



LIBROS

Georg Simmel, un siglo después: actualidad y perspectiva

Esteban Vernick y Hernán Borisonik [eds.]

Instituto de Investigaciones Gino Germani, CLACSO, Buenos Aires, 2016

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR





Esteban Vernik y Hernán Borisonik [editores]

Georg Simmel, un siglo después

Actualidad y perspectiva

Esteban Vernik | Thomas Sören Hoffmann | Cornelia Bohn | Hernán Borisonik
Francisco García Chicote | Werner Jung | Einer Mosquera | Ralph Buchenhorst | Olga Sabido
Eduardo Weisz | Gina Zabłudovsky | Francisco Gil Villegas | Ezequiel Ipar | Lucía Wegelin
Gisela Catanzaro | Miguel Veda | Daniel Mundo | José Miguel Marinas Herreras
Eduardo Grüner | Agustín Prestifilippo | Micaela Cuesta | Haydeé Lorena Cervantes Reyes
Fernando Alfón | Cecilia Díaz Isenrath | María Pía López | Horacio González



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires



CLACSO

**GEORG SIMMEL,
UN SIGLO DESPUÉS**

Georg Simmel, un siglo después : actualidad y perspectiva / Vernik, Esteban *et al.* / Esteban Vernik; Hernán Borisonik. (editores) - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2016.

Libro digital, PDF - (IIGG-CLACSO; 2)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-29-1596-8

1. Teoría Sociológica. I. Borisonik, Hernán II. Título
CDD 301

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Filosofía / Filosofía de la Vida / Sociología / Historia / Cultura /
Moral / Economía / Libertad / Pensamiento Crítico / Argentina

COLECCIÓN IIGG-CLACSO

GEORG SIMMEL, UN SIGLO DESPUÉS

ACTUALIDAD Y PERSPECTIVA

Esteban Vernik y Hernán Borisonik
[editores]

Esteban Vernik
Thomas Sören Hoffmann
Cornelia Bohn
Hernán Borisonik
Francisco García Chicote
Werner Jung
Einer Mosquera
Ralph Buchenhorst
Olga Sabido
Eduardo Weisz
Gina Zabłudovsky
Francisco Gil Villegas
Ezequiel Ipar

Lucía Wegelin
Gisela Catanzaro
Miguel Vedda
Daniel Mundo
José Miguel Marinas Herreras
Eduardo Grüner
Agustín Prestifilippo
Micaela Cuesta
Haydeé Lorena Cervantes Reyes
Fernando Alfón
Cecilia Diaz Isenrath
María Pía López
Horacio González



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires



CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web:

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Rosario Conde - Asistente de Programación Informática



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Directora Carolina Mera

Coordinadora del centro de documentación e información Carolina De Volder

Comité editor Sandra Carli, Luciano Nosetto, Perla Aronson, Daniel Jones, Alejandro Kaufman, Natalia Debandi, Mercedes Ejarque

Coordinación técnica Sabrina González

Diseño y diagramación Fluxus estudio

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición *Georg Simmel, un siglo después. Actualidad y perspectiva* (Buenos Aires, diciembre de 2016)

ISBN 978-950-29-1596-8

CLACSO - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Instituto de Investigaciones Gino Germani - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso - C1114AAB Ciudad de Buenos Aires, Argentina www.iigg.sociales.uba.ar

Esta publicación ha sido sometida al proceso de referato bajo el método de doble ciego. Asimismo, ha contado con el apoyo del *Subsidio a Reuniones Científicas* otorgado por el FONCYT. Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 2.5 Argentina.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Presentación <i>Esteban Vernik y Hernán Borisonik</i>	11
--	----

PARTE I SOBRE LA LIBERTAD

Capítulo 1. Visiones de la libertad. Acerca de la cuestión central en Simmel <i>Esteban Vernik</i>	21
Capítulo 2. Dimensiones de la libertad en Simmel <i>Thomas Sören Hoffmann</i>	37
Capítulo 3. Dinero, forma y libertad auto-referencial doble: Constant, Simmel y Luhmann <i>Cornelia Bohn</i>	55

PARTE II PERSONALIDAD Y NERVIOSISMO

Capítulo 4. El avaro. Crónica de un carácter <i>Hernán Borisonik</i>	79
Capítulo 5. La conmoción intelectual: Georg Simmel, György Lukács y Ernst Bloch frente a la Gran Guerra <i>Francisco García Chicote</i>	91
Capítulo 6. De la velocidad y las modas. Aspectos de crítica cultural y social de la filosofía de Georg Simmel <i>Werner Jung</i>	105

PARTE III SENSIBILIDADES

Capítulo 7. El anhelo simmeliano. Una propuesta analítica para un observador en movimiento <i>Einer Mosquera</i>	121
Capítulo 8. Digresión sobre el extranjero: La contribución de Georg Simmel a la sociología de la migración <i>Ralph Buchenhorst</i>	133
Capítulo 9. Alcances teórico-metodológicos de la sociología relacional de Georg Simmel <i>Olga Sabido</i>	149

PARTE IV SIMMEL/WEBER

Capítulo 10. “Debe entenderse por sociología...” Georg Simmel y Max Weber: el problema de la sociología <i>Eduardo Weisz</i>	169
Capítulo 11. La individualización. Simmel y el pensamiento clásico y contemporáneo <i>Gina Zabłudovsky Kuper</i>	187
Capítulo 12. La influencia de Georg Simmel sobre Max Weber especialmente en la génesis de <i>La ética protestante y Economía y sociedad</i> <i>Francisco Gil Villegas</i>	205

PARTE V EPÍGONOS

Capítulo 13. La forma de las formas sociológicas. Afinidades y diferencias entre Simmel y Adorno <i>Ezequiel Ipar</i>	229
Capítulo 14. Más allá de la metafísica simmeliana: el trabajo del concepto en la <i>Filosofía del dinero</i> <i>Lucía Wegelin</i>	239
Capítulo 15. Simmel y la crítica humanista de la cosificación. Un contrapunto con Adorno y Derrida <i>Gisela Catanzaro</i>	249
Capítulo 16. Sobre una filosofía del desarraigo: a propósito del estudio del joven Siegfried Kracauer sobre Georg Simmel <i>Miguel Vedda</i>	261

PARTE VI DISONANCIAS

Capítulo 17. Simmel reloaded <i>Daniel Mundo</i>	273
Capítulo 18. Simmel y Benjamin: la cultura política del consumo <i>José Miguel Marinas Herreras</i>	287
Capítulo 19. La tragedia de la cultura: Una “cuestión de época” <i>Eduardo Grüner</i>	305

PARTE VII RESONANCIAS

Capítulo 20. Libertad, igualdad, sociabilidad. Tensiones ético-políticas en la sociología de Georg Simmel <i>Agustín Prestifilippo</i>	315
Capítulo 21. Para una sociología de la felicidad en Georg Simmel. Ética, democracia, trabajo <i>Micaela Cuesta</i>	323

Capítulo 22. Apuntes simmelianos sobre música <i>Haydeé Lorena Cervantes Reyes</i>	335
---	-----

Capítulo 23. La crítica de Simmel a la idea de arte en Schopenhauer <i>Fernando Alfón</i>	355
---	-----

PARTE VIII FILOSOFÍAS DE LA VIDA

Capítulo 24. Notas sobre el bergsonismo de Simmel <i>Cecilia Diaz Isenrath</i>	365
---	-----

Capítulo 25. La aventura como forma <i>María Pía López</i>	379
---	-----

Capítulo 26. Simmel: el arte de la existencia <i>Horacio González</i>	387
--	-----

PRESENTACIÓN

Sé que moriré sin herederos espirituales (lo cual es bueno). El patrimonio que dejo es como dinero repartido entre muchos herederos, cada uno de los cuales coloca su parte en alguna actividad compatible con su propia naturaleza pero que ya no puede identificarse como procedente de tal patrimonio.

Georg Simmel, 1918¹

I.

Es conocida, entre los estudiosos de la obra de Georg Simmel, la expresión que el filósofo berlinés utilizó al final de su vida en 1918 para imaginar la manera en que habría de propagarse su legado después de su muerte. Simmel descreía que pudiera surgir de su obra un heredero, una “escuela”, o una ortodoxia que recibiera y desarrollara la *forma* que hubieron de tener sus ideas. La presunción de Simmel acerca del devenir de su herencia parece haberse cumplido. No hay un sucesor, sino múltiples apropiaciones de su legado, del que cada cual toma un fragmento *compatible con su propia naturaleza*, sin que pueda reconfigurarse ya la totalidad de su procedencia.

