); causalidad y dependencia (causa y efecto); y comunidad (acción recíproca –*Wechselwirkung*– entre agente y paciente). Como resulta obvio, en tanto categoría, esta acción recíproca es un concepto puro y *a priori*, un acto intelectual que Kant llama “síntesis”, y que nos permite volver objetivo (es decir, cognoscible) algo de lo múltiple de la intuición empírica. Además, como originario y primitivo, este concepto subsumiría otros “predicables” subalternos y derivados: concretamente, los de la presencia y la resistencia. Kant no desarrolla esta cuestión respecto de la *Wechselwirkung* ni de ninguna otra categoría, pues no le interesa dar cuenta de la completud del sistema cuanto de los principios que lo construyen. Es más, omite intencionadamente las definiciones de esas categorías, “aunque pudiera estar en posesión de ellas” (KANT, 2009, A 82 B 108).

Como actividad que realiza el yo pienso o la conciencia trascendental, toda categoría es una *acción* de unificación de lo dado, que, hasta que interviene dicha construcción, es sólo informalidad e inteligibilidad: en este sentido, el entendimiento puede concebirse como “autor de la experiencia” (*ibíd.*: B 127). De acuerdo a lo anterior, tratamos aquí con dos modos de comprender la acción en el contexto del pensar puro: la acción lógica o intelectual como labor que ya siempre ha puesto en marcha la subjetividad trascendental para edificar un mundo objetivo, y la acción recíproca como forma peculiar de categorizar lo diverso de la experiencia.

Ahora bien, aún hay que considerar que si prescindo de los esquemas, las categorías “son solamente funciones del entendimiento para conceptos, pero no representan objeto alguno”, en la medida en que “esa significación la reciben de la sensibilidad que realiza al entendimiento, a la vez que lo restringe” (*ibíd.*: B 187). En efecto, según la doctrina del esquematismo, el tiempo –en tanto condición formal y *a priori* de todos los fenómenos– permite la compatibilidad entre la sensibilidad y las categorías. En el caso que vengo destacando, “el esquema de la comunidad (acción recíproca) o de la recíproca causalidad de las sustancias por lo que concierne a sus accidentes, es la simultaneidad de las determinaciones de una de ellas con las de la otra, según una regla universal” (*ibíd.*: A 144 B 184). Esta regla –o principio del entendimiento puro– permite que el conjunto de lo enlazado, lo constituido como objeto, se presente como *naturaleza*. Así, en las “analogías” el principio es el siguiente: “la experiencia es posible sólo mediante la representación de una conexión necesaria de las percepciones” (*ibíd.*: B 218). Es decir, una vez conformado el objeto, es necesario que éste –para ser concebido como parte del sistema de la naturaleza– no sea

considerado de manera aislada sino en un *entrelazamiento completo e interdependencia* de los fenómenos. Por consiguiente, los tres modos del tiempo (permanencia, sucesión y simultaneidad) deben articular los tipos de conceptos correspondientes a la acción lógico-trascendental: las categorías de la relación (sustancia, causalidad y acción recíproca).

Pero no es el “cuándo” (tiempo) absoluto de las *cosas* lo que nos permite según Kant realizar deducciones respecto de su modo de acción y ordenación posibles, sino “*la forma de acción* que damos por supuesta entre ellas” (CASSIRER, 1993, p. 219). Sólo en virtud de esto las impresiones no son para nosotros una mera sucesión, sino que nos encontramos en condiciones de formular según las analogías juicios de validez universal sobre las relaciones de tiempo. Precisamente, la tercera de las analogías de la experiencia compete a la *Wechselwirkung*: “todas las sustancias, en la medida en que pueden ser percibidas en el espacio como simultáneas, están en universal acción recíproca” (KANT, 2009, A 211 B 256).

