

Acerca de la proletarización y la politización de los intelectuales

On the proletarianization and politization of intellectuals

GUSTAVO SALERNO

CONICET - UNMDP

RESUMEN. El presente trabajo se articula en dos partes; en la primera reconstruyo el tema del mismo, a saber: la cuestión de la proletarización y la politización de los intelectuales, tal como fue planteada por W. Benjamin; en la segunda, estudio dicha problemática desde algunos conceptos centrales de dos marcos teóricos para los cuales aquella no fue pensada, la filosofía de G. Simmel y la sociología del conocimiento de K. Mannheim. Pongo en relación con éstos además algunas referencias de la filosofía del lenguaje contemporánea. El objetivo de todo ello no es el de obtener una nueva respuesta a la problemática, cuanto reconstruir las condiciones que la posibilitarían.

Palabras clave: intelectual, proletario, círculo social, hermenéutica, Simmel, Mannheim.

ABSTRACT. The present paper is articulated in two parts; in the first one I reconstruct the theme of the same one, to know: the question to be proletarianized and to be politicized of the intellectual presented by W. Benjamin; in the second, I said study problems since some central concepts of two theoretical frameworks for which that was not thought, the philosophy of G. Simmel and the sociology of the knowledge of K. Mannheim. I put in relation to these besides some references of the philosophy of the contemporary language. The objective of all it is not that of obtaining a new answer to the problems, as much as to reconstruct the conditions that would enable it.

Key words: intellectual, proletarian, social circle, hermeneutics, Simmel, Mannheim.

I. Benjamin y la tesis sobre la proletarización y politización

En el prólogo a *Los empleados* de Kracauer (1930), Benjamin destaca la atmósfera de interés del autor y la sensibilidad de éste para percibir aspectos de la cotidianeidad que suelen pasarse por alto. Tarea ingente ésta, pues de lo que se trata es de abordar el fenómeno de la «cosificación» de las relaciones humanas, o el «aspecto inhumano del orden actual». ¹

¹ El texto destaca la emergencia de una masa de trabajadores *empleados* que se encuentra en auge en una gran ciudad (Berlín), pero que ya se extiende de modo paradigmático a otras regiones. Estos actores, en cierta medida, pueden diferenciarse de los obreros. Es más: en comparación con estos últimos, es sobre todo entre aquéllos donde se deja ver más claramente la homologación entre individuo, cosa, mercancía y dinero. Cf. Kracauer, S., *Los empleados*, Barcelona, Gedisa, 2008.

Por cierto, Benjamin no realiza en tal lugar un resumen de los doce artículos del texto de Kracauer, como resulta habitual en las reseñas o reseñones. Antes bien, trata de presentar la cuestión que todos ellos dejan planteada y sobre la que están contruidos. La perspicacia para recoger los fragmentos de la vida cotidiana, la percatación de que «la sustancia de una época se extrae mejor a partir de detalles inadvertidos»,² tampoco constituye el eje del preludio. Éste viene señalado por el título de su escrito: «Sobre la politización de los intelectuales».³

La interpretación de Benjamin recupera un asunto de toda reflexión edificada sobre una perspectiva que se fundamenta en los textos de Marx y su «historia efectual». Aquí es inevitable referirse a conceptos como ideología, clase, estructura, superestructura, conciencia, burguesía, etc., cada uno de los cuales presentan de por sí una relativa polisemia dentro y fuera de su lugar de origen. El asunto o tema al que me refiero se encuentra en el párrafo final del prefacio a la obra de Kracauer, y sus pasajes cardinales son los siguientes:

Este escrito deberá renunciar a la influencia política, tal como se la entiende hoy —es decir, a la influencia demagógica— (...) aun la proletarización del intelectual casi nunca genera un proletario. ¿Por qué? Porque la clase burguesa, bajo la forma de la educación, le impartió desde la infancia un medio de producción que —sobre la base del privilegio educativo— hace que el intelectual sea solidario con dicha clase, y en una medida acaso mayor, hace que esta clase sea solidaria con él. Tal solidaridad puede pasar a un segundo plano, e incluso descomponerse; pero casi siempre sigue siendo lo bastante fuerte como para impedir que el intelectual esté siempre listo para actuar, para excluirlo estrictamente de la vida en el frente de batalla que lleva el verdadero proletario. Kracauer se toma en serio estos conocimientos. De ahí que su escrito, a diferencia de los productos radicales de moda de la escuela más reciente, represente un hito en el camino de la politización de los intelectuales (...), está en condiciones de promover algo real y demostrable, a saber: la politización de la propia clase. Esta influencia indirecta es la única que hoy puede proponerse un autor revolucionario procedente de la clase burguesa. La influencia directa sólo puede surgir de la *praxis*. Pero, en contraposición con sus colegas exitosos, se atenderá en sus pensamientos a la posición de Lenin, cuyos escritos demuestran del mejor modo hasta qué punto el valor literario de la *praxis* política, está alejada del rudo acopio de hechos y reportajes que hoy se hace pasar por esa influencia. De modo que este autor se encuentra ahí, al fin, justificadamente como un solitario.⁴

Ya se muestra aquí hasta dónde se eleva la reflexión de Benjamin y deja en suspenso las pinceladas sutiles sobre las que se construyen los análisis del

² Vedda, M., «Posfacio. El ensayista como traperero. Consideraciones sobre el estilo y el método de Siegfried Kracauer», en: Kracauer, S. *Los empleados*, ed. cit., p. 244.

³ Benjamin, W., «Prefacio. Sobre la politización de los intelectuales», en: Kracauer, S., ed. cit., pp. 91-101.

⁴ *Ibid.*, p. 100.

autor del texto, luego de haberse elevado a través de ellas. Precisamente, el rendimiento de este trabajo es una tesis que excede el marco del que surge y permite cotejarla con otra u otras teorías, como intentaré más adelante al ocuparme de Simmel y Mannheim.

El punto de partida es: *la proletarización del intelectual* (casi nunca genera un proletario). Por el momento dejo de lado la razón que avala esta afirmación, como así también las consecuencias de la misma. Si nos detenemos exclusivamente en aquella aseveración se ha presupuesto, en principio, que hay una dualidad: por un lado, una «clase» que se encuentra delimitada, la proletaria; por otro, el intelectual, que no pertenece a ésta, pues de otra forma no querría transformarse en lo que ya es, aunque no puede aseverarse —al menos no todavía— que forme parte de otra «clase». Lo cierto es que uno y otro (proletario e intelectual) no forman parte de un mismo círculo, clase o agrupación social. La dualidad se refuerza por el intento que está puesto en juego: emprender un cambio o una transformación, es decir, un *proceso* (de proletarización). Tampoco importa por ahora determinar si esta pretensión puede ser consumada.