Hoy, en vísperas de cumplirse un siglo de la muerte de Simmel, este libro se interroga por la actualidad de su pensamiento y por los significados que mantienen viva su teoría. ¿Cómo nos siguen interpelando sus textos? ¿Qué nos dice ese voluminoso cuerpo, por momentos enigmático, de escrituras sobre arte, filosofía, cultura,

1 “Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung”. En Kurt Gassen y Michael Landmann (eds.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958*, p. 15. Berlín: Duncker und Humblodt, 1958.

moral, economía y sociedad? En definitiva, ¿cuál es el peso de las ideas simmelianas ante la pregunta por el mundo socio-histórico de hoy?

II.

Si innumerables son las formas de leer la obra de Simmel, múltiples son sus objetos y ángulos de avistaje. Resultaría entonces arduo –y seguramente estéril– intentar ordenar sus temas de indagación desde un abordaje estrictamente sistemático. Es por ello que optamos por organizar la presentación de los capítulos de esta compilación en partes que, aludiendo a algún aspecto significativo de la obra simmeliana, presenten entre sí tensiones y diálogos que enriquezcan la lectura general de este volumen. En algunos casos, la afinidad está dada por compartir una misma temática, en otros se trata de contraposiciones que generan, a la manera del razonamiento de nuestro autor, una oposición, una paradoja o una alegoría.

Al primer grupo, compartiendo un mismo tema, pertenece la *parte I*, “Sobre la libertad”. Desde el *capítulo 1*, Esteban Vernik propone pensar la cuestión de la libertad como hilo conductor de la obra de Simmel, e indaga en su manifestación a través de diversos paisajes de la vida moderna. Así, en relación al habitante de las ciudades capitalistas, considera distintas dimensiones de la libertad, remarcando su condición sociológica de concepto relativo, relacional y prospectivo –esto último, en el sentido que como la vida misma, siempre está en proceso–. Finalmente, el capítulo señala que la condición de la libertad humana no puede realizarse plenamente sin atender al mismo tiempo a su contraconcepto: el de la igualdad. En el *capítulo 2*, Thomas Sören Hoffmann examina el concepto de libertad desde la pregunta por el autoconocimiento humano. Desde ese prisma, la formulación simmeliana de “tragedia de la cultura moderna” comprende la tragedia de la realización de la libertad. Por último, en el *capítulo 3*, Cornelia Bohn que también parte de la dimensión trágica del pensamiento de Simmel, sitúa a éste entre las teorías de Constant y Luhmann, para concebir el dinero como génesis de la libertad moderna, en tanto medio fungible y huidizo que –a pesar de su doble condición de ejercer efectos disolventes y asociativos– contrasta con la fijación de la propiedad de la tierra.

La *parte II*, “Personalidad y nerviosismo”, aborda fenómenos de época que se intersectan en el pensamiento de Simmel. En el *capítulo 4*, Hernán Borisonik se concentra en la figura del avaro, ligada privilegiadamente a un tipo de vínculo con el dinero que desprecia el consumo en favor del ahorro. El avaro es analizado desde su lugar en la cultura de la Grecia clásica por medio de Aristóteles, y seguido a

través de pensadores del Medioevo, hasta llegar a su aparición en Molière, para finalmente detenerse en el tratamiento de Simmel. Si bien, como el recorrido lo muestra, la figura del avaro es anterior a la cultura del capitalismo, su tipo se intensifica –según sus conclusiones– en tiempos como los que corren, de privilegio del capitalismo financiero. El *capítulo 5* trata sobre otro fenómeno ligado a un tipo especial de nerviosismo, como es el de la *Gran Guerra*, que toca a Simmel en sus últimos años. Aquí, Francisco García Chicote, examina la conflictiva relación entre Simmel y sus discípulos Ernst Bloch y György Lukács a partir de la coyuntura del año 1914. El capítulo muestra que más allá del enfrentamiento y el definitivo distanciamiento durante esos años, persistirán en forma subyacente trazos simmelianos en el pensamiento que ambos discípulos desarrollarán dentro del, así llamado, marxismo occidental. Finalmente, en el *capítulo 6*, Werner Jung concibe la obra de Simmel como una crítica cultural y social del devenir de una modernidad agitada, nerviosa, como lo son sus tambaleantes estructuras socio-económicas. Atendiendo a los análisis simmelianos de fenómenos como el de la moda o la circulación de mercancías, el capítulo destaca el carácter paradójico del diagnóstico de Simmel, que atiende tanto al carácter enajenante del individuo moderno como a sus posibilidades de diferenciación y emancipación.

Los capítulos de la *parte III*, “Sensibilidades”, comparten la búsqueda de una heurística simmeliana de aproximación al mundo social. En el *capítulo 7*, Einer Mosquera analiza el poema de Simmel “Un anhelo”, tanto para ensayar una reflexión en torno a los alcances de la razón, como para –desafiando a aquella y sirviéndose de la idea de “imagen de pensamiento”– interrogarse por la relación del mundo social con sus figuraciones. Se indaga la relación entre superficie y profundidad, fugacidad y eternidad, que mantenía Simmel como estrategia de captación cognitiva. En el *capítulo 8*, Ralph Buchenhorst revisita la pregunta simmeliana por el extranjero y la convivencia metropolitana desde claves contemporáneas. En un recorrido teórico amplio por diversas contribuciones de la sociología, el capítulo recupera posibilidades vigentes del enfoque simmeliano –entre otras, las referidas a la ampliación y diversificación de impulsos sociables que implica la experiencia cosmopolita– para abordar hoy la cuestión de la intersubjetividad democrática. La sección se cierra con el *capítulo 9*, en el que Olga Sabido Ramos reconstruye elementos teóricos y metodológicos de la obra de Simmel para un enfoque relacional de la percepción. En diálogo con los aportes de la reciente sociología de los sentidos, el capítulo aborda exhaustivamente la sociología de Simmel en su conjunto –y no sólo su más famosa digresión sobre los sentidos– acentuando las potencialidades

de una perspectiva relacional que por medio de los diversos sentidos conecta a todos con todos.

Los capítulos que componen la *parte IV*, “Simmel/Weber”, constituyen tres ejercicios de lectura en contrapunto. En el *capítulo 10*, Eduardo Weisz propone una suerte de historia intelectual comparada en torno a las consideraciones epistemológicas que están en la base de la noción de sociología por parte de ambos autores. Se señala el modo en que ámbos comparten una concepción kantiana acerca de la ciencia concibiendo un *hiatus irrationalis* entre la realidad y los conceptos, y se detallan las deudas de Weber con Simmel, en especial con sus *Problemas de filosofía de la historia* y con *Filosofía del dinero*. En el siguiente *capítulo 11*, Gina Zabłudovsky, traza un panorama de las tesis de la individuación que abarca las contribuciones de ambos autores junto a otros enfoques claves de la sociología clásica y contemporánea. Mientras en Simmel la individualización surge al inicio de la modernidad junto a las tendencias a la diferenciación y a la libertad, en el análisis de Weber se asocia a la “inaudita soledad” que instaura la doctrina calvinista. A su vez, con continuidades y aditamentos, la tesis es desarrollada también por Durkheim y Elias hasta llegar a autores de nuestros días. Luego, en el *capítulo 12*, Francisco Gil Villegas vuelve a la relación entre ambos fundadores de la sociología en Alemania, concentrándose en el influjo que el primero tiene sobre las dos obras más conocidas del segundo. En especial, se exploya sobre el análisis del significado del dinero y la formulación simmeliana de tragedia de la cultura moderna, en tanto tergiversación entre medios y fines, que habrían impactado –sostiene el capítulo– sobre la teoría weberiana de la burocracia; así como también la concepción de una realidad social fluida preconizada por Simmel que habría sido determinante en la creación de los conceptos fundamentales de sociología propuestos por Weber.