Llegamos así a una de las significaciones más relevantes que la acción recíproca tiene en el contexto de la *Crítica de la Razón Pura*. *Wechselwirkung* remite a la posibilidad de pensar interdependencia y simultaneidad en la naturaleza, y no meramente unilateralidad o unidireccionalidad de influjo (como ocurre en la segunda analogía con la causalidad). Podemos representarnos ahora que cada uno de los términos enlazados a la manera de una *comunidad* de acción recíproca tiene su sentido en la medida en que se relaciona con otro en el cual provoca un efecto, y en tanto éste revierte sobre aquél como causa del efecto que padecerá. *Wechselwirkung* permite, pues, elaborar juicios objetivos respecto de la dinámica de la experiencia, en la que se destaca sobre todo el influjo *mutuo*: con otras palabras, hace posible que la naturaleza aparezca como una comunidad de interacción recíproca, y evita que la cadena de representaciones tenga que empezar “desde cero” con cada objeto nuevo de experiencia. Esta “coexistencia” y este “compuesto”, por cierto, requieren la siguiente aclaración: “la comunidad [*Gemeinschaft*] es ambigua en nuestra lengua, y quiere decir tanto *communio* como *commercium*. Nos servimos de ella aquí en este último sentido, el de una comunidad dinámica, sin la misma [comunidad] local (*communio spatii*) nunca podría ser conocida empíricamente” (*ibíd.*: A 213 B 260).

Pues bien, ¿qué sucede con esta comunidad de acción e influjo recíproco en el marco de la razón práctica, concretamente de acuerdo a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*? ¿Qué ocurre cuando se trata de determinar una acción

como “moralmente buena”? Naturalmente estas interrogaciones nos colocan en el pasaje desde la investigación acerca de las leyes propias del acto lógico-cognoscitivo al estudio reflexivo con el que buscamos encontrar una ley de la acción moral.

En tal desplazamiento, sin embargo, sigue operando como criterio de objetividad la *forma*, pues así como en un caso no podemos según Kant conocer rigiéndonos por los datos materiales de los sentidos, múltiples y contingentes de un sujeto a otro, en el ámbito de la ética tampoco podemos guiarnos a través de los contenidos (esto es: mediante el *qué* de los actos que hemos de juzgar). Sólo una voluntad que pueda orientarse de acuerdo a una regla –no extraída de las ansias de felicidad o placer, sino que se presente de manera *puramente formal*–, puede fundamentar su obrar con validez *universal*. En efecto, en la vida práctica resulta imprescindible diferenciar los caracteres de la apetencia subjetiva respecto de los correspondientes a una voluntad pura, ya que “mientras el individuo no se dirija y oriente en sus aspiraciones hacia otro fin que la satisfacción de sus impulsos subjetivos, permanecerá encerrado en su individualidad y atado a ella, cualquiera que sea el objeto específico de ese impulso” (CASSIRER, 1993, p. 285).

Kant piensa que también en la esfera de la razón práctica es necesario partir de la condición activa de la subjetividad. Así como el entendimiento no puede dejarse determinar por las intuiciones empíricas –sino que ha de categorizar, conceptualizar a éstas, brindándoles su condición de posibilidad como objetos de conocimiento–, tampoco la voluntad debe determinarse por materia o contenido alguno. Sólo de este modo podemos pensar en una voluntad autónoma que se da a sí misma la regla según la cual actúa, una “ley válida sin excepción para todos los sujetos” que pueden reconocerla, a la vez, como propia. Así nos encontramos ante lo que sería posible considerar como el conflicto práctico primario: “la voluntad, en medio entre su principio *a priori*, que es formal, y su resorte *a posteriori*, que es material, está por así decir, en una bifurcación [*Scheidewege*], y como sin embargo tiene que ser determinada por algo, tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general, cuando una acción [*Handlung*] sucede por deber, puesto que le ha sido sustraído todo principio material” (KANT, 1996, 400 10-16).

La bifurcación –o “encrucijada”– justifica que el sujeto tenga que ser constreñido u obligado en la forma de su actuar. Por ende, sólo hemos de juzgar como buenos los actos de la voluntad que no se encuentran gobernados por impulsos o inclinaciones, sino mediante la determinación de la voluntad y en coincidencia con ésta.

De otro modo: únicamente será “buena” aquella voluntad que se somete a una *regla formal*, según la cual “nunca debo proceder más que de modo que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal” (*ibíd.*: 402 8-10).