Se reconoce además que no hay un «proletario-intelectual», esto es, que entre la «clase» desposeída o menos favorecida se halle alguien que pueda hacer las veces de epígono de las ideas de la propia clase, aun cuando ellas fueran «falsas». Si este fuera el caso, nuevamente la concepción procesual no tendría sentido, e incluso su contraria estaría cumplida (la «intelectualización del proletario»). En rigor, Benjamin no se cuestiona por esta posibilidad. Ahora bien, esto indica que la perspectiva que asume es unidireccional: problematiza la posibilidad de cambio en uno de los sentidos que abarca la relación intelectual-proletario. Por ende, presentado en términos duales, pero considerado unidireccionalmente, el proceso implica que el intelectual cuenta con una conciencia diferenciada (o esclarecida) desde la que parte y que no ha de perder en el camino o en el final de su pretensión. Que, de manera distinta, la «proletarización» pueda tener lugar según una *praxis* específica lo consideraré más adelante.

Se dice además que la proletarización de un intelectual *casi nunca genera un proletario*. La doble expresión adverbial («casi nunca») modifica aquí el verbo utilizado (generar). Su función no es absolutamente unívoca: podría tomarse por su opuesta positiva, de modo que se afirmaría implícitamente que no es posible rechazar que «al menos una vez» o «en ciertos casos» el proceso sí genera un proletario. De todos modos, por el contexto de referencia no parece que esta sea la perspectiva que Benjamin quiera destacar, sino más bien que, según los términos descritos por Kracauer, las condiciones para generar un proletario «casi nunca están dadas», de modo que no puede contarse con esta posibilidad.

Seguidamente, la acción propiamente dicha: «genera». Puesta en relación con lo antedicho se muestra que Benjamin apunta a que lo que ha de concluir-

se no es algo externo (un *tertium*) al proceso emprendido: ni el azar, ni ningún otro procedimiento distinto al de la proletarización, puede dar lugar a que un intelectual piense como un proletario. Además, podría pensarse que Benjamin repara en la siguiente circunstancia: que, en tanto *proceso*, la proletarización deja de ser tal allí cuando ha culminado, en virtud de que lo que se quiere poner de relieve es el carácter dinámico, y no la consumación, de lo pretendido: como tal aspiración, cuenta por ella misma (incluso en el estilo y mediante el método de *Los empleados*).

Consecuentemente, ciñéndonos al punto de partida, Benjamin parece presuponer que lo que «casi nunca [se] genera» es una «conciencia» como la proletaria, ya que una conciencia auténticamente intelectual no puede «casi nunca» pensar como un proletario. Si el puesto en la clase a la que pertenece éste queda determinado por la división del trabajo en un particular modo de producción, entonces la proletarización efectiva del intelectual significaría que puede ocupar un lugar entre ellos; pero para esto tendría que cumplir con las condiciones reales de dicha clase y, entre otras cosas, trabajar y existir como proletario. Benjamin apunta, sin embargo, a que el intelectual que ha emprendido el proceso no puede (casi nunca) convertirse en proletario «intelectualmente».

Ahora bien, según se dice, la imposibilidad (o el «casi nunca») de la proletarización del intelectual radica en la *solidaridad* intrínseca a la «clase burguesa». La dualidad queda ahora explícita y se esclarece, al menos en este sentido, uno de los interrogantes que dejé abiertos, a saber, si el intelectual podría pertenecer a alguna otra clase o agrupamiento. Benjamin, al contrario, traslada su atención desde la oposición propiamente dicha entre clases a la relación inmanente que se da en uno de sus polos. El vínculo privilegiado entonces es: intelectual-clase burguesa; pero «en una medida acaso mayor» clase burguesa-intelectual. De este modo aborda un aspecto sumamente destacado (que se reencuentra, como veremos, en Simmel y Mannheim), a saber, el la de la *reciprocidad*, si bien sólo al interior de una, y sólo una, clase.

Por ende, la relación recíproca clase burguesa-intelectual sugiere que, incluso más allá de las reservas que el último pudiera poner de por medio ante sus pares, es solidario con los banqueros, financistas, dueños de los medios de producción, etc.; y que éstos lo son con aquél (podría pensarse, por ejemplo, bajo la forma del mecenazgo). Todavía puede interpretarse que la proximidad entre clases no está descartada y que estaría dada siquiera porque el intelectual (en virtud de sus intentos de proletarización) haría las veces de intermediario, de modo que existiría una reciprocidad «diferida». Esta opción, sin embargo, ya tiene respuesta: casi nunca genera un proletario o, lo que es lo mismo en la dirección planteada, casi nunca genera solidaridad con aquél. La consideración de esta circunstancia sirve para enfatizar que el análisis ha presupuesto una dualidad, y que —asumida ésta— se obtienen las derivaciones desde una de sus direcciones. Por tanto, la tesis benjaminiana admi-

te la separación, la universalización y la abstracción de las múltiples y variadas formas de socialización. Más aún: si lo expuesto es correcto, entonces hay que reconocer que la reciprocidad y solidaridad en la que piensa Benjamin (al interior de *una* clase, y no entre ellas) denotan un reflejo o una correspondencia entre una situación económico-social y la conciencia de tal situación. El intelectual tiene conciencia de clase y es ésta la que, en definitiva, culmina frustrando el proceso de proletarización. Tales conciencia, solidaridad y reciprocidad afirman a la vez que el intelectual no forma una clase dentro de la clase burguesa.

Finalmente, se encuentra la parte conclusiva de la argumentación: si bien «casi nunca» es posible generar un proletario, al menos el intelectual puede procurar «la politización de la propia clase». En rigor, se trata de una «influencia indirecta», solidaria desde el punto de vista intelectual o ideológico. Pero con ello se cancela *in toto* la dimensión procesual que está puesta en juego, puesto que un proletario no puede convertirse en lo que ya es, y un miembro de la clase burguesa como el intelectual, por lo antedicho, no puede cambiar de condición. Por una parte, si respecto de éste toda la clase a la que pertenece es solidaria, entonces transitivamente esta reciprocidad interna decide que todo otro burgués tampoco puede alcanzar lo que el intelectual ha pretendido. Seguidamente, se sigue que no habiendo posibilidad de proletarización (para cualquiera que sea), ni intelectualización (por lo que no se cuestiona), entonces la dinámica social se petrifica.

Es llamativo que aquella influencia indirecta sea «real y demostrable». Al menos en el pasaje citado, y aun en las partes no expuestas, no se encuentra una aclaración acerca de cómo ha de expresarse la politización. Aquí puede suponerse que consiste en un ejercicio crítico-reflexivo de las condiciones políticas en las que vive el banquero, el prestamista o el capitalista llevado adelante por estos mismos (de allí la «politización»); o, como radicalización de lo anterior, que el intelectual, al «politizar» a su clase, le presta conciencia. Si alguna de estas opciones fueran las que Benjamin tiene *in mente*, entonces no se ve qué tipo de contribución se hace así respecto de la problemática de la cosificación y del aspecto inhumano del orden actual, asunto desde el que había comenzado la reflexión de Kracauer y sobre el que se construye la tesis.

