

Analogía, tipificación, reconocimiento

Gustavo Salerno
CONICET – UNMDP

I

La experiencia del reconocimiento mutuo actualiza operaciones *práxicas* y *poiéticas*. Ambas se superponen y a ellas asiste un *logos* hermenéutico: el reconocimiento mutuo tiene la estructura del diálogo entre un yo y un tú. Este encuentro es mediato. La analogía y la tipificación, a las que me referiré especialmente en este trabajo, son dos modalidades de dicha mediación.

La *praxis* del reconocimiento mutuo remite a una lógica ontogenética: ésta da cuenta de que tanto la mismidad como la alteridad se instituyen según articulaciones polémicas, conflictivas y apasionadas. Pero “institución” refiere también un “llegar a *ser*”, por lo que *ser* es tanto una condición estructural de nuestra existencia como un resultado, es decir, un producto. El ejemplo paradigmático de dicha lógica lo ofrece Hegel con su estudio de la lucha a muerte por el reconocimiento (*Kampf um Anerkennung*). Aquí *ser* equivale a la máxima universalidad, abstracción e inmediatez. Su concreción, determinación y mediación remiten a un *logos* hermenéutico que declina el verbo infinitivo *ser* en un gerundio: *siendo*. La lógica ontogenética incluye, pues, un *logos* que modula los momentos en que la sustancia deviene sujeto.

La *poiesis* del reconocimiento está inscrita en una lógica complementaria a la de la *praxis*: la lógica de la producción. Su presupuesto fundamental se condensa en la siguiente tesis: “ser es ser producido” (*Hergestelltsein*). Heidegger reconstruye la concepción del *ser* de acuerdo a Aristóteles de este modo: “el ámbito de objetos que presta el sentido originario del ser es el de los objetos producidos (...) Aquello que ha sido finalizado en la actividad del trato productivo (*poiesis*), aquello que está a la mano y disponible para su eventual utilización: esto es lo que propiamente *es*. Ser significa *ser-producido* (...) En la producción, el objeto del trato se muestra en su verdadero aspecto” (2002: 57-58). Ahora bien, el *logos* de la producción del reconocimiento mutuo comporta un deslizamiento desde el modelo de la producción artefactual hacia la producción reversible de subjetividad, en el sentido de que el “producto” u obra de esta lógica de producción es *mi yo y otro yo*.

En la *poiesis* del reconocimiento la alteridad no se presenta como algo dado, con quien me reconozco y quien me reconoce sin más. Ese “otro” nunca *es* sino en el medida en que –si y solo si- se muestra como aquello que anuncia el reconocimiento. De este modo, “*ser es ser-reconocido*” (*Anerkanntsein*). Pero, en tanto hablamos de reconocimiento mutuo, hay que considerar al mismo tiempo: el *logos* hermenéutico (i) supone reversibilidad (“ser es reconocer al otro”); (ii) comporta determinabilidad (“ser es estar siendo reconocido y estar reconociendo”); y (iii) despliega conflictividad (“ser es el conflicto de las interpretaciones por el reconocimiento recíproco”).

Hay, por lo menos, dos actualizaciones del *logos* hermenéutico que interviene en la producción del reconocimiento, a saber: la analogía y la tipificación. Éstas pueden caracterizarse en base a algunos aportes de las filosofías de Husserl y Simmel. Entre ellos son manifiestos sus fundamentales acuerdo y desacuerdo. El consenso es el siguiente: en ambos la presentación del *alter ego* es un producto mediato. La diferencia consiste en que para Husserl el punto de partida de la reflexión viene dado por el análisis de los procesos de constitución en y desde “mi esfera primordial”; en Simmel, el comienzo es nuestra inserción y participación en el plano de la intersubjetividad o socialidad.

II

La fenomenología husserliana ubica en el *ego* la instancia primera de la evidencia *apodíctica* (en el preciso sentido de la impensabilidad de su no-ser). A partir de allí se abordan las cuestiones prácticas en general al hilo de una fenomenología de la constitución. De acuerdo a las *Meditaciones cartesianas* la tarea fundamental –en vistas de la producción del reconocimiento mutuo- consiste en lo siguiente: “tenemos que procurarnos una visión que penetre en la intencionalidad explícita e implícita en la que, sobre la base de nuestro *ego* trascendental, el *alter ego* se anuncia y verifica” (Husserl 1986: 121).