En el ámbito de la naturaleza, la categoría *Wechselwirkung* –como “caso” de las “analogías de la experiencia”– nos permitía representarnos un mundo de *cosas* ordenadas en el tiempo y en el espacio, en el particular sentido de una influencia mutua entre ellas. En este orden la conciencia trascendental resultaba condición de posibilidad de toda representación, a pesar de no ser ella misma representable, pues sólo puede ser *apercibida* como conciencia de objetos (es decir, como un yo pienso que acompaña a todas mis representaciones). La *comunidad de acciones recíprocas* era, por tanto, uno de los modos de conocer la naturaleza y, con ella, la conciencia misma. Ahora bien, en el terreno de la razón práctica, la conciencia moral está igualmente sujeta a la objetividad de las leyes, pero éstas no son las concernientes a los fenómenos en el tiempo y en el espacio. En efecto, “la certeza que aquí adquirimos no es la de un universo de cosas, sino la de un mundo de libres personalidades; no es la de un conjunto y una concatenación causal de objetos, sino la de una organización y unidad teleológica de sujetos independientes” (CASSIRER, 1993, pp. 291.292).

Consecuentemente, la especial articulación mentada en términos de *Wechselwirkung* no es considerada como determinación posible de los agentes morales. Para Kant, ella sólo atañe a cosas (de la naturaleza), mientras que las personas son fines en sí mismos que –por fuera de la reciprocidad de los influjos y efectos– se dan la ley ética:

[l]os seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, sin son irracionales, solamente un valor relativo, como medios, y por ello se llaman *cosas* [*Sachen*]; en cambio, los seres racionales se denominan *personas* [*Personen*], porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado *meramente* como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto del respeto) (KANT, 1996, 428 14-25).

Así, en Kant encontramos que *Wechselwirkung* sólo puede haber de cosas –y éstas, a su vez, se consideran como simples “medios”–. Pero la comunidad [*Gemeinschaft*] que ella permite pensar no desaparece completamente, sino que adopta un nuevo sentido: ahora, en el ámbito de la racionalidad práctica, se trata de un “reino [*Reiche*] de los fines” de todos los seres racionales *qua* personas, cuyas voluntades son universalmente legisladoras.

En tanto nos percatamos de que la identidad humana consta de una parte empírica y una parte inteligible, entonces, según Kant, podemos advertir una “ventaja” del juicio moral práctico respecto de la facultad de juicio teórica (del entendimiento): en ésta el apartarse de las leyes de la experiencia fenoménica sólo puede conducir a contradicciones de la razón consigo misma, provocando confusión, ilusión e inconsistencia; en el caso de la capacidad de enjuiciamiento práctica se depende enteramente de que el entendimiento haya excluido los compromisos con la sensibilidad en toda ley posible. De allí que exista la posibilidad de una doble determinación:

...la naturaleza, en el sentido más general, es la existencia de las cosas [*Dinge*] sometidas a leyes. La naturaleza sensible de los seres racionales en general es la existencia de éstos sometidos a leyes empíricamente condicionadas, por lo tanto, es *heteronomía* para la razón. En cambio, la naturaleza suprasensible de estos mismos seres es su existencia según leyes que son independientes de toda condición empírica y que, por lo tanto, pertenecen a la *autonomía* de la razón pura (KANT, 2005, p. 50).

En suma, en la comunidad práctica las acciones sólo pueden pensarse como moralmente buenas de acuerdo a la libertad de la voluntad, pues tal libertad consiste precisamente en no hallarse sometida a la región de la permanencia, la sucesión y la simultaneidad: en este último caso, la acción recíproca comprende únicamente a sujetos cosificados, pero no a personas. Por consiguiente, el deber, lo moralmente exigido, no incumbe a lo “real” o empírico, sino que, contrariamente, sólo puede ser referido a la esfera de lo “irreal” o ideal.

II

Según Ferraris, en Dilthey se encuentra “el mayor esfuerzo de autorreflexión histórica y metodológica de la hermenéutica en el siglo XIX”, 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, p. 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, p. 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, p. 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 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.¹ ¿Cómo es posible esto?