Bajo el título de “Epígonos”, en tanto que “pertenecientes a generaciones posteriores”, la *parte V* busca tensionar la apreciación de la obra de Simmel de parte de autores como Theodor Adorno y Sigfried Kraacauer –como también podrían serlo Bloch o Lukács– que requirieron romper con Simmel, quizá porque sus trazos los marcaban constitutivamente. Así, en el *capítulo 13*, Ezequiel Ipar, al examinar la relación de Adorno con Simmel, la encuentra bifronte: mientras resulta clara la apropiación hermenéutica de temas y conceptos y hasta del “estilo de construcción teórica”; por otro lado, se registran críticas a Simmel que van desde achacarle ausencia de perspectiva crítica, hasta considerar su sociología como mero formalismo y hasta funcionalismo. Luego de analizar a fondo las críticas vertidas, y ponderando el desencuentro generacional a la luz de la experiencia histórica alema-

na, el capítulo concluye afirmando la vigencia y potencialidad de la obra de Simmel para una teoría crítica de la sociedad. En el *capítulo 14*, Lucía Wegelin también enfoca parte de las críticas que Adorno lanza sobre Simmel, particularmente las que caracterizan su pensamiento como un formalismo abstracto de signo metafísico. Sin embargo, el análisis que el capítulo realiza, especialmente sobre la *Filosofía del dinero*, evidencia la potencia que anida en las categorías de Simmel que portan consigo una tensión abierta, capaz de resolverse de maneras inesperadas. Se trata de conceptos que surgen de la interacción con la sociedad histórica, que parten de ella como fragmentos concretos, para posteriormente abstraerse y volver cargados de un nuevo sentido. Tal es el caso del trabajo conceptual sobre el dinero, que como símbolo de la modernidad, deviene en crítica de la economía monetaria. En el *capítulo 15*, Gisela Catanzaro examina la herencia de Simmel sobre la generación que le siguió desde aspectos metodológicos referidos a la historicidad y a los modos de lectura. Revisando los reclamos de historicidad provenientes de Lukács y de Adorno, como también la operación realizada por Derrida sobre la obra de Marx, el capítulo concluye a la manera trágica de Simmel, sosteniendo el mutuo requerimiento humano de repetición y creatividad, no-vida y vida pura. Finalmente, en el *capítulo 16*, Miguel Vedda compone la relación entre Simmel y otro de sus discípulos –en este caso, en forma directa–: Sigfried Kracauer. A partir de la monografía que éste último le dedicara a quien fuera su director de tesis a dos años de su muerte, y a otros textos de diversos períodos del autor, el capítulo presenta a ambos autores desde una “filosofía del desarraigo”, según la figura compartida del extranjero, el extranjero de la academia, el hombre marginal sin ataduras fijas.

Los capítulos de la *parte VI*, “Disonancias”, sitúan la figura de Simmel junto al mundo cultural que le tocó vivir y lo confrontan con el nuestro. Ya en el *capítulo 17*, Daniel Mundo, en un tono que por momentos deviene satírico, va y viene contraponiendo fenómenos de fines del siglo XIX y otros recientes marcados por el influjo de la mediatización tecnológica pero también de la percepción de nuestros días –el concepto de masa, por ejemplo, “que en tiempos de Simmel se relacionaba con la multitud y el anonimato, a comienzos del siglo XXI significa atomización y registro, es decir, casi lo contrario”–. En el *capítulo 18*, Miguel Marinas se sitúa en el mundo actual de fetichización del consumo, para relevar aspectos previstos por Simmel en sus análisis del instante y la temporalidad, de la moda y el estilo de vida moderno, sirviéndose de la continuación de esos tópicos por parte de Walter Benjamin, y el punto de origen de ambos desarrollos en la obra de Marx. El capítulo despliega los análisis de tales autores, para seña-

lar su vigencia ante los conflictos de pertenencia y exclusión que en torno a los estilos de vida tienen lugar hoy en las sociedades contemporáneas. Finalmente, en el *capítulo 19*, Eduardo Grüner revisita la formulación simmeliana de tragedia de la cultura moderna. El punto de partida de su exposición es también la forma de mercancía, su producción, circulación y consumo tal como Simmel reelabora la teoría de Marx, pero su pregunta atañe a las formas que toma la tragedia de la cultura en la modernidad tardía. Aquí, el capítulo señala como contribución específica de nuestro autor la forma en que la tragedia se “miniaturiza” en la vida cotidiana de los sujetos; tal sería el secreto de la modernidad que la teoría de Simmel contribuye a develar.

La *parte VII*, “Resonancias”, plantea un conjunto de indicios que acaso señalen una salida a la condición trágica de la modernidad esbozada en la parte anterior. Se trata de posibilidades enunciadas por Simmel que refieren a los mundos de la moral y el arte. Vías éticas y estéticas que plantean “salirse de sí hacia los otros”, por fuera de las asimetrías del dinero y el poder; o vivir la vida como si fuera una obra de arte, una unidad de sentido soberana por encima de la fragmentación propia de la modernidad. En el *capítulo 20*, Agustín Prestifilippo plantea abarcar la comprensión de la obra de Simmel desde las tensiones ético-políticas. El capítulo parte del diagnóstico de Simmel de una modernidad signada por una “objetividad despiadada”, esto es, de “indiferencia con las diferencias”; para finalmente, concebir el concepto simmeliano de sociabilidad, no como forma de resolver del conflicto trágico de la modernidad, sino de permanecer en él. Por la misma senda de una interrogación ético-política, en el *capítulo 21*, Micaela Cuesta partiendo de un diagnóstico nihilista de la modernidad, propone dar cuenta de la experiencia de felicidad que anida en los textos de Simmel. Aparece entonces nuevamente el concepto de sociabilidad, ese “estar juntos porque sí”, del que resulta posible –sin que esto esté asegurado– derivar una ética política de la felicidad de signo democrático. En el *capítulo 22*, Lorena Cervantes nos habla de la experiencia del arte, y en particular de la música, a lo largo de la obra de Simmel. Parte de su trabajo temprano sobre el origen de la música y llega hasta sus últimos escritos, para encontrar que en contraposición al tono *prestísimo* de la vida moderna, el arte con su sosiego ofrece –aunque sea por un instante– redención. La relación de ese instante efímero con la totalidad de la vida resulta clave. Finalmente, en el *capítulo 23*, Fernando Alfón se refiere a la concepción de arte en Schopenhauer y su apropiación crítica por parte de Simmel. El capítulo despliega la idea de arte en Schopenhauer como crítica a la idea de mimesis o copia de la realidad –la cual había comenzado ya con Kant– mostrando los límites de la razón, y señala el punto de inicio de los desarrollos de

Simmel, en tanto crítica al intelectualismo de la vida moderna.

Concluimos nuestro itinerario con *la parte VIII*, “Filosofías de la vida”. Nos valemos de esta expresión tanto por lo que designa habitualmente en el lenguaje universitario para designar aquella corriente universitaria que anticipa al existencialismo del siglo veinte, como por el propio acto filosófico que entrañan los actos de la vida, sean de pena o júbilo, tales como las lecturas que realizamos de la obra de Simmel. Así, en el *capítulo 24*, Cecilia Díaz Insensath reconstruye el diálogo productivo entre Simmel y Bergson que tiene lugar desde 1908 hasta el inicio de la guerra, momento en el que se interrumpe con epítetos de cinismo al servicio de ambas posiciones del enfrentamiento bélico. El capítulo exhibe en sus matices los aspectos comunes y divergentes de ambas filosofías metafísicas y permite apreciar el enriquecimiento surgido de la mutua colaboración. El *capítulo 25*, María Pía López reflexiona sobre la vivencia de la aventura, esa forma que “rebasas y rompe la conexión de la vida”. La lectura propuesta destaca el trasfondo vitalista del texto que irá creciendo a medida que avanza la obra de Simmel, tal como aparece en la temprana recepción por parte del filósofo argentino Carlos Astrada en 1923, y plantea la conexión sutil y no explicitada entre los últimos escritos simmelianos y las transformaciones no sólo estéticas y filosóficas, sino también sociales y políticas del tiempo palpitado por Simmel. Llegamos así al cierre de este libro, el *capítulo 26*, en el cual Horacio González nos aproxima a la propia experiencia de placidez y extrañamiento que nos deja la lectura de los ensayos de Simmel. De esas piezas que como miniaturas filosóficas constituyen en su conjunto, una suerte de “antropología general de los objetos”. El arte de pensar lo súbitamente asombroso, y hasta absurdo, de un mundo que como las olas del mar que llegan y se van, mantiene constante la oscilación y el movimiento.

III.

Como hemos querido indicar al inicio, los ensayos que componen este libro pueden leerse como apropiaciones personales del patrimonio dejado por Simmel: cada uno toma para sí un fragmento del legado teórico simmeliano, y lo recrea a su modo en piezas de diferentes estilos, formatos y contenidos. Bajo ese lema, los capítulos que siguen han sido presentados, en sus primeras versiones, en el marco de las *IV Jornadas Internacionales ‘Actualidad del pensamiento de Simmel’*, que tuvieron lugar en Buenos Aires durante el mes de noviembre de 2015².