La *problemática* de la constitución (a saber: el acceso a la alteridad en y a partir de mi *ego*) pertenece al campo de la hermenéutica. En efecto, según Ricoeur, el estatuto epistemológico de la constitución es el de la *Auslegung* o explicitación, y consiste en “desplegar el potencial de sentido de una experiencia, lo que Husserl llama precisamente horizontes externos y horizontes internos del objeto” (2006: 267-268). De este modo, se evita el peligro del “círculo encantado del idealismo subjetivo”. Pero para sostener esta

evitación no es necesario afirmar que en la constitución fenomenológica no interviene la creación y la producción. Más adelante sostendré, con y contra Ricoeur, que el lugar en que tiene lugar un *logos* hermenéutico y creativo es el de la analogía.

El hecho de que en la quinta meditación el “hilo conductor trascendental” sea el otro experimentado tal como se me da directamente significa: por una parte, que el sentido que el *alter* tiene para mí es un sentido *en* o *desde* mi vida intencional (mis síntesis constitutivas); y, por otra parte, que es necesario explicitar los contenidos óptico-noemáticos de la *experiencia del otro* “en vista de las determinaciones que le son atribuidas en los respectivos modos de la conciencia” (Husserl 1986: 51). El contenido de dicha experiencia es múltiple: (a) como objeto psicofísico ligado a un cuerpo orgánico siendo-en-el-mundo; (b) como sujeto para-ese-mundo; (c) como mundo objetivo, es decir, como naturaleza objetiva que está siempre co-mentada en el “ahí-para-cada-uno”; y (d) como predicado espiritual-cultural (libro, utensilio, etc.) que habilita una remisión a sujetos extraños. El segundo contenido indica paradigmáticamente la reversibilidad de esta experiencia: los otros, al experimentar el mundo, tienen experiencia de mí, “tal como yo experimento el mundo y, en él, a los otros” (*ibíd.*: 123).

En la riqueza de la experiencia primordial se vislumbra aquello que *no* es mi propiedad: así gano las múltiples experiencias de lo extraño. El grado “elemental” del mundo objetivo, lo primero extraño, el primer *no-yo* es el otro yo, el *alter ego*. En la constitución de este estrato inicial se muestra que los otros no permanecen aislados, sino que conforman una comunidad de mónadas en la que yo estoy inserto. Por ende, a mi esfera primordial pertenece un nosotros trascendental.

Sin embargo, el *alter ego* (y, por medio de él, la comunidad trascendental) no nos resulta accesible directamente. Sí así fuera, “él sería meramente un momento de mi propia esencia, y finalmente él mismo y yo mismo seríamos uno y lo mismo” (*ibíd.*: 144). Es forzosa, pues, cierta mediación de la intencionalidad. En efecto, incluso el retroceso al *ego* y su esfera propia (a su actividad constituyente), no me permite tener al otro yo (grado primero de la alteridad) *inmediatamente*. Antes bien, lo tengo solo mediante un hacer co-presente, como *apresentación*. A-presentar no es mero fantasear: el hacer conciente como co-presente requiere de una presentación, de una “autodadidad en sentido propio”. Así, cuando otro hombre entra en nuestro campo perceptivo, en mi esfera primordial se presenta

un cuerpo físico: que éste resulte para nosotros un “cuerpo orgánico” (lo que significa: un yo personal, es decir, un yo que manda y gobierna cada uno de sus órganos, y que actúa sobre y padece el mundo) es el producto de nuestra *intervención*. Sólo por medio de una *transferencia aperceptiva* o una *aprehensión analogizante* enlazo mi cuerpo físico con el cuerpo que ha llegado a mi percepción, y adjudico a éste un cuerpo orgánico. Husserl precisa: “la apercepción [asimilante] no es una inferencia, no es un acto del pensamiento” (*ibíd.*: 147). Esa adjudicación es otro modo de referir lo que vengo llamando intervención o producción.

En la lectura de Ricoeur, la analogía “significa que el *alter ego* es otro *ego como yo*”, por lo que debe afirmarse que aquélla “es el último e insuperable principio constituyente” (2006: 269). Sin embargo, hay que recordar, constitución es *Auslegung* (explicitación), no creación. Además, Ricoeur otorga a la analogía husserliana un carácter trascendental y no argumentativo, puesto que permite captar ya no un objeto cualquiera sino un sujeto *como yo*: “es este ‘como’ el que sostiene la analogía” (*loc. cit.*). Así, nos salvaguardamos de un doble error: en principio –según el propio Husserl insistía-, considerar la analogía como un argumento de proporcionalidad (A es a B lo que C es a D); seguidamente –según el propio Husserl suscitó al proceder metodológicamente de la mano del solipsismo-, comprender la constitución como poder transparente y soberano (idealismo subjetivo).