Las *Geisteswissenschaften* tienen su *fundamento* 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 ‘revivevencia’ (DILTHEY, 1949, p. 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, p. 250). Este procedimiento es prácticamente el mismo, de acuerdo a Dilthey, para la interpretación del otro singular como del espíritu objetivado.

III

En el apartado anterior he subrayado de acuerdo a Dilthey la extensión del concepto de experiencia, por medio de la cual las ciencias del espíritu obtienen un objeto singular; la comprensión de 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

¹ 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, p. 44).

que los gestaron. Estas referencias permiten elaborar una nueva comparación, por medio de la cual se habilita al hilo de la categoría *Wechselwirkung* el pasaje de un *logos* trascendental a un *logos* hermenéutico. Trataré de explicarme.

El prisma desde el que puede abordarse la obra de Simmel es poliédrico: una de sus múltiples caras es la peculiar interpretación que ofrece de la filosofía de Kant, entremezclada en una producción en la que resaltan influencias diversas, como los de la hermenéutica y la *Lebensphilosophie*, entre otros. De acuerdo a esto, como neokantiano su postura fue “heterodoxa”, o incluso “hereje” (cf. GIL VILLEGAS, 2007): comprendía que, en rigor, lo fundamental para Kant era todo el ámbito de cuestiones que quedaban más allá de los límites de la razón pura, es decir, “el círculo de problemas que han traspasado ya el umbral de la puerta de la metafísica” (*ibíd.*: 25).

En otros términos, según Simmel, el intento de captar la totalidad del ser se ve frustrado pues la existencia no nos es dada sino a través de *fragmentos*. La filosofía, sin embargo, representa el intento de acceder al todo, tal como lo muestran dos casos paradigmáticos: el sistema de la mística (“la absoluta inclusión de todas las cosas en Dios”, en el sentido de Eckhart) y, precisamente, el criticismo de Kant.

La interpretación simmeliana tiene el siguiente punto de partida: “el eje de la reflexión kantiana reside... en el concepto de forma” SIMMEL, 2005, p. 24). En su propia filosofía, Simmel considera que es una “necesidad del pensar” dividir la totalidad de lo existente en “forma” y “contenido”, “aunque no contenga ni obligación lógica alguna ni la obligación de la realidad sensiblemente dada” (*ibíd.*: 20). Ahora bien, dentro de la bibliografía simmeliana, la forma deja de ser una herramienta heurística exclusiva de la sociología para convertirse progresivamente, conforme asiste el influjo de la *Lebensphilosophie*, en una categoría filosófica de amplio espectro.

En efecto, la forma ya no es en Simmel un concepto puro del entendimiento, sino un “destino” del flujo constante y múltiple de la *vida*: para que ésta pueda expresarse dentro de un límite inteligible, crea ella misma productos culturales que se objetivan e independizan de su propia fuente. El arte, la religión, la ciencia, el dinero, por ejemplo, son algunas de las “formas” en las que la corriente de la vida se presta a ser leída, comprendida e interpretada, y lo son necesariamente para que el mundo tenga algún sentido para nosotros. Por consiguiente, se trata ahora de *formas de la cultura objetiva*. Cada una de ellas *traducen* el mundo que con-forman a su propio lenguaje, sin dejar que la realidad tome luego la palabra: no son activas, sino sólo abstracciones momentáneas de una vida que deviene ininterrumpidamente “como las olas de un río”.

La unidad formal, al tiempo que presta inteligibilidad, coloca al individuo ante una tensión fundamental (*Grundspannung*) en su relación consigo mismo, con la sociedad y con el mundo de los objetos. De esta manera, tiene lugar una tragedia; más precisamente, una tragedia de la cultura:

... decimos de un designio que es trágico –a diferencia del que es triste o destructivo desde fuera– cuando las fuerzas destructivas dirigidas contra un ser brotan de las capas más profundas de ese ser mismo; cuando con su destrucción se consuma un destino, radicado en él mismo, que es el desarrollo lógico de la estructura con la que el ser en cuestión ha erigido su propia positividad (SIMMEL, 1999, p. 168).