2 Estas *Cuartas Jornadas* son la continuación del siguiente recorrido: las *Primeras Jornadas* se realizaron en Buenos Aires en 2002; en 2006, tuvieron lugar las *Segundas Jornadas* en Ciudad de México; y en 2011, las *Terceras Jornadas* en Medellín.

Resta sólo, agradecer a las personas e instituciones que hicieron posible la realización de tal encuentro. Las *IV Jornadas Internacionales 'Actualidad del pensamiento de Simmel'*³, contaron con el apoyo de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, a través de un subsidio para Reuniones Científicas; del *Goethe Institut*, que ofreció su pericia para la traducción simultánea de las exposiciones de los profesores alemanes; de la *Biblioteca Nacional de la República Argentina*, que nos abrió las puertas de ese espléndido auditorio que lleva el nombre de Jorge Luis Borges; y de las instituciones en las que llevamos a cabo nuestras tareas diarias en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, la Carrera de Sociología, y el Instituto de Investigaciones 'Gino Germani'.

Esteban Vernik y Hernán Borisonik

3 Convocadas por la cátedra de teoría sociológica 'Georg Simmel' de la Universidad de Buenos Aires, se contó con un *Comité Académico* conformado por Olga Sabido Ramos, Gilberto Díaz Aldana, Valentina Salvi, Natàlia Cantó Milà y Esteban Vernik; así como un *Comité Organizativo* integrado por Lionel Lewkow, Micaela Cuesta, Lucía Wegelin, Agustín Prestifilippo y Hernán Borisonik.

Parte I

SOBRE LA LIBERTAD

Esteban Vernik*

Capítulo 1

VISIONES DE LA LIBERTAD

ACERCA DE LA CUESTIÓN CENTRAL EN SIMMEL

SOBRE LA PERSISTENCIA DE LA PREGUNTA POR LA LIBERTAD

Seguramente no sin una dosis de sorna, Georg Simmel alude en su *Sociología* de 1908 a una máxima de *feuilleton*: “es bueno tener por amigo al vecino, pero es peligroso tener por vecino al amigo” (Simmel, 2014: 621). Simmel se refiere a las formas sociales, y en este caso, a las “formas metropolitanas de vida”, en las que la cercanía física entre individuos suele no corresponderse con la cercanía espiritual. En las vidas urbanas entre vecinos, en los nuevos edificios animados por la economía monetaria, la cercanía y estrechez corporal hacen por momentos más evidente que las distancias espaciales tienden a disminuir y los cruces entre individuos a intensificarse. Se comprende en este contexto, la sensación de libertad que provoca la reserva.

Pero, ¿qué es la libertad para el habitante de las grandes ciudades capitalistas, para el oficinista, el trabajador manual, el científico, el rentista, el profesional liberal? ¿Qué es para nosotros, la libertad? A esta cuestión habremos de consagrarnos en lo que sigue. De una primera acepción ligada a la reserva, nos proponemos captar otras di-

* Instituto de Investigaciones Gino Germani / Universidad de Buenos Aires / CONICET.

menciones del significado de la libertad que persisten como problema en los escritos de Simmel.

En efecto, a lo largo de su obra pueden encontrarse distintas imágenes de la libertad que interpelan la situación del hombre moderno. Desde su primer libro sociológico, *Sobre la diferenciación social*, de 1890, hasta su libro final, *Intuición de la vida*, de 1918, el problema de la libertad aparece en forma medular. La cuestión es recurrentemente tratada a lo largo de sus dos obras mayores, la *Filosofía del dinero* y la *Sociología* de 1908.

En primer lugar, si referimos a esta última obra, se observa que al igual que la mayoría de los conceptos sociológicos de Simmel, del de la libertad también pueden indicarse los siguientes dos atributos: i- es relativo; y, ii- es relacional.

Es un concepto relativo puesto que no hay empíricamente libertad absoluta¹; se trata siempre de grados de libertad y de falta de libertad. Y es relacional, puesto que se trata de una forma de libertad entre seres humanos, referida a la pérdida de vinculaciones o ataduras. Obsérvese, que como advirtió Simmel desde sus primeros trabajos, la sociología procura enfocar precisamente en el “entre” (*zwischen*) individuos².

Con estas consideraciones previas, podemos partir de una definición del concepto que Simmel (1977: 360) llama social: “la libertad es, al igual que la falta de libertad, una relación entre seres humanos”. Esta relación es de “independencia de la voluntad de otros”.

Esta noción la encontraremos en múltiples ocasiones a lo largo de la obra simmeliana; sin embargo, a partir de su fundamental tratado de 1900 y hasta sus últimos escritos, surge también otra concepción de la libertad en la que debemos detenernos. Aparece la idea de la libertad como la ausencia transitoria de obligaciones. En un esquema de tipo moral, libertad y deber se encuentran en oposición continua.

Llamamos libertad a algo que no suele ser otra cosa más que el cambio de obligaciones; al aparecer una nueva obligación en lugar de una antigua, lo que nosotros experimentamos, sobre todo, es la desaparición de la antigua presión, y como estamos libres de ella, parece, en un principio, que seamos libres en general, hasta que el nuevo deber, que al principio soportábamos con músculos frescos y por ello especialmente fuertes, comienza a hacer sentir su peso con el cansancio de éstos, de forma que el mismo proceso de liberación que antes

1 Es de advertir, que a diferencia de en sus escritos sociológicos, en los textos sobre la religión Simmel sí concibe a la *libertad* como algo absoluto. Así, Simmel sitúa el “Reino de la libertad” en el terreno de la salvación religiosa; Cfr. Simmel, 1986b: 155.

2 O entre grupos, o entre individuos y grupos, o –incluso– entre aquellos y cosas.

había desembocado en esto debe, ahora tratar de deshacerse de él. (Simmel, 1977: 375)

Pero estas dos respuestas, si bien fundamentales, no alcanzan –como esperamos mostrar a lo largo de lo que sigue– para concebir la cuestión en sus múltiples dimensiones.

LA LIBERTAD EN EL HORIZONTE DE LA MODERNIDAD

Simmel ofrece también un recuento histórico de la extensión práctica de la libertad. Considera que con el advenimiento de la Modernidad, en primera instancia, se produce un fuerte avance de la libertad. En el pasaje de la Edad Media a la Modernidad, Simmel ubica una gran transformación cultural de signo liberador: por medio del dinero, se dio por primera vez una separación entre las propiedades y los propietarios, entre la posesión y el poseedor, que redundaba en una independencia de las personas.

Por lo cual, Simmel señala que: “la posibilidad de expresar y separar los rendimientos a través del dinero se percibe como un medio y un recurso de la libertad individual” (Simmel, 2010: 6). Así, por la vía del dinero, la esfera personal del individuo se libera. “Con el pago monetario ya nadie se ofrece a sí mismo, sólo se ofrece algo sin ningún lazo con el individuo” (Simmel, 2010: 6).

Simmel concibe entonces, “la transición de la prestación de bienes naturales a la prestación de dinero como una liberación del individuo” (Simmel, 1977: 496). Se produce la libertad del vasallo que adquiere libertad de movimientos y su trabajo es retribuido en dinero. En este mismo sentido, en relación al campesino y en términos generales,

la transformación de la propiedad de la tierra en dinero se puede considerar, en un primer momento como una liberación. Con ayuda de dinero podemos convertir el valor del objeto en cualquier otra forma que deseemos, mientras que, antes, estaba reducido a una sola; con el dinero en el bolsillo somos libres, mientras que antes, el objeto nos hacía dependientes de las necesidades de su conservación. (Simmel, 1977: 497)

Conviene tener presente el carácter provisional del párrafo anterior. Puesto que también advierte Simmel en relación al campesino “la reducción de la propiedad de la tierra al mero valor en dinero es lo que (le) llevaba al camino de la proletarización” (Simmel, 1977: 498). Desde los orígenes de la Modernidad resulta –como después abundaremos– que el dinero libera y amarra... Por cierto, la vida en las sociedades modernas es –como el dinero– aquella en la que “todo está

conectado con todo". Y las conexiones sociales, *a priori*, son también ataduras sobre el individuo que limitan su libertad.

En este punto podemos recordar que *Sobre la diferenciación social*, el primer tratado sociológico de Simmel, es sobre los delicados hilos sociales –a veces pocos y fuertes, a veces muchos y débiles– que conectan lo individual con lo social, sobre la perduración y la ligereza de esos vínculos. Es por tanto, una reflexión sobre el acto humano de atar y desatar. De amarrar y desligar. Lo cual, en una de sus dimensiones, es la libertad o su falta. La libertad, como posibilidad, siempre latente de conjugar el destino del individuo con los diferentes lazos que lo unen a la sociedad. Entonces, Simmel formula una relación sobre la libertad: cuanto más simples son las fuerzas que anudan una comunidad, el individuo se siente más estrecho en su vínculo con el todo; en cambio, cuando estos lazos se diferencian y multiplican según diversos círculos del individuo, ésta gana una mayor libertad frente al todo social.