Lo que queda claro es que una influencia directa «sólo puede surgir de la *praxis*». Ante ello, no obstante, es necesario precaverse con Lenin de que *el valor literario de la praxis política* nada tiene que ver con la Nueva Objetividad, ese estilo en boga que acopia hechos y reportajes. Por tanto, el «autor revolucionario» tiene que presentarse, con el proceso de proletarización descartado y el de politización emprendido, en soledad, como un «aguafiestas» o un «traperero». Lo singular esta vez consiste en que este resultado nada tiene que ver con «la vida en el frente de batalla», por lo que Benjamin no interpela por el *valor político de la praxis literaria*.

II. Simmel, Mannheim, la tesis que se discute y sus condiciones de comprensión

La reconstrucción que acabo de realizar puede resumirse de este modo: Benjamin problematiza la viabilidad de consumir un proceso de cambio o transformación de clases; esto es posible si se parte de la existencia de una dualidad de aquéllas; así, se universalizan o abstraen las múltiples formas de socialización; al tiempo que la perspectiva de análisis del proceso es unidireccional. Correspondientemente, también se parte de la presuposición de una conciencia esclarecida y otra que no lo es; se afirma una solidaridad o reciprocidad restringida a una clase —como argumento justificatorio de la imposibilidad de cumplir el proceso—; se sostiene una correspondencia entre el intelectual y la clase burguesa; y, por último, se concluye en la posibilidad, en tanto influencia indirecta, de politización de la propia clase (burguesa).

La tesis es singular porque muestra concomitantemente un asunto no siempre atendido en el orden de los discursos filosóficos y sociológicos: la explicitación del lugar de enunciación, junto con la autorreflexión sobre sus condiciones y las del objeto sobre el que se habla. En la contemporaneidad, esa tematización se resuelve prestando atención a las condiciones de posibilidad «ontológico-fenomenológicas» (Heidegger), «descriptivo-hermenéuticas» (Wittgenstein, Gadamer), «inevitables» (Habermas) o «trascendentales» (Apel) de todo discurso que plantea pretensiones de validez.

Según creo, tanto el pensamiento de Simmel como el de Mannheim, sin pertenecer según el canon ordinario al llamado *linguistic turn*, pueden corresponderse con él aportando un singular y vastísimo número de análisis psicológicos y sociológicos, próximos al estilo del detalle. Pretendo, pues, plantear a Simmel una pregunta que no le fue dirigida o que él mismo no formuló en los términos vistos, y además indagar por otras condiciones que deben tenerse en cuenta para responderla. Tampoco Mannheim abordó el problema de una transformación de base de los intelectuales en el sentido de su proletarianización, si bien ha dejado aportes sumamente interesantes respecto de la posición de aquéllos en la experiencia de vida moderna.

He puesto en discusión la perspectiva unidireccional y parcialmente diacrónica de Benjamin. Es justamente esta doble característica la que se contrapone con la presencia en Simmel y Mannheim de un punto de vista multidireccional y dinámico. Simmel reemplaza la categoría abstracta y homogénea de «clase» por otro modo de pensar los agrupamientos sociales. Sobre todo a partir de la modernidad, cada *personalidad* se encuentra enredada y comprometida con múltiples formas de socialización; es más, la experiencia del tiempo presente puede caracterizarse por el acrecentamiento de estas varias relaciones. Por su parte, Mannheim trata la singular posición de una nueva *intelligentsia*, determinada en lo social —precisamente— por su falta de determinación.

II.a. *Pertenencia y participación*

Se suele definir la «clase» según la conciencia, o falta de ella, de los miembros que la conforman: así, parece resultar inevitable una *petitio principii*, pues se parte de un nucleamiento de individuos que, luego, han de explicarse por su capacidad reflexiva respecto de la situación en la que se encuentran, y se comprende a la vez esta condición de acuerdo a la conciencia que habría de obrar como fundamento. Aproximada a esta acepción, la prospectiva benjaminiana que apunta a la politización de la propia clase tendría que entenderse como esclarecimiento de la conciencia (política) de clase burguesa. Pero, en tal caso, los intelectuales ya no se encuentran a la par de aquélla (con la cual es «solidario») sino *por encima* o más allá.

También la «clase» se ha determinado por una peculiar situación económica, asumiendo que el sentido del concepto no se encuentra en dependencia de la cultura, los rasgos psíquicos, las instituciones, el lenguaje, etc. Frente a esta representación, tiene que resultar significativo que Benjamin justifique la «solidaridad» burgués-intelectual «bajo la forma de la educación» impartida desde la infancia. De esta forma, el elemento decisivo ahora pasa a ser predominantemente «cultural» (en la forma de un «privilegio educativo») y no ya sólo económico. No obstante, el análisis benjaminiano se autolimita para recorrer esta posibilidad en la medida en que tal condicionamiento cultural también es considerado estáticamente, es decir, como determinante de la «clase» a la que ya se *pertenece* y en la que ya se *participa*, y a la cual no se puede trascender (por ejemplo, proletarizándose).

Los textos de Simmel permiten recobrar lo singular de una interpretación que no se encuentra ceñida al modelo económico-sistémico en el sentido indicado y abandonarla allí donde conduce a una perspectiva diacrónica limitada.⁵ Esto sucede, según creo, en el punto de proximidad de aquél con la preocupación de la filosofía contemporánea por el establecimiento de las condiciones de reflexión y crítica del acto comprensivo del fenómeno que se estudia. Destaqué anteriormente los asuntos de la *pertenencia* y de la *participación*.

No puede rechazarse *a priori* que la tesis planteada por Benjamin no comprenda (en sentido lógico-pragmático o performativo) a este mismo: al contrario, en una medida similar a las aspiraciones de Kracauer, aquél cues-

⁵ Hay que notar que Benjamin, *en esta tesis*, atiende al presente (el proceso de proletarización en un caso, y el de politización en otro); al futuro (la imposibilidad de generar «a largo plazo» por tal proceso un proletario, y la posibilidad —como «hito» destacado— de la politización de la propia clase); pero no toma en cuenta suficientemente el dinamismo histórico que llega hasta dicho presente, lo condiciona, y con ello presta una orientación determinada al desarrollo de todo proceso. Correlativamente, este llamado de atención puede conducir a una reconstrucción de la cuestión que aquí trato por el lado de la comprensión de trasfondo que en cada filósofo existe respecto del marxismo, si como materialismo-determinista o como método abierto.

tiona también *su* propio lugar de enunciación y qué o cuáles factores pueden condicionarlo. El «intelectual» es, en este sentido, tanto el autor de *Los empleados* como el de *La obra de los pasajes*. Ahora bien, asumida esta autorreferencialidad de la tesis benjaminiana, su pretensión no puede ser meramente descriptiva. Todo el *interés filosófico y sociológico* que transporta se juega en que dice (o pretende decir) algo más que lo que siempre ocurre cuando desde el punto de vista de un intelectual se atiende a las formas más superficiales de la vida moderna. Concluir algo a partir de éstas explica aquel interés. Por ende, en tanto que el problema que plantea Benjamin no se disuelve en un mero descriptivismo y expresa un enunciado con sentido válido para todos (siquiera para toda la clase de los «intelectuales»), aparece explícitamente la pregunta por el lugar de enunciación y las precondiciones del mismo.