Los fragmentos de la vida a los que antes me referí son contenidos anímicos e intelectuales que se configuran como mundos completos para sí. Esta completud sólo pueden obtenerla del flujo vital en formas categoriales y conceptuales que valen como puntos de fijez de la vida. Por eso ellas son “más-que-vida” (*Mehr-als-Leben*) (cf. SIMMEL, 2004, p. 40, 45 y 99); *per se* no tienen jerarquía ni disposición lógica, sino en la medida en que hace su aparición un sujeto que contempla. Pero esta actividad lógico-científica se aparta del conocer como saber práctico arraigado a la vida: aquí no hay sino una fluencia constante, una dinámica permanentemente abierta que cambia de sentido cuando se atribuye verdad sólo al mundo teórico. Simmel encarna, en este sentido, a la manera de Nietzsche, un “platonismo al revés”.

Puede verse en el filósofo berlinés un “revestimiento de vitalismo metafísico de las categorías kantianas”, puesto que “si la vida es demasiado compleja y fluida, y por lo tanto tan difícil de retener y captar en una forma fija, Simmel desarrollará el principio de la necesidad de acudir a una pluralidad de formas y a una relativización de las variadas formas de aproximación al fenómeno vital” (GIL VILLEGAS, 2007, pp. 27-28). Por ello no hay un solo mundo ni una sola verdad, sino en igual cantidad a las formas desde las cuales se capta la vida. Cada forma es, en este sentido, una posición o perspectiva de índole especial; pero también una *relación trágica*, pues “el hombre por su actividad teórica o práctica sitúa en frente suyo y contempla aquellos productos o contenidos psíquicos como un cosmos, en cierto sentido independiente, del espíritu objetivado” (SIMMEL, 1999, p. 145).

Según Simmel, las formas a las que se refiere Kant, esas que en su interpretación constituyen el eje de la reflexión de éste, son las inspiradas en un ideal de ciencia conducente a que el intelecto (o la psiquis) prescriba sus leyes a la naturaleza (o la totalidad de las cosas): concretamente, son formas *de la conciencia* que encierran al

mundo y lo prejuzgan en aquello que puede tornarlo objeto de conocimiento. Por ello se encuentran basadas en una forma fundamental, a saber, la de la *unidad*: sólo así puede aparecer en el sistema crítico de Kant *un* mundo cognoscitivo, en el que las diversas representaciones aparecen enlazadas como pertenecientes a *una* personalidad, “como sentimientos y pensamientos, impulsos y congojas de un yo, que se sabe idéntico a sí mismo en cada punto de esta multiplicidad” (SIMMEL, 2005, p. 25). Esta identidad, sin embargo, sólo puede poseerla como sujeto lógico-formal, apartado de la vida y en contradicción con ella.

Pues bien, según lo referido es necesario que exista alguna forma que sea solidaria con la fluencia de la vida, de manera que logre expresarla en su multiplicidad, variedad y reciprocidad inagotable de influjos. Se requiere, pues, una forma que sin independizarse y autonomizarse respecto del carácter deviniente de ésta logre traducirla. Sería, en rigor, algo distinto a una forma: un tipo hermenéutico.

En efecto, si fuera posible que la mirada de quien interpreta la vida se dirigiese al nivel de la corriente que en ella deviene, entonces se percataría de que todo acontecimiento del mundo se encuentra coexistiendo *relacionalmente* con tantos otros con los que intercambia *acciones y efectos recíprocos*. Pero estos fenómenos múltiples de interrelación no son sólo, ni principalmente, los que protagonizan las cosas, como sostenía Kant, sino la vida como un todo y los individuos como seres prácticos: es más, “al final –o a lo primero– es el hombre quien hace las ‘relaciones’, aun cuando luego las relaciones hagan al hombre” (SIMMEL, 2004, p. 164).

La resignificación de la categoría kantiana *Wechselwirkung* es absolutamente necesaria, en virtud de que las acciones recíprocas tal como aparecen en la *Crítica de la Razón Pura* aluden a un sistema causal “representado, por ejemplo, en el conjunto de las ecuaciones físico-matemáticas que se derivan de la ley newtoniana de la gravitación..., verdadero prototipo de todo verdadero conocimiento de la naturaleza” (CASSIRER, 1993, p. 225). Es cierto que, como creía Kant, las “analogías de la experiencia” evitan que nos encontremos con una simple sucesión fortuita de impresiones en nosotros y permiten elaborar juicios de validez universal sobre las relaciones de tiempo, pero toda la dinámica y multiplicidad que así queda *formada* corresponde únicamente a cosas. Simmel utiliza la noción de la *Wechselwirkung* fuera de estos límites.