Nos sentimos ligados de manera más estrecha y lo estamos fácticamente cuando sólo unos pocos hilos nos atan... (en cambio) cuando muchas conexiones fugaces ejercen efectos según las más variadas direcciones, la dependencia de esta totalidad es menor, porque es menor con respecto a cada una en singular y también debido a que el significado predominante de una u otra, nos da mayor libertad frente al todo como tal. (Simmel, 1989: 140)

Con esta última reflexión estamos casi ante la contraposición más característica de los sociólogos de la Modernidad. Comunidad/sociedad; campo/ciudad; pequeñas aldeas/grandes urbes. Pero aquí Simmel lo explica así: con el crecimiento de los círculos sociales propios de los procesos modernos de individualización y diferenciación social, se relajan los férreos controles sobre el individuo en pos de múltiples relaciones recíprocas³, con las que el individuo progresivamente gana en libertad de elección y de movimientos. Estos vínculos sociales, productos de las relaciones recíprocas, del intercambio de efectos (*Wechselwirkungen*), son ciertamente más relajados que aquellos propios de estados anteriores a la Modernidad, por lo cual en parte, los individuos se sienten ahora relativamente más libres.

LIBERTAD PARADOJAL

Años más tarde, al elaborar sus lineamientos para una sociología del espacio y las urbes, Simmel se detendrá en ciertas situaciones propias de la Modernidad que debidas a una mayor ausencia de vinculacio-

3 Cfr: Simmel, 1989: cap. 2.

nes, incrementan la libertad. Aparecen así, los tipos del extranjero y el urbanita⁴, figuras modernas intersectadas por diversos círculos sociales que experimentan un plus de libertad cuando sienten la ausencia de vínculos fijos. El extranjero, el que está de paso, el que carece de propiedad territorial y de lazos fijos, es en cierto grado, “el hombre objetivo que no se encuentra ligado por ninguna consideración”. La objetividad del extranjero, su ausencia de vínculos y registros, le otorga una dimensión nueva de libertad.

El desconocimiento profundo que se tiene del extranjero, lo emparenta con el hombre reservado y también con el habitante de las grandes ciudades, que goza del anonimato con el que le es común inmiscuirse libremente entre las muchedumbres. De esta forma, *Stadtluft macht frei* (“el aire de la ciudad libera”), el proverbio inscripto en el portón de entrada a la ciudad de Fráncfort, no referiría sólo al pasaje del siervo al ciudadano, sino también a la sensación de libertad que la anonimidad e impersonalidad de las ciudades ofrece al hombre sólo entre las multitudes urbanas. Una dimensión de libertad desconocida para el habitante de los pequeños pueblos del interior, atado a menos hilos sociales, pero más estables, fijos y visibles.

No obstante, la relativa ausencia de vínculos no alcanza para definir plenamente la libertad de los individuos modernos. Para Simmel, –y esto es claro ya desde *Sobre la diferenciación social* (1890) y se evidencia en *Filosofía del dinero* (1900)– se requiere también, del cultivo de la individualidad: con el surgimiento de la modernidad, individualidad, diferenciación y libertad son procesos entre sí imbricados.

Si se considera que la libertad es el desarrollo de la individualidad y la convicción de ampliar el núcleo de nuestro Yo por medio de toda la voluntad y los sentimientos individuales, en tal caso, aquella no puede aparecer aquí como mera ausencia de relaciones, sino precisamente, como una relación muy determinada con los demás. (Simmel, 1977: 357)

4 Ambas figuras, comienzan a perfilarse en un mismo período de desarrollo del autor, entre la aparición de *Filosofía del dinero* y de la *Sociología* de 1908. “El extranjero” aparece como Digresión del capítulo IX, “El espacio y la sociedad”, de la *gran Sociología*; sin embargo, ya en 1903, Simmel publica dos artículos que serán incorporados a ese capítulo, “Soziologie des Raumes” y “Über räumliche Projektionen sozialer Formen”; Cfr. Rammstedt, 2003: 41-76. También la figura del extranjero aparece embrionariamente en *Filosofía del dinero*, asociada al comerciante y al judío; Cfr. Simmel, 1977: 256-261. La figura del “urbanita” es de la misma época, aparece en 1903, en “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, un ensayo que condensa algunos de los desarrollos de su tratado de 1900 junto con su búsqueda de esos años por concluir su proyectada *Sociología*, en lo que refiere a los vínculos entre el espacio y la sociedad.

Se aprecia que se trata de un análisis paradójal de la libertad en relación al par campo-ciudad, en el que el tránsito a la gran ciudad implica una ganancia y a la vez una pérdida de libertad. Simmel indica: “el urbanita es ‘libre’ en contraposición con las pequeñeces y los prejuicios que comprimen al habitante de la pequeña ciudad” (Simmel, 1986c: 256). Pero a la vez considera que, en tanto las grandes urbes son sedes de la división social del trabajo, el urbanita se ve compelido a los efectos enajenantes del modo de vida capitalista.

En una dimensión psicológica del problema que aquí examinamos, la pérdida de libertad del hombre moderno se asocia a un nerviosismo extremo que surge en una medida sustancial de una hipervaloración de los medios en detrimento de los fines. Se trata, en otras palabras, de la transformación psicológica de los medios en fines. Es el dinero la expresión típica de esta forma moderna que aliena al hombre de su libertad:

nada hay que carezca tan absolutamente de valor propio y sea tan mero medio, puesto que surgió totalmente como mediación económica; por otra parte, no hay otra cosa terrena que aparezca a un número tan grande de hombres como el fin de todos los fines, como la posesión definitivamente satisfactoria, como coronamiento de todo afán y esfuerzo. (Simmel, 2001: 40)

De esta inversión psicológica entre medios y fines, surgen los efectos enajenantes característicos del dinero: su aceleración de todas las esferas de la vida, su voracidad que llama siempre a más dinero y su afán desmedido por el cálculo, que inciden sobre la libertad del hombre moderno de diversas maneras.

Así, en la ciudad moderna, con frecuencia encontramos seres que entregan sus vidas a un modo del todo racional y ahorrativo. Los casos más extremos –al nivel de lo patológico– son las patologías del avaro y el derrochador. El avaro es alguien que en vez de procurarse goces con el dinero, se declara satisfecho con su posesión (Simmel, 2001: 40). También, en un movimiento inverso, está el tipo del derrochador, aquel que encuentra satisfacción en el acto mismo de gastar dinero. Ambos casos constituyen patologías muy extendidas en nuestras sociedades, que confunden la condición de medio del dinero con la de fin.

Mencionemos finalmente como otra forma que –por los mismos motivos– atenta contra la libertad de los habitantes de la gran ciudad: la de tantos que trabajan sólo por dinero, que dedican sus vidas enteras a trabajos inespecíficos teniendo por única satisfacción al dinero. Se trata de quienes realizan profesiones que no tienen otro contenido

que se pueda establecer fuera de ganar dinero. También aquí el dinero aparece como un fin último.

En las grandes ciudades modernas hay muchas profesiones que no muestran ninguna forma objetiva ni específica de actividad [...] que viven de las oportunidades más diversas y casuales de ganarse algo [...] Para estas ‘profesiones’ a las que, precisamente, les falta la idea de “tener una profesión”, están especialmente dispuestos, como es lógico, los seres humanos más desarraigados. (Simmel, 1977: 542-3)

Todos estos tipos de individuos carentes en gran medida de libertad que vemos a diario a nuestro alrededor, nos confrontan con la dimensión personal de la pregunta por la libertad.

LA LIBERTAD DE REALIZAR

De manera singular hay en el discernimiento de Simmel, una doble dimensión de la libertad, que es uno de sus más perdurables hallazgos. Se trata de una clave percibida por Simmel del desarrollo de la Modernidad: la libertad moderna que efectivamente nos ofrece el dinero, es una libertad de carácter negativo, en tanto su sentido es el de una contraposición a algo. Se presenta “enfrentada a algo” como la superación de una restricción. Pero –Simmel puntualiza–, además de la libertad “enfrentada a algo”, se requiere también de la “libertad para algo”⁵.