En mi criterio, puede sostenerse que en Husserl existe efectivamente una constitución como *Auslegung*; pero ella no está exenta de creatividad. Creatividad, por cierto, que *no es del orden ontológico*, en el sentido del encantamiento idealista que hace dependiente todo ser (incluso el del *alter*) de *mí* mismo, sino del *orden hermenéutico* propio de una lógica de la producción. Lo mismo que Ricoeur rescata de Husserl acerca de la imaginación puede computarse a la constitución creativa del otro: el hecho de ser visto y escuchado puede sostenerse por la imaginación de estar donde usted está, ve y escucha, desde donde vería y escucharía *como* usted ve y escucha. Para Ricoeur, esta ficcionalización revela su propio límite, pues imaginar estar en el lugar del otro no es estar –efectivamente- allí. Por consiguiente, la analogía husserliana “significa que el sentido primero del *ego* debe ser constituido en primer lugar en lo más importante del sujeto y *transferido, metafórico* (...) La segunda persona significa otra primera persona” (2006:

270-271). Por cierto, en tanto se trata de explicitación, hay que decir: el otro (*alter*) siempre estuvo allí. Explicitar (*Auslegung*) no es hacer-ser algo que de otro modo no habría. Ahora bien, que este otro (*alter*) sea *reconocido como* otro yo (*alter ego*) supone la intervención de un *logos* hermenéutico. De acuerdo a esto, la producción del reconocimiento mutuo al hilo de la fenomenología husserliana presentada en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* se puede caracterizar como *lógica de la producción*, en el sentido de una *producción ana-lógica*.

III

Para Simmel, quien parte de una concepción de la vida fluyente, dinámica y relacional, los “objetos” de la reflexión son los detalles efímeros o desatendidos, lo pasado o lo presente, que muestran el intercambio de acciones y efectos recíprocos (*Wechselwirkungen*) con el otro social e histórico. La significatividad de esos entrecruzamientos no se determina por la regulación de un sujeto trascendental: contrariamente, quien quiere *comprender* las formas de socialización y la historia tiene que reconstruir creativamente, como el artista, “lo dado”. Esto dado es según Simmel una *comunidad de vida*, en la que no están contenidos los hechos que tratan las ciencias de la naturaleza, sino los productos culturales que emergen del caudal fluyente de la vida y que, luego, culminan independizándose de su fuente. Pero todo ello no se presenta como comprensible de suyo, sino en tanto interviene un *logos* hermenéutico.

Orientado por el hecho de que “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), Simmel se propuso la explicitación de las leyes que son necesarias para la comprensión tanto de los productos del espíritu objetivo y de la individualidad histórica, como de la unidad misma asignada a la personalidad. Este apriorismo se refiere a una esfera distinta del de las ciencias de la naturaleza, cuyo campo Kant ha clarificado, y esta esfera es la de los movimientos anímicos y psicológicos.¹ La

¹ 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

interrogación decisiva es: “¿qué significa comprender y cuáles son las condiciones de esta comprensión?” (*ibíd.*: 40). Si hay condiciones, entonces “lo dado” es para nosotros en tanto está mediatizado.

La vida cotidiana tiene significatividad en razón del uso (inconsciente) de supuestos con los que nos vinculamos a las experiencias del pasado y del presente. Tales supuestos permiten la producción comprensora de unos particulares “objetos”, a saber: sujetos, “almas”. Vale decir: así como de acuerdo a Kant el fundamento del conocimiento radica en la apercepción trascendental, en la ciencia social “esa seguridad, susceptible o no de fundamentación, la tiene para nosotros el hecho del *tú*” (1986 I: 40). Por ende, tanto en la historia como en la sociología el punto nodal radica en el esclarecimiento de las condiciones que hacen posible la comprensión de la *alteridad*. Estas condiciones comprensoras no tienen para Simmel una denominación unívoca. Por mi parte, las presentaré mediante pares interdependientes: (i) *a priori* fragmentariedad-totalidad; (ii) *a priori* interioridad-exterioridad; y (iii) *a priori* armonía-desigualdad.

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; 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. Este carácter fictivo pertenece también al *a priori* fragmentariedad-totalidad: consiste en un forzamiento de la incompleta individualidad a través de tipificaciones o generalizaciones, revisables y relacionales, que tienden a mostrar una imagen aproximadamente acabada de la alteridad de acuerdo a una posibilidad ideal. 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”.²

Dice Simmel:

nosotros si no procedieran de movimientos anímicos y no provocaran movimientos anímicos” (Simmel 1950: 13).