En efecto: la tesis que vengo tratando es relevante filosófica y sociológicamente si quien la enuncia *participa* de su problematicidad y no es un espectador valorativamente neutral. Precisamente frente a esta interpretación, P. Winch, inspirándose en el último Wittgenstein, ha puesto de relieve que la descripción de la multiplicidad de los juegos lingüísticos del mundo de la vida (por tanto, también el lenguaje de los «intelectuales») no puede realizarse mediante una observación externa, sino en la medida en que ya se participa de ellos con otros: sólo cuando esto sucede resulta posible comprobar, por ejemplo, que un hombre sigue una regla, o que habla o actúa con sentido. De esta circunstancia Winch extrae la consecuencia de que las ciencias sociales tienen que hacer inteligible su objeto (sólo) a partir de los conceptos del juego lingüístico de cada forma de vida.⁶ Con independencia de las derivaciones de esta última referencia, intento poner en este nuevo marco la pretensión de Benjamin. Éste, si es que quiere criticar y reflexionar sobre la posibilidad de los intelectuales de emprender y culminar un proceso de proletarianización o politización, tiene que haber presupuesto, siquiera implícitamente, que le es plausible participar del juego (en principio lingüístico) de dichos intelectuales. Son esta pertenencia y esta participación las que, en última instancia, permiten expedirse acerca de toda posibilidad del proceso. Pues bien, ¿de qué manera dicha reflexión puede enriquecerse de modo que la unidireccionalidad y el carácter predominantemente sincrónico de la tesis sean superadas?

Ahora puede aparecer con claridad la relevancia de la observación de Simmel respecto de que cada personalidad se encuentra comprometida en múltiples pertenencias o «participaciones». Desde esta perspectiva, el «inte-

⁶ Cf. Winch, P., *The Idea of a Social Science and its Relation Philosophy*, Londres (1958) 1965. Recuérdese: «“Seguir una regla” es una práctica. Y creer seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir “privadamente” la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla.» Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, México: UNAM-Barcelona: Crítica, 1988, §§ 304 y 202. En contra de la consecuencia planteada por Winch, véase Apel, K.-O., «El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje», en: *Id.*, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, t. II, p. 331.

lectual», como así también el «proletario» o cualquier «clase», se muestran como recortes unilaterales de las distintas formaciones sociales. En efecto, si la *sociedad* es la suma de las socializaciones, el individuo o la *unidad personal* tienen que presentarse como el punto de intersección de los diferentes círculos sociales en los que participa.⁷ De este modo también se destaca que la determinación de la personalidad no está dada por la situación económica sino, más bien, por un creciente número de agrupamientos en los que está involucrada, los cuales indican el grado de cultura alcanzado.⁸

Según Mannheim, el punto de partida de una sociología del conocimiento es la percatación de la correspondencia entre las múltiples formas de pensamiento y sus orígenes sociales, y su objetivo consiste en emprender una tarea hermenéutico-comprensiva e histórica de tal interrelación. Entonces es posible advertir que cada individuo «habla el lenguaje de su grupo; piensa de la misma manera que lo hace su colectividad. Encuentra a su disposición solamente ciertas palabras y significaciones.»⁹ En estas condiciones se desarrolla un «estilo particular de pensamiento» y se pone de relieve que es un error afirmar que un individuo singular piensa: contrariamente, «sería más correcto insistir en que *participa* en el pensar que otros hombres han pensado antes que él.»¹⁰ Queda destacada la predeterminación social de todo agrupamiento de individuos (si bien no limitándose exclusivamente al caso de los intelectuales, como en Benjamin): siempre se parte de una «*situación heredada*». Por ende, el *locus* de enunciación también queda preestablecido: «el conocimiento, en las ciencias políticas y sociales, es, desde cierto punto de vista, diferente del conocimiento formal mecanicista; es diferente desde el punto de vista de que trasciende la simple enumeración de hechos y correlaciones y se aproxima al modelo de conocimiento *determinado por la situación*.»¹¹

Consecuentemente, desde la perspectiva que ofrecen Simmel y Mannheim el análisis de la tesis benjaminiana adopta un nuevo punto de partida: la condicionalidad y dependencia mutuas entre el individuo y los agrupamientos de los que forma parte no conciernen sólo a una «clase», y se erige como criterio metodológico de comprensión. Redefinida en estos términos, pues, la cuestión de la proletarianización de los intelectuales adopta otras implicaciones.

⁷ Cf. Simmel, G., «III. La sociabilidad», en: Id., *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 88-89.

⁸ No obstante, las relaciones mutuas (sociales) son constituidas según Simmel con la reserva negativa de que una parte de nuestra personalidad no entra en ellas. Cf. Simmel, G., *Sociología. Ensayos sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 48 y 50-51.

⁹ Mannheim, K., *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 1966, p. 47.

¹⁰ *Ibid.* p. 48 (la cursiva me pertenece).

¹¹ *Ibid.*, p. 99 (cursiva mía). Cf. también *Ibid.*, p. 69.

II.b. *La experiencia de vida en la modernidad y el intelectual*

Simmel ha destacado que la solidaridad —clave en la explicación del análisis de Benjamin— es posible cuando la pertenencia y la participación se encuentran circunscritas a un solo grupo, o a un número reducido de ellos. Sin embargo, la experiencia de vida moderna expone al individuo a un creciente compromiso con nuevas formas de socialización que imputan responsabilidades disímiles y, en casos, contrarias. La modernidad, pues, implica una relativización de la seguridad y la certeza originarias; la posibilidad del conflicto a nivel intra e interpersonal es latente. De tal circunstancia, sin embargo, Simmel no extrae la conclusión de que la individualidad capitule, puesto que esta red de pertenencias (y las oposiciones que implica) sirve también como reforzamiento de la unidad del yo.

La modernidad según Simmel muestra un progresivo predominio de lo intelectual por sobre lo sentimental: el entendimiento abstrae todas las peculiaridades de cada uno de los individuos y grupos o círculos sociales, determinando el tipo de relación con el otro y consigo mismo de acuerdo a una *forma* preponderante, el *dinero*. De este modo se igualan todas las diferencias, y los trabajadores de la fábrica, la industria, el campo, etc., son tomados en cuenta sólo en tanto «asalariados», así como los empresarios, los banqueros y los agentes de bolsa son considerados como «capitalistas». Es más, unos y otros se perciben a sí mismos como tales. Con la proliferación del dinero convertido en medida de todas las cosas reaparece la «situación de clase», y en *este* sentido Simmel enlaza con Benjamin. ¿En qué pueden diferenciarse sin embargo?