En el origen de las sociedades modernas, surgió la libertad como la superación de la situación de confiscación a la tierra de los siervos de la gleba, ésta es una libertad negativa, una libertad “enfrentada a algo”. La liberación apareció como contraria a la situación anterior pero sin una determinación de “libertad para algo”. Entonces el

5 Esta diferenciación en la obra simmeliana entre una libertad negativa y una libertad propositiva –según la clásica distinción de Isaiah Berlin (1988)– ha sido recientemente resaltada por Axel Honneth, quien puntualiza que Simmel era consciente de la diferencia entre el crecimiento de las cualidades personales –el hecho de la pluralización de los estilos de vida debidos a la economía monetaria– y el crecimiento de la autonomía individual. Aunque la anonimidad de las relaciones sociales de las grandes urbes puede conducir a una desvinculación de la pertenencia a grupos y con ello a una multiplicación de las opciones de elegir, ello no implica necesariamente que crezca la libertad individual; sino que ésta es una cuestión compleja, en la que otras tendencias de la vida urbana atentan contra ella. Los procesos de pluralización de opciones de realización conllevan siempre el peligro de un empobrecimiento de los contactos sociales y un crecimiento de la indiferencia interhumana, por eso en el concepto de individuación siempre debe distinguirse también un tercer componente de significación que refiere a las tendencias de desmembración del sujeto individual dentro del creciente tejido de contactos sociales anónimos. *Cfr.* Honneth, 2014: 376-385.

ahora ciudadano se vio superando una situación anterior, pero sin una disposición determinada hacia el futuro. Los siervos de la gleba resultaron liberados de las ataduras que los vinculaban a la tierra de un señor; obtuvieron así la libertad de movimientos. Pero, la cuestión es qué pasó con sus vidas una vez liberados de esa restricción a la tierra, hacia dónde habrían de conducirse, con qué sustento habrían de sobrevivir, cuál habría de ser en las nuevas condiciones sociales su dirección específica de vida. Tal es la cuestión.

La libertad resulta así negativa respecto a la condición de vasallo, pero sin una orientación positiva determinada hacia el futuro. El ciudadano “libre”, tiene libertad para optar entre las múltiples posibilidades que la modernidad le ofrece, pero sin embargo no tiene resuelto cuál es la posibilidad determinada para él, y además –esto conviene remarcarlo– no dispone de poder para llevarla a cabo. Así, a la libertad negativa conseguida, le falta un componente de poder propositivo. En una estimación paradójica, de esas a las que nos tiene acostumbrados nuestro autor, indica:

Cierto que el campesino conseguía la libertad, pero se trataba de una libertad frente a algo, no de una libertad para algo; esto es, libertad aparente para todo –puesto que era puramente negativa– y, precisamente por ello, sin ninguna directiva, sin ningún contenido determinado y determinante que, al presentarse como vacío e inconsistente, permite una extensión sin obstáculo a todo impulso casual, caprichoso y tentador, en situación similar a la del hombre sin ataduras, que ha renunciado a sus dioses y cuya “libertad”, así conseguida, tan sólo le permite concentrarse en los ídolos. (Simmel, 1977: 501)

En otras palabras: con la Modernidad surgió una libertad de carácter puramente negativo que solamente encuentra su sentido en contraposición a un vínculo; esto es, libertad “enfrentada a algo”, lo cual implica “inexistencia de impedimentos” (Simmel, 1977: 498). Sin embargo, la libertad no se reduce a esta significación negativa. Carecería de sentido y de valor si la desaparición del vínculo anterior no se completara, al mismo tiempo, con un aumento de la posesión o del poder. Se requiere completar la libertad de movimientos ganada con “una directiva acerca de qué es lo que, de positivo, se puede hacer con la libertad” (Simmel, 1977: 499).

Simmel da ejemplos en la vida moderna en los cuales se verifica esta incompletitud de la libertad negativa. El escolar que concluye su secundaria, siente que ganó la libertad de no regirse ya por la disciplina del colegio, pero no percibe que ahora debe disponer de recursos propios para trabajar o entrar en la universidad. El comerciante que ante una situación de crisis vende su establecimiento; se libera del

mismo pero con angustia se pregunta y ahora qué... La muchacha que se “libera” de la casa paterna pero se confronta con que ahora debe formar un hogar propio y no dispone de tales medios.

“Todo acto de liberación muestra una proporción especial entre la importancia y la extensión de la situación superada y lo que con ella se ha ganado” (Simmel, 1977: 500). Pero se trata en estos casos de libertad negativa, de una visión retrospectiva que no concibe el ser proyectivo. Falta en esta arista de la libertad la consideración por lo que viene de ahora en adelante. Se observa cómo Simmel mantiene –a lo largo de su obra– una mirada procesual que incorpora el momento futuro, del presente para adelante... Con la libertad, no hay posibilidad de interrumpir ese proceso, sin hipostasearla. Como la vida individual y social, la libertad humana requiere desenvolverse en el tiempo. De lo contrario, la libertad refiere a un presente sin proyección de realización humana, lo cual lleva al hombre moderno a una situación de satisfacción inmediata, pero de desconcierto e incertidumbre acerca de cómo sigue el desarrollo de su vida. Es como nuestra relación con el dinero: cierto es que en la economía monetaria, “el dinero nos libera cuando lo recibimos y cuando lo entregamos”; pero la liberación que produce el dinero, también nos produce inestabilidad, confusión e insatisfacción...

LIBERTAD Y PERSONALIDAD AUTÉNTICA

Desde esta clave, puede observarse con atención cómo esta distinción entre una libertad “enfrentada a algo” (de sentido negativo) y una libertad “para algo” (de sentido propositivo), está también presente en ese fresco de las grandes ciudades de 1903⁶, pero ahora conjuntamente con la invocación a otra dimensión sustantiva de la libertad: la singularidad y autenticidad de cada persona. Allí leemos,

Hay que entender la libertad individual [...], no en sentido negativo, como mera libertad de movimiento y supresión de prejuicios y estrechez de miras; lo esencial en ella es, en efecto, que la especificidad e incomparabilidad que en definitiva posee toda naturaleza en algún lugar, se exprese en la configuración de la vida. Que sigamos las leyes de la propia naturaleza. (Simmel, 1986c: 257-8)

Hete aquí un principio fundamental de la libertad: que sigamos las leyes de nuestra propia naturaleza... La libertad significa “que la ley

6 El ensayo “Las grandes urbes y la vida del espíritu” puede leerse en cierta medida como una continuación y una condensación del último capítulo de la *Filosofía del dinero*.

de nuestra acción es expresión de nuestra propia naturaleza” (Simmel, 1988: 83). El principio de univocidad de las naturalezas individuales. El principio proveniente del Romanticismo por el cual, al interior de cada individuo existe un centro –a veces a esto Simmel lo nombra “el alma”– que hace que cada uno sea único e irrepetible. Lo cual se radicaliza en su fase de mayor compromiso con la *Lebensphilosophie*⁷.

Hay para Simmel una relación muy sugestiva entre la individualidad, en tanto desarrollo del individuo según su propia ley, esto es, la que emana de su especificidad como persona individual, y la libertad entendida no sólo como carencia de determinaciones externas, sino como autodeterminación propia del individuo. Entonces, ser libre es obedecer a la especificidad y la incomparabilidad propia de cada individuo.

En una dimensión metafísica que concibe al individuo como una serie de círculos concéntricos que van desde las relaciones más externas con los otros hasta el alma individual, Simmel nos deja esta última definición:

El hombre es libre en la medida en que el centro de su ser determina la periferia del mismo, esto es, cuando expresamos nuestros pensamientos y decisiones, tanto nuestro actuar como nuestro sufrir, nuestro Yo auténtico, no desviados por fuerzas que residen fuera de nosotros. (Simmel, 1986b: 157)

La libertad, de este modo, requiere de personalidades auténticas. Esto es, que cada uno desarrolle su personalidad según su propia esencia –sea ésta, el último refugio de los valores y convicciones personales–. Somos libres en la medida en que expresamos nuestros pensamientos y decisiones no desviados por fuerzas que residen fuera de nosotros. Cuando vivimos de acuerdo a nuestra propia naturaleza, más allá de las apariencias e hipocresías sociales.

En la crítica a Kant y su vinculación entre ley y universalidad, Simmel enfatiza la vinculación entre libertad e individualidad. Contra el mecanicismo que concibe momentos atomizados y es incapaz de abarcar la totalidad de una vida individual, Simmel critica el punto de vista kantiano. Dice: “el imperativo categórico suprime nuestra libertad en la medida en que deja en suspenso la totalidad unitaria de la vida en favor de los actos atomizados” (Simmel, 2003a: 58). Se vincula

7 Podemos situar a este período entre 1911 y 1918, entre el comienzo de su colaboración con Henri Bergson junto la publicación de su colección de ensayos *Philosophische Kultur*, y el final de su vida.

la libertad a una vida unitaria y única, a una personalidad individual en *su* desarrollo. “La libertad significa en verdad que la personalidad individual pueda desarrollar sin trabas sus cualidades y acrisolar plenamente sus energías” (Simmel, 2003b: 113).