Dos intérpretes reconocidos destacan que dicho concepto “fue usado por Simmel a lo largo de su obra tanto como sinónimo de interacciones como, siguiendo la

definición kantiana, para caracterizar las mutuas relaciones que entrelazan todos los efectos que coinciden en un mismo punto de tiempo y espacio” (RAMMSTEDT y CANTÓ I MILÀ, 2007, p. 121). Sin embargo, la traducción del término por el de *interacción* no es completamente adecuada, pues pierde de vista el interés simmeliano en destacar la *reciprocidad* de los efectos y no sólo de los actos, por lo que convendría considerarlo como «interrelación» (de acciones y efectos recíprocos) (CANTÓ I MILÀ, 2003, p. 125 n. 12). No obstante, entiendo que la expresión simmeliana *Wechselwirkung* cumple una función hermenéutico-filosófica más amplia, en tanto que busca evitar, por un lado, la formalización *in extremis*, lógica, conceptual, objetivista y mecanicista, de las acciones humanas; y, por otro lado, la completa subjetivación, arbitraria y caprichosa, de la personalidad. En el campo de la historia, por ejemplo, el problema del intérprete es el siguiente: como sujeto no sólo se las ha con objetos a la manera de monumentos o documentos, sino con objetos que son también almas (sujetos). Éstos proceden de y provocan movimientos anímicos (en su tiempo y que nos afectan del algún modo en el presente, pues de otra manera no tendríamos interés en ellos) que el investigador trata de comprender (cf. SIMMEL, 1950, esp. pp. 13-40 y *passim*).

Aludo con esto a la búsqueda de un nuevo modo de pensar filosófico, a través y allende las formas. En efecto, “debe... existir un tercero en el hombre, más allá tanto de la subjetividad individual como del pensamiento universalmente persuasivo y lógico-objetivo; y este tercero debe ser el terreo donde fecunde la filosofía” (SIMMEL, 2005, pp. 26-27). Este es un pensar *típico*; el tipo excede la individualidad singular sin remitir a una objetividad que se encuentre por encima de la vida de aquélla. Representa, según mi parecer, una clave de lectura o mirada *comprensiva*, por lo que puede entenderse como un *tipo hermenéutico*: muestra cómo el mundo llega al filósofo, de manera que se da una objetivización de lo personal y una personalización de lo objeto. Esta clave interpretativa elige, por entre los fenómenos de la existencia o de las representaciones del intelecto, un hilo conductor que le permite *traducir* su relación íntima con la totalidad del mundo. Es este tipo, en suma, algo así como una imagen filosófica del mundo que busca, frente a la multiplicidad y variabilidad de éste, expresarlo unitariamente.²

² Acaso sea necesario verter el término alemán *Lebensanschauung* de manera diferente a “Intuición de la vida”, tal como se tradujo su obra final. En esos cuatro capítulos de metafísica, precisamente, se ofrece un mirar (*anschauen*) acerca de la vida que es, según creo, no sólo captación sino también *interpretación*. Evitaría, de todos modos, decir que es una “visión de la vida”, pues así se hace aparecer una dimensión meramente contemplativa o intelectual.