Simmel está al tanto de que el lugar de enunciación no es, por principio, unidireccional: no puede concluir con Benjamin en la imposibilidad de la proletarianización del intelectual por motivos exclusivamente de «solidaridad de clase», pues así se perdería de vista el vario entrelazamiento de aquél con otros compromisos y responsabilidades. El intelectual no participa sólo de una clase, sino también, en tanto personalidad, se encuentra relacionado con otros intereses y lazos sociales: como hombre se preocupa o desentiende de la problemática de género; como padre de familia garantiza la seguridad y el progreso de sus miembros o delega esta tarea en otros; como docente pertenece a una institución jerárquica que impone reglas, usos y costumbres; como escritor solitario (como aguafiestas o como traperero) publica folletines o envía su producción a editoriales multinacionales; como personaje de una época viste a la moda o se inspira en modelos en desuso; etc.¹²

¹² Por lo dicho, además, Simmel permite dar lugar a la pregunta respecto de la posibilidad de que también la «clase» proletaria sea solidaria consigo misma. Sin embargo, no puedo con esto realizar una objeción fuerte contra Benjamin ya que, como he dicho, no aborda expresamente dicha cuestión.

A la vez, el decurso de la historia produce un tipo social cuya especificidad consiste —justamente— en no encontrarse determinado por ningún tipo social: para Mannheim, con la caída de la unidad de sentido que prestaba la Iglesia (a través normas y valores fijos) se inaugura una movilidad de la sociedad en la que el intelectual se distingue porque puede comparar y oponer todas las imágenes del mundo, las cuales hasta entonces en cierta manera coexistían. Lo lejano es ahora próximo: el acrecentamiento de la comunicación económica, social y cultural pone en circulación concepciones divergentes, de modo que la tarea de comprensión de la dinámica social es un desafío. El cambio tiene lugar con esta comunicación y circulación de estratos antes inconexos, y su fase más destacada se alcanza «cuando las formas de pensamiento y de experiencia que hasta ese momento se habían desarrollado independientemente se juntan *en una y la misma conciencia*, impulsando al espíritu a descubrir lo irreconciliable de las concepciones del mundo en conflicto.»¹³

Aquellas movilidad, comunicación y circulación modernas que hacen parecer imposible toda unidad de significación no impiden, sin embargo, la afirmación de que «en toda sociedad hay grupos sociales encargados de proporcionar una interpretación del mundo para esa sociedad»: la *intelligentsia*.¹⁴ Mannheim diferencia a ésta del tipo premoderno de intelectuales en tanto eran identificables según su pertenencia a «clases» determinadas, monopolizaban dogmáticamente una visión escolasticista del mundo y se alejaban frecuentemente de la acción práctica concreta. Contrariamente, el intelectual moderno presenta al menos dos características distintivas: puede «ver más allá de» cada cosmovisión unilateral, y establece «en nombre de» la sociedad una interpretación del mundo. En tanto «intelectualidad socialmente desligada» (*frei schwebende Intelligenzia*), no puede reclamársele filiación alguna a una casta, rango o clase, y le es posible detectar y mantenerse al margen de las formas de distorsión de la verdad: la ideología (acomodada a un pasado distante) y la utopía (emplazada hacia el futuro).

¿Cómo articular entonces el punto de partida de la sociología del conocimiento (la participación irremisible en una «situación heredada») y la posición diferenciada de la *intelligentsia*? Para ello es necesario recordar que la vida en grupo supone no un tipo de interrelación abstracta sino, principalmente, actuar y pensar unos con y contra otros, sea a favor del cambio o la permanencia de la situación en que se encuentra. En esta doble tendencia apa-

¹³ *Ibid.*, p. 53 (la cursiva me pertenece). Esta experiencia de vida moderna puede entenderse, según Mannheim, como una época de «democratización» general que permite incluso la elevación de los estratos inferiores al dar publicidad a su modo de pensar y, consecuentemente, confrontar con las ideas dominantes a un mismo nivel de validez.

¹⁴ *Ibid.*, p. 56. Cf. además de la obra citada anteriormente Mannheim, K., *Essays on the Sociology of Knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul, 1952; e *Íd.*, *Essays on Sociology and Social Psychology*, London, Routledge & Kegan Paul, 1953.

rece aquello que para el grupo cuenta como *sus* problemas, *sus* conceptos y *sus* formas de pensamiento: la visión del mundo al interior de cada grupo, por tanto, no es total o completa, sino restringida a estos problemas, conceptos y formas de pensar.¹⁵

En la reconstrucción del enfoque de Benjamin nos enfrentamos ahora con un doble aporte que, a su vez, puede presentarse como una alternativa: existe acuerdo entre Simmel y Mannheim acerca del diagnóstico de la modernidad en tanto época en que la unidad de los agrupamientos sociales se ven alteradas por una inestabilidad en aumento. La inclusión en el análisis del acrecentamiento de la comunicación y la movilidad social relativizan cualquier perspectiva con asiento en la esfera de una «clase», pues así se olvida que el proceso de proletarización del intelectual es sólo parte de una experiencia de vida más basta y compleja. No obstante, a partir de aquí, si se siguen a los pensadores mencionados, la comprensión del puesto del intelectual adopta dos caminos: en tanto se considera su participación en una red múltiple de «hilos sociales», o en la medida en que se presenta como la fuente y criterio de toda comparación de los varios modos de socialización.

II.c. La tarea de comprensión de la proletarización

La solidaridad y reciprocidad que postula Benjamin en su estudio pueden plantearse a otro nivel de análisis. Así, por ejemplo, Simmel aborda de una forma distinta la relación entre las llamadas «estructura» y «superestructura», o entre vida económica y cultura espiritual, valoraciones y presupuestos psicológicos y metafísicos. Como es sabido, para Marx el ser social es condicionante de la conciencia posible: en efecto, «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia».¹⁶ En correspondencia con este *dictum*, el objetivo de Kracauer es el de que «la autonomización de la percepción habitual quede interrumpida y se consiga el despertar de la conciencia.»¹⁷ Frente a esta unidireccionalidad Simmel trata el vínculo vida económica-cultura espiritual en términos de «reciprocidad sin fin», «alternancia» y «enredo».¹⁸

Cuando se adopta este punto de partida, el proceso de proletarización cambia el eje sobre el que se posa. Uno de los prejuicios corrientes contra el que reacciona Simmel es el de que las capas «inferiores» de la sociedad trabajarían al servicio de las «superiores» o, lo que es lo mismo, que éstas basarían su existencia en el trabajo forzado de las primeras.¹⁹ Tal comprensión, que

¹⁵ Cf. Mannheim, K., *Ideología y Utopía*, ed. cit., pp. 48-49 y 77.

¹⁶ Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, Buenos Aires, Nuestra América, p. 26.

¹⁷ Vedda, M., «Posfacio. El ensayista como trapero. Consideraciones sobre el estilo y el método de Siegfried Kracauer», en: Kracauer, S., *Los empleados*, ed. cit., p. 247.