Pero aquí Simmel no concluye el problema de la libertad, sino que al igual que en *Filosofía del dinero*, en sus últimos escritos también la concibe como lo opuesto al finalismo. Esto último es, la reducción del hombre a un esquema teleológico. El hombre moderno es considerado un hombre teleológico, de fines y medios, tal como el que gobierna “la vida del dinero”. Así, la libertad implica contradecir el principio del finalismo. La antítesis de la libertad –sostiene aquí Simmel– no es la coacción, sino más bien, el finalismo.

La libertad no es nada negativo, no es la ausencia de coacción, sino la categoría totalmente nueva a la que asciende el desenvolvimiento del hombre una vez abandonada la etapa del finalismo. [...] Libertad no es redención del *terminus a quo* sino del *terminus ad quem*⁸.

No es la redención *del término desde el cual sino del término al cual*. Es decir, que la libertad humana es también proyección. No es sólo un alivio respecto a un estado anterior, sino el poder proyectarse hacia una realidad futura más plena. La libertad es siempre más-libertad...

FINAL

A lo largo del presente trabajo, partimos de la condición relativista del mundo moderno donde el dinero es su expresión simbólica, como también del carácter relacional de los conceptos de la sociología simmeliana. Así, la libertad y también la igualdad lo son. Hay grados de libertad e igualdad, y ambas cuestiones se requieren mutuamente.

Esta es la cuestión final, con la que Simmel cierra sus dos *Sociologías*, tanto *la grande* de 1908, tanto como *la pequeña Sociología* de 1917. En el primer tratado, concluye graficando cómo la falta de libertad evidencia la falta de igualdad, tanto como su contrario. “La libertad pone de manifiesto la igualdad” (Simmel, 2014: 712). Y la falta de una evidencia la falta de la otra. Al final de su vida, en su abreviado tratado de 1917, Simmel se expresa históricamente: hasta ahora, no ha habido un aumento de los grados de libertad sino a costa de los de igualdad, y viceversa. En este plano, Simmel concibe una profunda antinomia entre libertad e igualdad. Con Goethe, Simmel enuncia:

8 Por este motivo, Simmel destaca la impresión de libertad que hay en el arte, la ciencia, la moral, la verdadera religiosidad; Cfr. Simmel, 2001: 44.

“La igualdad requiere la subordinación a una norma general; la libertad aspira a lo incondicional” (Simmel, 2002: 115). Simmel enseña que la plena libertad de cada uno, sólo puede existir sobre la base de la plena igualdad con cualquier otro.

Si volvemos a nuestro dilema inicial en relación a la libertad del hombre de las ciudades capitalistas, no hay dudas de que su libertad se ve compelida por la falta de igualdad. Para Simmel la conjunción de libertad e igualdad resulta inalcanzable en las modernas sociedades capitalistas. Basta retomar el análisis que Simmel realiza de la “acumulación de capital”. En ella muestra que “la desigualdad de poder se ampliará en rápidas progresiones y la libertad de los así aventajados se desplegará siempre a costa de la libertad de los oprimidos” (Simmel, 2002: 114). El ideal de la superación de la antinomia mantiene su vigencia. La libertad requiere de la igualdad. Entonces: “la libertad y la igualdad aparecerían como los dos lados obviamente armoniosos de un mismo ideal humano” (Simmel, 2002: 116).

Finalmente, pues, ¿qué es la libertad para el hombre moderno de las ciudades capitalistas, para el oficinista, el trabajador manual, el científico, el profesional liberal? Ser libre, en este contexto, no es sólo carecer de ataduras y obligaciones. No implica sólo la libertad de movimientos, por más fundamental que ésta sea. Esto se consiguió en gran medida con el avance del proceso de modernización que impulsó la economía monetaria, que liberó la esfera personal de los individuos de la propiedad de la tierra, y luego también de las propiedades en general; aunque esta liberación, en un movimiento inverso, trajo nuevos obstáculos que hasta hoy continúan amenazando la libertad del habitante de las grandes urbes.

Si no hay libertad absoluta en el mundo empírico, en tanto existan lazos y ataduras sociales, el concepto de libertad refiere a la voluntad de deshacernos de las ataduras que nos conectan con las relaciones sociales, para potencialmente tejer otros vínculos, acaso más plenos. La libertad es “atravesar una puerta” para encontrarse con nuevos obstáculos que nos lleven a seguir nuestra siempre insatisfecha búsqueda de libertad, la cual siempre exige superar límites, para luego de andar encontrarse con otros. Se trata, como la vida, de un proceso inacabado. De búsqueda constante de la libertad, y de su requerimiento complementario: la igualdad. La libertad como proyección e ideal humano. Como contracara de los mecanismos técnico-sociales del finalismo. La libertad, por último, como la posibilidad de expresar lo más interior de la individualidad, de nuestros ideales y convicciones, sin coacciones ni desvíos externos al individuo.

CODA: SOBRE LA “CUESTIÓN CENTRAL”⁹

Durante la elaboración de la presente comunicación sobre diversas visiones de la libertad en Simmel me incliné a pensar que si había algún significado determinante que abarque la totalidad de la obra, un “hilo conductor” que dé unidad a sus diversas piezas, ése era el concepto de libertad. El empeño por dar cuenta de la libertad humana en tiempos del dinero puede ser una clave que ayude a comprender tanto sus obras sistemáticas de sociología, como buena parte de sus variados ensayos. En general, suele referirse al individuo y los procesos de individuación como lo distintivo de la contribución de Simmel a la sociología. Pero al mismo tiempo, desde su primer libro sociológico, Simmel concibe a la individuación como independencia tendencial del individuo respecto de los diversos grupos de pertenencia –tales como la familia, el trabajo, la colectividad– que limitan su libertad. Y esta cuestión potencial del individuo y la libertad se sigue hasta su último libro, que desde otro prisma enfoca lo mismo: las posibilidades y límites de la libertad de expresión del individuo moderno frente a las condiciones formales de la vida. Y aún en sus más últimos destellos, Simmel continúa concibiendo el problema de la libertad como cuestión latente y parte final de su herencia¹⁰.

Por lo demás, y para terminar, Otthein Rammstedt, la voz con más autoridad que he escuchado acerca de la obra de Simmel, compartiría sólo en parte la interpretación a la que aquí se llega. En ocasión de formularle este interrogante, su respuesta fue que la cuestión central en Simmel es la cultura; pero ésta –agregó el profesor Rammstedt– engloba a la libertad...¹¹

9 Tomo la expresión del tratamiento dado por Hennis (1987) a la obra de Max Weber.

10 En sus momentos finales, al entregarle a Otto Baensch sus últimos manuscritos sobre la libertad, Simmel es consciente de lo crucial e inconcluso de esta tarea que atraviesa el conjunto de su obra. “En septiembre de 1918 Georg Simmel me entregó en su lecho de muerte su manuscrito con los siguientes fragmentos solicitándome que los publicara en el *Logos*. Son notas preparatorias para un ensayo sobre la libertad, cuya finalidad debía ser debatir sobre este término en toda su extensión, tanto en el aspecto metafísico y epistemológico como en el ético social...”. El texto finalmente fue recuperado y editado por Otthein Rammstedt (Simmel, 2004: 80-115); y poco después editado en castellano por Olga Sabido Ramos (Simmel, 2007: 315-344).