Pues bien, entiendo que esta unidad o tipo (*hermenéutico*) es en Simmel la función y sentido que adopta la *Wechselwirkung*. En efecto, “aunque existiese el recíproco antagonismo de las cosas como significado metafísico del mundo, se presentaría como carácter uniforme del total, realizado a través de las mutuas relaciones de los elementos” (*ibíd.*: 32). Las acciones y efectos recíprocos es –paradójicamente– una intuición de lo múltiple de la vida como unidad, y a la vez, la unidad vista como multiplicidad. Representa, por tanto, un tipo no sólo sociológico.³ O, más bien: cuando se trata de la *Wechselwirkungen* al nivel de la «sociedad» (de manera de impugnar una concepción estática de la misma) sólo se ha modificado la distancia del intérprete, pues ahora es –justamente– la relación entre lo individual y lo social lo que se analiza, y no la que existe entre el individuo y la vida.⁴

Wechselwirkung como tipo hermenéutico no es sólo una categoría lógica, sino una reacción individual y espiritual ante el mundo, en el que el intérprete mismo se encuentra involucrado. Sólo subsidiariamente, por necesidad intelectual y conceptual, el tipo debe ser traducido, elevado al “lenguaje de las representaciones objetivas”. De esta manera, por así decirlo, cumple su destino trágico al presentarse como concepto o forma; no obstante, su sentido primario es hermenéutico. Creo de este modo responder al siguiente *dictum* simmeliano:

El reconocimiento de que el ser humano en toda su esencia y todas sus manifestaciones está determinado por *el vivir bajo el efecto recíproco del actuar con otros* seres humanos, debe llevar desde luego, a un nuevo enfoque de la *visión* en todas las llamadas ciencias del espíritu (SIMMEL, 2003, p. 36, el primer subrayado es mío).

³ “El contenido social de la vida, aunque pueda ser explicado totalmente por los antecedentes sociales y por las relaciones sociales mutuas, debe considerarse al propio tiempo también, bajo la categoría de la vida individual, como vivencia del individuo y orientado enteramente hacia el individuo” (SIMMEL, 1986, p. 50).

⁴ Cf. VERNIK, 2004, pp. 16-18. En el ámbito específico de la sociedad, Simmel también se ocupará de mostrar también aquellos espacios (o incluso, instantes) en los que la vida depara relaciones que se encuentran al margen del influjo de las acciones y efectos recíprocos. La sociabilidad (*Geselligkeit*), precisamente, capta estos fenómenos. No hay (o pareciera no haber) en la *sociología* de Simmel un ideal ético explícito de aquellos agrupamientos, en donde el fin es la propia relación: esto sólo es posible si considera que el autor trata no sólo de mostrar, sino además de *prescribir*, el tipo de relaciones sociales que escapan a las coerciones del dinero y del poder.

Cantò i Milà, Natalia. “Las relaciones intelectuales entre Karl Marx y Georg Simmel: un diálogo sobre la naturaleza humana y la teoría del valor”, en: *Acta Sociológica*, N° 37, enero-abril, UNAM, 2003, pp. 124-147.

Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México: FCE, 1993.

Dilthey, Wilhelm. *Obras de Wilhelm Dilthey* (vol. I: *Introducción a las ciencias del espíritu*). México-Buenos Aires: FCE, 2 da. ed., 1949.

Dilthey, Wilhelm. *Obras de Wilhelm Dilthey* (vol. VI: *Psicología y teoría del conocimiento*). México-Buenos Aires: FCE, 2 da. ed., 1951.

Dilthey, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península, 1986.

Ferraris, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal, 2000.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1984.

Gil Villegas, Francisco. “Georg Simmel: el diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano”, en: Sabido Ramos, Olga. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona, Anthropos / México, UAM, 2007, pp. 23-40.

Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, 1996.

Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. México: UNAM-FCE, 2005.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue, 2009.

Maliandi, Ricardo. *Ética, conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos-UNLa, 2004.

Rammstedt, Otto y Cantò i Milà, Natalia. “Georg Simmel (1858-1918)”, en: Sabido Ramos, Olga. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea, ed. cit.*

Simmel, Georg. *Problemas de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova, 1950.

Simmel, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza, 1986.

Simmel, Georg. *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona: Alba, 1999.

Simmel, Georg. *Conceptos fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa, 2003.

Simmel, Georg. *Intuición de la vida: cuatro capítulos de metafísica*, Buenos Aires, Caronte, 2004.

Simmel, Georg. *Problemas fundamentales de la filosofía*. Buenos Aires: Prometeo, 2005.

Vernik, Esteban. “Prólogo: La vida como instante y devenir”, en: Simmel, Georg. *Intuición de la vida, ed. cit.*, pp. 9-19.