¹⁸ Cf. Simmel, G., *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, pp. 9-13.

¹⁹ Cf. Simmel, G., *Filosofía del dinero*, ed. cit., pp. 573 y ss.

asoma en todo estudio que no tiene en cuenta la reciprocidad entre «estructura» y «superestructura», pierde de vista que las necesidades de las masas menos favorecidas económicamente se hallan cubiertas por la gran empresa y que, de este modo, las clases inferiores «compran» para sí el producto de las superiores. El trabajo, por ende, es un aspecto parcial de un amplio proceso de diferenciación social e influencia, en cuyo punto de intersección se encuentra cada personalidad. Arribamos a este reconocimiento en la medida en que no se hacemos una filosofía del *dinero*, sino una *filosofía del dinero*; es decir, cuando la forma monetaria cuenta como un aspecto más en el análisis crítico-reflexivo de una época de fragmentación entre las personas y las cosas.

Por consiguiente, sólo una perspectiva que plantee la reciprocidad sin fin como eje de toda *interpretación* puede denunciar o «desenmascarar» (precisamente) la falta de reciprocidad, el desajuste o la inviabilidad de un proceso de proletarización. El intercambio de mercancías como modelo paradigmático de la cosificación de las relaciones humanas es subsidiario del intercambio de acciones y efectos (*Wechselwirkungen*) que se pone en juego en toda forma de socialización, y en la vida como un todo. Considerando esto, se entiende que Simmel se permita contraponer a su diagnóstico de la aceleración del tiempo o de la intelectualización en la modernidad algunos aspectos positivos de la forma dinero, como el hecho de que nos permite más libertad frente a las cosas.²⁰

En el caso de Mannheim, el método de comprensión viene determinado por una integración de los que llama «modernos puntos de vista», a saber: la epistemología, la psicología y la sociología, conducentes a un «relacionismo».²¹ Sólo de este modo puede entenderse que junto a la pérdida de un mundo normativo unitario la tarea de interpretación se vea condicionada también por la irrupción de las estructuras del inconsciente que hasta entonces se hallaban ocultas a la conciencia. Así, pues, el objetivo se instala en la línea ya sugerida por Dilthey: «la comprensión de la interdependencia primaria de la

²⁰ Cf. Vernik, E., «Para una sociología de la dicha y el sufrimiento», en: Basso, L. y Conti, R., *Imágenes y lecturas en torno a lo social*, Mar del Plata, AADIE Biblioteca electrónica, 2008, p. 417. Cf. Simmel, G., *Filosofía del dinero*, ed. cit., pp. 601-604. Otra forma de evaluar el «grado» de relación entre Simmel y el problema de la cosificación es la de prestar atención a su concepción metafísica (relativista-positiva). Así se agrega un horizonte de trascendencia que rompe las mallas del estado actual de cosas, pues lo decisivo es que «el presente de la vida consiste en trascender el presente»; «toda vida se rebasa a sí misma, formando su presente una unidad con el todavía-no del futuro». Cf. Íd., *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Buenos Aires, Caronte, 2004, pp. 32 y ss. (Esta «apertura» o «proyección» debe ser considerada para su integración a esta discusión también al nivel de la individualidad).

²¹ «El relacionismo significa simplemente que todos los elementos de la significación de una situación determinada se refieren unos a otros y derivan su significación de su interrelación recíproca en un determinado esquema de pensamiento.» Mannheim, K., *Ideología y Utopía*, ed. cit., p. 141. Cf. *Ibid.*, pp. 133 y 155.

experiencia», con la cual «la interpenetración funcional recíproca de experiencias psíquicas y de situaciones sociales se hace inmediatamente inteligible.»²² La atención a este elemento interior —y no ya a la determinación de los fenómenos mediante causalidad externa— da lugar a una «hermenéutica de la sospecha» (Ricoeur), ya que ahora se trata de un «arma de desenmascaramiento» disponible para todos los individuos y grupos social-políticos. El intérprete, entonces, ha de autorreferir la labor crítica y aclaratoria a su propia posición, de modo que pueda reconocer el uso de cosmovisiones ideológicas o utópicas. Mannheim tiene en cuenta esto, por ejemplo, al considerar el empleo inevitable de una «ontología implícita» en la investigación de toda sociología del conocimiento,²³ de forma que ésta pueda caracterizar y comprender «situación sociológica» en la que se encuentra, del mismo modo que para el primer Heidegger el punto de partida tenía que consistir en la clarificación y determinación de la «situación hermenéutica».²⁴

La digresión anterior tuvo como objetivo anunciar dos perspectivas desde las cuales puede reconstruirse la tesis benjaminiana: bien desde una *filosofía del dinero*, bien desde una *sociología del conocimiento*. En un caso como en otro no sólo se abandona el análisis en términos de la relación estática entre estructura y superestructura, sino que también se resignifican los condicionamientos de la enunciación y el lugar de ésta. Se trata ante todo de una empresa *hermenéutico-reconstructiva*. ¿En qué difieren, pese a estas correspondencias, Simmel y Mannheim respecto del tema o asunto planteado al inicio?

II.d. Intelectualidad y procedencia

Según Mannheim la característica principal de la *intelligentsia* moderna consiste en que «de manera creciente ha sido reclutada en estratos sociales y situaciones vitales constantemente cambiantes, y [en] que su modo de pensamiento no está ya sometido a reglamentación por una organización en forma de casta.»²⁵ Toma esta concepción explícitamente de A. Weber, y es decisivo considerar también que «una sociología que se orienta solamente con referencia a las clases económico-sociales nunca comprenderá adecuadamente este

²² *Ibid.*, p. 94.

²³ Cf. sobre todo *ibid.*, pp. 143 y ss. En el mismo sentido: «hoy, en las ciencias culturales, hemos llegado a un punto en que nuestros datos empíricos nos impulsan a promover ciertas cuestiones en torno a las presuposiciones que establecemos» (p. 158).

²⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 101 y ss.; y Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, Madrid, Taurus, 2000, *passim*.; e Id., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999, *passim*. La *formale Anzeige* heideggeriana (ya presupuesta y no explicitada suficientemente en *Sein und Zeit*) presupone una «técnica de desmontaje», en tanto momento negativo, crítico, e incluso destructivo, que permitiría enlazar este procedimiento con aquél al que se refiere Mannheim para la determinación de la «situación».

²⁵ Mannheim, K., *Ideología y Utopía*, ed. cit., p. 57.

fenómeno.»²⁶ El lugar de origen de los intelectuales, al parecer, ya no puede tenerse por determinante, pues, como singularidad del espíritu moderno, proviene de esferas ampliadas crecientemente de la vida social.