² Por ejemplo: “dentro de un círculo ligado por la comunidad de profesión o de interés, *cada miembro ve al otro no de un modo puramente empírico, sino sobre el fundamento de un a priori que es círculo impone* a todos los que en él participan. En los círculos de los oficiales, de los creyentes, de los funcionarios, de los intelectuales, de la familia, cada cual ve a los demás *sobre el supuesto* de que es un miembro del círculo” (Simmel 1986 I: 45; subrayados míos).

[I]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... (1950: 36; subrayados míos).

Nótese, en principio, que el plano en el que aparece el *a priori* fragmentariedad-totalidad comporta la explicitación de reglas que ya han sido figuradas en la actividad de *interpretar* una personalidad (individual o grupal); y, además, que esta interpretación se operacionaliza por medio de la *proyección* de un esquema. En efecto, cuando se trata del otro histórico es precisa una “transposición al alma de las personas”, a los motivos y las intenciones que ellas han exteriorizado. En este reconocimiento 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). No se trata de una repetición exacta del contenido de consciencia del otro, puesto que a éste no lo comprendemos inmediatamente sino por medio de 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 refiere esta operación como inserción, construcción y “síntesis de la imaginación”. Con la alteridad histórica existen dos dificultades: la primera, descuidada por Simmel, es la de pensar en qué sentido alcanzamos reversibilidad en el reconocimiento;³ la segunda concierne al criterio de validez de la operación mencionada, el cual –según Simmel- no es universal, sino típico. Se trata de un *sentimiento* que acompaña a ciertas representaciones, sentimiento de verosimilitud que, en las reproducciones, vibra como tono armónico. Sentimiento y criterio que “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).

Este *logos* hermenéutico reacciona ante la concepción de la historia que pretende dar cuenta de los hechos “tal como realmente fueron” (L. von Ranke). Contra esta mera

³ Sería propicio ingresar aquí una doble digresión que conecte la dificultad señalada con los aportes de la hermenéutica de Gadamer y la filosofía de Benjamin. De acuerdo al primero, se trataría de recuperar la dialéctica pregunta-respuesta para determinar el estatuto epistemológico del diálogo entre presente y pasado. En base al segundo, podría pensarse que la *poiesis* del reconocimiento es reversible en virtud de la demanda de redención que llega desde el pasado, en el sentido de los proyectos inconclusos de las víctimas: “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” (Benjamin 2001: 45).

repetición de lo mismo, Simmel asume la provisionalidad y la arbitrariedad de la interpretación, salvaguardando el acto creativo implícito en ella: “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... ese es el verdadero sentido del requisito de que el historiador sea y deba ser artista” (*ibíd.*: 74).

El *a priori* fragmentariedad-totalidad no implica sólo 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” 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 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 actualizar la producción del reconocimiento, lo que peculiariza la alteridad sociohistórica y la distingue de un fenómeno natural. El *a priori* fragmentariedad-totalidad, además, 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). Ahora se aclara, creo, aquello de que el hombre, condicionado como objeto de conocimiento por la naturaleza y la historia, engendra sin embargo a éstas como sujeto de conocimiento; y se evidencia además la imagen del espectáculo de marionetas a la que se reduciría la historia y la sociedad si no las considerásemos otra cosa que mera representación y no *creación*.⁴

⁴ “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).

IV

La *poiesis* del reconocimiento mutuo comporta un *logos* hermenéutico. Este *logos* permite dar cuenta mediatamente, por analogía y tipificación, de que la intersección entre el *ego* y el *alter ego* es, como diría Hegel, una “trabazón multilateral y multívoca” (2009: 113). Hay un *logos* hermenéutico pues no hay inmediatez del *alter*. Bien aclara Ricoeur: la alteridad no es equívoca, sino analógica. Bien sugiere Simmel: la alteridad no viene puesta, sino que es transpuesta. Solo luego de estas intervenciones poéticas que median al *ego* y al *alter ego*, y por ellas mismas, comienzan a dirimirse los términos del reconocimiento: reversible, determinable y conflictivo.

§§§

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

BENJAMIN, W. (2001), “Tesis de filosofía de la historia”, en: Id., *Ensayos escogidos*, México, Coyoacán, 43-52.

HEGEL, G. W. F. (2009), *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, FCE.

HEIDEGGER, M. (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Madrid, Trotta.

HUSSERL, E. (1986), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos.

IRIBARNE, J. V. (2002), *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias.

RIKOEUR, P. (2006), “Husserl y Hegel sobre la intersubjetividad”, en: Id., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires, FCE, 259-278.

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).

VALS PLANA, R. (1994), *Del yo al nosotros*, Barcelona, PPU.