De manera similar a Benjamin, Mannheim destaca un lazo sociológico unificador entre los intelectuales que, en cierta medida, contrarresta la heterogeneidad de su procedencia: «la participación en una herencia formativa común tiende progresivamente a suprimir las diferencias de nacimiento, de posición, de profesión y de riqueza y a unir a las gentes educadas sobre la base de la educación que han recibido.»²⁷ Recordemos: en el caso benjaminiano la educación cuenta como condición imposibilitante de consumir el proceso de proletarianización y elemento diferenciador de la clase burguesa. Mannheim advierte que esta herencia no podría borrar definitivamente todos los elementos característicos del origen de los individuos, pero matiza este reconocimiento con la comprensión de que la educación moderna es una reduplicación o copia de los conflictos que, a escala mayor, incumben a la sociedad en su conjunto. Por ende, el intelectual posee un horizonte más amplio y móvil que se adecua a su múltiple procedencia, y que lo diferencia de aquellos que —en tanto partícipes directos del proceso social de producción— se integran y asimilan a una *Weltanschauung* particular. El argumento justificatorio de Benjamin, en este contraste, queda relativizado en razón de su ampliación.

Con otras palabras: el intelectual manheimiano tiene, de hecho, una correspondencia de clase; pero no sólo con la burguesa, en tanto no proviene exclusivamente de ésta. Su «situación heredada» es heterogénea. Su peculiaridad radica en que porta una *sensibilidad social* para (intentar) armonizar lo conflictivo: lo intelectuales «aparte de llevar la huella de sus afinidades específicas de clase, están también determinados en sus perspectivas por este medio intelectual que contiene todos esos puntos de vista contradictorios.»²⁸ Correspondientemente, como «desclasados», los intelectuales pueden afiliarse voluntariamente a una o varias de las perspectivas clasistas, más allá de las limitaciones psicológicas y sociales que puedan existir; o volverse autoconcientes de su posición social y convertirse en «abogados de los intereses intelectuales del todo». Mannheim privilegia en su estudio esta última posibilidad, es decir, la del logro de una mediación dinámica (*dinamische Vermittlung*) de las cosmovisiones en conflicto.

Esta posición privilegiada que se otorga a la clase intelectual decide, según creo, el sentido y alcance de la contribución que podría reportar un diálogo entre los pensadores que vengo tratando. Mannheim colabora en la redefinición de la tesis sobre la proletarianización de los intelectuales en forma hermenéutica. En efecto, «debemos la posibilidad de interpretación y de

²⁶ *Ibid.*, p. 217.

²⁷ *Ibid.*, p. 218.

²⁸ *Ibid.*, p. 220.

comprensión mutua de las corrientes de pensamiento existentes a la presencia de un estrato intermedio relativamente desligado, que está abierto a la influencia constante de... *todos los puntos de vista posibles.*» La posición de los intelectuales es ahora máxima: les incumbe la tarea de colaborar en la construcción de la «política como ciencia», y esto en una doble dirección: pedagógica (ayuda a otros a alcanzar una concepción relativamente completa del todo social), y hermenéutica (indica cómo comprender a los demás en sus motivaciones y situación histórico-política). Concretamente, «... tiene que enseñar lo que realmente es enseñable, es decir, las relaciones estructurales; las mismas opiniones no pueden ser enseñadas, pero podemos, al tiempo de llegar a ser más o menos adecuadamente conscientes de ellas, interpretarlas.»²⁹

El segundo aspecto a destacar se obtiene, precisamente, del anterior: si bien a diferencia de Benjamin el intelectual mannheimiano es desclasado y su origen es múltiple, entiende como aquél que su determinación es principalmente «espacial»: en tanto desterrado, extranjero o solitario, a la manera de Kracauer, no tiene lugar, pero ahora porque puede ocuparlos todos. La *intelligentsia* de Mannheim, en rigor, no necesita proceso de proletarización alguno en la medida en que concibe todas las concepciones divergentes como *Weltanschauung* particulares y media sintéticamente entre éstas. Su enfoque es, por tanto, superlativo: parece asumir (contra todas las advertencias del propio Mannheim) la perspectiva del «ojo de Dios»: ve «más allá de» y habla «en nombre de» la sociedad, a la que presta *una* interpretación del mundo.

II.e. Intelectualidad y responsabilidad

En las reflexiones de Simmel se encuentra frecuentemente una notoria ambigüedad; sin embargo, no debe imputarse ésta al filósofo, sino más bien al fenómeno que analiza: el dinero, por ejemplo, puede valer como «guardián de lo más íntimo» en la medida que evita la mezcla de personalidades en las grandes ciudades. Al mismo tiempo, perderse en estas locaciones incrementa el sentimiento de libertad. La cosificación, que concierne *tanto* al modo de pensar *como* a la forma de existir, no es irreversible u omnimoda. Al contrario de esta derivación, la reflexión sobre las condiciones de la proliferación de la mercancía y el dinero impone una dimensión moral que no siempre es destacada lo suficiente cuando se lee a Simmel: «en qué medida esto [la relación del dinero con la intimidad] lleve a aquel refinamiento, peculiaridad e interiorización del sujeto o si, por el contrario, merced a la simplicidad de su consecución, convierte a los objetos sometidos en dominadores sobre los hombres, *ello ya no depende del dinero, sino de los propios seres huma-*

²⁹ La primera cita en *Ibid.*, pp. 224-225 (la cursiva me pertenece); la segunda en *Ibid.*, p. 227.

nos.»³⁰ En una dirección similar, aunque en discusión con Kant respecto del imperativo categórico, Simmel enfatiza lo que llama «la médula misma del problema ético», es decir, la auténtica *responsabilidad*: «por muy exactamente que yo deduzca lo que tengo que hacer a partir de las relaciones objetivas entre las cosas y las leyes establecidas fuera de mí... soy yo quien debe hacerlo, pues pertenece a la esfera de *mis* cometidos morales.»³¹

He puesto más arriba a Simmel en relación con la contemporánea filosofía del lenguaje, en la cual predomina el interés por la *determinación de las precondiciones* de la enunciación. Esta reflexión es decisiva para el significado de la pregunta que deja planteada Benjamin, y para la posibilidad de abordarla desde un marco teórico diferente.³² Según Simmel existen «dos coacciones que amenazan al hombre moderno: la de la naturaleza y la de la historia»; sin embargo, hay que notar inmediatamente: «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».³³ El punto de enlace que referí radica en que la búsqueda simmeliana consiste en *establecer las leyes a priori para la interpretación* de los fenómenos históricos. Así como Kant pudo realizar esta empresa respecto de la naturaleza (y, así, hizo frente al «naturalismo»), ahora se trata de la explicitación de las leyes que se requieren para la *comprensión* de todo producto resultante del devenir del espíritu objetivo y de la individualidad histórica. Tales *a priori* del conocimiento han de versar respecto de 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.³⁴

No consideraré en detalle cómo entiende Simmel que el historiador puede reelaborar la experiencia del «otro» (mediante analogía y re-construcción de la serie anímica), e incluso de fenómenos de los que no tiene experiencia al-

³⁰ Simmel, G., *Filosofía del dinero*, ed. cit., p. 592 (la cursiva me pertenece).

³¹ Simmel, G., *La ley individual y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 70. Quizá cuente como raíz del aspecto práctico que subrayo la siguiente comprensión: que la vida «está basada en decisiones permanentes entre el Yo y el otro» (Simmel, G., *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*, Barcelona, Gedisa, p. 93). Agregáramos: también en decisiones respecto de *mi* relación con las cosas.

³² Si se reparara en las *Tesis sobre filosofía de la historia* de Benjamin, junto al marxismo habría que contar el romanticismo y el mesianismo que, como ha destacado Michel Löwy, atraviesan su comprensión (véase de este autor *Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2002) y, entonces, la perspectiva predominantemente económica adoptada en «Sobre la politización de los intelectuales» se vería enriquecida.

³³ Simmel, G., *Problemas de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1950, p. 10.

³⁴ 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, Z., *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007. Con independencia de la pertinencia o no de esta postura, es lamentable que este autor trate en dicho contexto sobre el pensamiento de Mannheim pero no incorpore a sus análisis la producción simmeliana, reconstruida en términos hermenéuticos.

guna. Tampoco puedo abordar los puntos de contacto que es posible establecer entre aquél y la tradición de la hermenéutica (como con Schleiermacher y Dilthey a través de los conceptos de *Erlebnis*, *Leben*, *Geist* y *Mitfühlen*). Simplemente destaco que, para la interpretación de los productos espirituales, se vuelve necesario considerar 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.»³⁵ ¿Qué importancia tiene esta perspectiva para el problema que plantea Benjamin?

La preeminencia de los *a priori* (y la tarea de su determinación) no puede según Simmel hacerse depender de las consecuencias «externas» de un proceso interior: es posible incluso que éste último sea el mismo en distintas personalidades y épocas, y que aquéllas resulten diferentes. Lo decisivo es que sólo podemos comprender todas las derivaciones posibles en base al esclarecimiento de tales funciones *a priori*. Pues bien, el intérprete de todo proceso (supongamos, de proletarización o de politización) obtiene una imagen total de quien lo emprende por sus manifestaciones exteriores, «pero sólo puede interpretar y agrupar cabalmente estas particularidades en base a una imagen total ya existente de la personalidad.»³⁶ Nos enfrentamos a un «círculo de la comprensión» o «círculo hermenéutico», que no implica forzosamente una inconsistencia de tipo lógico. Por tanto, lo que Benjamin cuestiona con su tesis es el «estado de interpretado» (*Ausgelegtheit*) del intelectual: su *precomprensión* de clase le imposibilita consumir su proceso de proletarización, pues en virtud de aquélla ha de regresar forzosamente a su punto de inicio. Lo que escapa a una aproximación con aquél es la ampliación del concepto de experiencia que se da en Simmel, pues en él no sólo es determinante la condición de clase o la situación económico-pedagógica, sino una multiplicidad de estados anímicos y psicológicos que tienen que formar parte de toda evaluación y crítica: aquéllos que permiten la comprensión de las múltiples formas de socialización.³⁷

Resignificado el problema benjaminiano como un asunto hermenéutico a través del cual se trata de comprender una época (como la moderna, donde amenaza la cosificación y la inhumanidad), se hace necesario, siguiendo a

³⁵ Simmel, G., *Problemas de filosofía de la historia*, ed. cit., p. 13.

³⁶ *Ibid.*, p. 32. En el mismo sentido, cf. *Ibid.*, p. 39.

³⁷ En otro contexto, hay que reconocer, Benjamin mostró la necesidad de alcanzar un conocimiento rigurosamente fundado (e inspirado en Kant) que hiciera posible también la experiencia *religiosa*. Esta necesaria transformación (y ampliación) del concepto de experiencia también ocurre según Benjamin si se atiende a la relación del conocimiento con el *lenguaje*. Cf. Benjamin, W., *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986; y Amengual, G., «Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin», en: Amengual, G.; Cabot, M. y Vermal, J. L., *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 29-59.

Simmel, postergar una conclusión definitiva acerca de la plausibilidad de la proletarización y la politización, y proceder a una reconstrucción de los presupuestos que se han asumido: éstos, además de económicos y lingüísticos, son también de tipo histórico-psicológico-sociológico. Como problema en el sentido indicado, ha de asumirse que el subjetivismo y el relativismo en la reconstrucción no son objeciones válidas sino para aquél que ha presupuesto como posible alcanzar una verdad absoluta y objetiva, transhistórica y transcultural. No es este el camino de Simmel, si bien tampoco parece ser el de Benjamin, e incluso el de Mannheim. Frente a la pretensión de Ranke de presentar los acontecimientos «tal como realmente fueron», Simmel asume que «todo conocimiento es una transposición del dato inmediato a un lenguaje nuevo, con sus formas, categorías y necesidades propias.»³⁸

Por tanto, hay que preguntar: ¿de dónde surge la respuesta a la pregunta que plantea Benjamin acerca de la posibilidad o imposibilidad del proceso? En tanto proviene del espíritu, y no de la causalidad legal de la naturaleza, es necesario conceder que nuestra ventaja frente a otros seres vivos radica en disponer de «la objetivación del espíritu en obras y palabras, organizaciones y tradiciones, a través de la cual el hombre recibe no ya un mundo, sino el mundo.»³⁹ Asumido esto, es imprescindible enfrentar el problema de la circularidad, con lo cual la respuesta que se busca cuenta a la vez como interpe-lación previa de quien la formula. Por ello, todo proceso de proletarización o politización que comience por el esclarecimiento de las precondiciones de su evaluación ha de considerar lo siguiente: «si la historia tiene por misión conocer no sólo lo ya conocido, sino también lo deseado y sentido, esta misión sólo puede ser cumplida cuando en cualquier modo de transposición psíquica, *lo deseado y lo sentido también es sentido.*»⁴⁰

Sentir común y responsabilidad (la dimensión moral que destaque anteriormente) han de contar como precondiciones de la respuesta a, pero también del planteo de, la cuestión de la proletarización y la politización. Con este enfoque nos aproximamos a varias de las intuiciones de Mannheim acerca de la condicionalidad y predeterminación social de cada círculo social. Sin embargo, a diferencia de éste, no es necesario erigir la política como ciencia de acuerdo a una clase desclasada. *Ideología y Utopía* pone de relieve la interrelación e interacción entre el punto de vista intelectual y las formas de existencia. En Simmel la reciprocidad y el intercambio de efectos es sin fin: *cada personalidad* forma parte de distintas agrupaciones, con lo que todo individuo es en cierta medida un desclasado. En uno y otro caso, la conclusión a la que arriba Benjamin queda redefinida.

³⁸ Simmel, G., *Problemas de filosofía de la historia*, ed. cit., p. 54.

³⁹ Simmel, G., *Filosofía del dinero*, ed. cit., p. 569.

⁴⁰ Simmel, G., *Problemas de filosofía de la historia*, ed. cit., p. 42 (cursiva mía).