11 Cfr. Vernik, 2012: 160.

REFERENCIAS

- Berlin, I. (1988). Dos conceptos de libertad. En *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Universidad.
- Honneth, A. (2014). *Crítica del agravio moral. Patalogías de la sociedad contemporánea*. Edición a cargo de G. Leyva. Trad. P. Storandt Diller. México: FCE.
- Hennis, W. (1987). *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*. Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rammsted, O. (2003). La sociología de Georg Simmel. En O. Sabido (coord.). *En torno a Georg Simmel, Acta sociológica*, n° 37. México, UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Simmel, G. (1958). Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung. En Kurt Gassen y Michael Landmann (eds.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. Marz 1958*. Berlín: Duncker und Humblodt.
- _____. (1977). *Filosofía del dinero*. Trad. R. García Cotarelo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- _____. (1986a). "Puente y puerta". *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Trad. y prólogo de S. Mas. Barcelona: Península.
- _____. (1986b). De la salvación del alma. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, op. cit.
- _____. (1986c). Las grandes urbes y la vida del espíritu. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, op. cit.
- _____. (1988). Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos. En *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Trad. G. Muñoz y S. Mas; epílogo de J. Habermas. Barcelona: Península.
- _____. (1989). Über soziale Differenzierung. *Soziologische und psychologische Untersuchungen*. En *Georg Simmel Gesamtausgabe*, tomo 2, editado por O. Rammstedt. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- _____. (2001). *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Trad. J. Rovira Armengol, introducción de E. Vernik. Buenos Aires: Altamira.
- _____. (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Trad. Á. Pilari; edición a cargo de E. Vernik. Barcelona: Gedisa.
- _____. (2003a). La ley individual. Un ensayo acerca del principio fundamental de la ética. En *La ley individual y otros escritos*. Trad. A. San Juan; introducción de J. Riva. Barcelona: Paidós.
- _____. (2003b). Las dos formas del individualismo. En *La ley individual y otros escritos*, op. cit.

- _____ (2004). Über Freiheit. Bruchstücke aus dem Nachlass. En *Georg Simmel Gesamtausgabe*, tomo 20, editado por O. Rammstedt. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- _____ (2007). Sobre la libertad. Fragmentos de la obra póstuma, Trad. J. Galindo y S. Honak. En O. Sabido Ramos (coord.). *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona: Antrophos/UAM, Azcapotzalco.
- _____ (2010). El dinero en la cultura moderna. En *Cultura líquida y dinero*. Presentación y traducción de C. Sánchez Capdequí. Barcelona: Anthropos/UAM, Cuajimalpa.
- _____ (2014). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Trad. J. Pérez Bances; estudio introductorio de O. Sabido y G. Zabludovsky. México: FCE.
- Vernik, E. (2012). Georg Simmel y la idea de nación. Una conversación con O. Rammstedt. *Reis* n° 137, pp. 151-162. Madrid.

Thomas Sören Hoffmann*

Capítulo 2

DIMENSIONES DE LA LIBERTAD EN SIMMEL**

A LAS SIEMPRE FILOSÓFICAMENTE valiosas posiciones fundamentales del pensamiento de Simmel pertenece la tesis según la cual la respuesta por excelencia a la pregunta filosófica central de antaño sobre el autoconocimiento humano se debe buscar *en la actividad cultural humana*. En uno de sus textos más conocidos, el tratado *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* [El concepto y la tragedia de la cultura], del año 1911, Simmel caracteriza a la “idea de la cultura” “de modo alegórico” y, con referencia a Buenaventura, como “el camino del alma hacia sí misma”¹. El “autoconocimiento”, en este nuevo sentido filosófico-cultural, no tiene lugar en el espacio de la mera introspección, pero tampoco queda circunscripto a una nivelación con una idea metafísica o alguna otra representación del hombre. En primer lugar, el “autoconocimiento” no es, sin más, una empresa epistémica, como las que llevarían luego, por ejemplo, a aquellas paradojas que han sido discutidas hace algunas décadas, vinculadas a

* Fern Universität in Hagen.

** Traducción del alemán: Max Maureira. Revisión: Hernán Borisonik.

1 Cfr. Simmel, 1996: 385.

Dieter Henrich². Este concepto, asimismo, ya no se da sencillamente como función de la praxis humana “intersubjetiva”, como lo representan hasta hoy algunos autores vinculados a Hegel o Marx. El “autoconocimiento” humano –así resumimos la tesis de Simmel en esta parte– está más bien inevitablemente unido al medio “cultura”, de modo que, por su parte, ni puede ser tomado como unilateralmente *teórico* ni unilateralmente *práctico*, ni sólo *descriptivo* ni sólo *normativo*. La cultura, al contrario, en la perspectiva que incluye Simmel, no pertenece tampoco, entonces, sólo al lado del sujeto ni sólo al del objeto. Ella es, desde luego, como el propio Simmel afirmó, siempre un “sujeto-objeto” concreto³; la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, en la que lo subjetivo ostenta también una presencia objetiva, a la vez que se incluye hasta lo objetivo en una función de la vida del sujeto. Si Simmel pertenece también, por lo demás, a los fundadores de la filosofía de la cultura en un sentido nuevo, entonces uno puede ver su logro específico quizás precisamente en esto: en que él intentó incluir categorialmente la esfera de la cultura (precisamente, en el sentido de una lógica de la sujeto-objetividad). Al hacerlo, se puede resolver el “sujeto-objeto” desde la altura de una teoría de lo absoluto, sobre la que lo había tratado el idealismo alemán –por ejemplo Schelling–. La cultura, en el sentido de Simmel, es sujeto-objetividad, no por principio sino en el espacio histórico, en las referencias sociales; y existe entonces, en todo tiempo, en una figura empírica que, también empíricamente, puede ser tematizada y puesta en instancias. Con relación a la ya mencionada pregunta filosófica central por el autoconocimiento humano, en sentido metodológico, Simmel intenta resolverla no de un modo trascendental-filosófico (como Fichte), ni filosófico-identitario (como Schelling), ni dialéctico (como Hegel), ni lógico-práctico (como Marx). El autoconocimiento es en Simmel, más bien una función de las referencias culturales concretas en las que están los hombres, es decir, quienes las llenan de vida. En todo caso, el autoconocimiento acontece en estas referencias en tanto que,

2 La causa detonante fue aquí el conocido escrito de Henrich (1967), que puso en curso una gran discusión respecto al problema de la reflexividad y del saber reflexivo en el idealismo alemán.

3 En el citado artículo, Simmel (1996: 388) habla de lo que presenta la cultura en cada caso, “una solución a la igualdad sujeto-objeto. Con esto está dada una clara reminiscencia, no en último lugar, al concepto sujeto-objeto en el idealismo alemán. Cfr. también Simmel, 1996: 390: “en la formación de los conceptos: sujeto-objeto como correlato, que cada uno sólo encuentra su sentido en el otro, ya se encuentra la nostalgia y la anticipación de una superación de este último dualismo rígido”. Lo “específico de este proceso de la cultura” yace entonces en que se convierte en un “devenir objetivo del sujeto y en un devenir subjetivo de un objeto”.

como individuos, se presentan objetivamente a otros individuos y, a la vez, las relaciones que de modo interindividual y ya establecidas se mantienen transparentes para estos. La cultura tiene hasta aquí dos límites: uno “interior”, frente al puro perfeccionamiento subjetivo, al que –como en el proyecto de vida del eremita o del especialista aislado– se refiere sólo el propio desarrollo ulterior⁴; otro “exterior”, en una cultura que deviene ajena a los individuos, o que ya ha devenido “objetivamente” ajena, la cual está enfrente de los individuos, y ya no puede ser apropiada auténticamente por ellos –Simmel habla aquí, pues, de una “tragedia de la cultura” que consiste en que la dinámica en el despliegue de las exposiciones culturales ya no tiene una retroalimentación en la dinámica de los autodespliegues individuales⁵–. En los hechos culturales podemos, reencontrarnos o perdernos; podemos, por medio de ellos, incrementar la claridad o también confusión. Esto en Simmel es siempre decisivo. Si queremos ponernos sin más a la tarea del autoconocimiento, no haya una alternativa a estar involucrado en el mundo cultural. Este conocimiento tiene lugar, entonces, *aquí y ahora* –no más allá del tiempo, sino en él, no en todas partes, sino en lugares concretos–. Y, asimismo, el autoconocimiento no resulta de una vez para siempre, sino cada vez aquí y ahora, bajo circunstancias dadas, en una situación concreta, en virtud de cuya valiosa mediación éste, el autoconocimiento, habría salido.

En la presente contribución se tratará de poner en relación la tesis de la cultura como medio auténtico del autoconocimiento con el concepto de libertad de Simmel y, con esto, de defender que el autoconocimiento, representado por Simmel, presupone una libertad que, por medio de la actividad cultural en cuanto horizonte de ejecución, se conoce a sí misma y deviene objetivamente en libertad. Posiblemente esto implique, un concepto exigente de ella misma, como el propio Simmel lo despliega. La libertad se cuenta entre las instancias normativas centrales que conoce el pensamiento de Simmel; tal vez en su anverso entre en escena, el ideal de personalidad, o sea, de individualidad, en el sentido de una orientación dentro de lo posible hacia el todo y complejo hombre, como en todo caso, el ideal de la referencia auténtica del ejercicio, es decir, de la referencia propiamente adecuada “que se ocupa” de la intensidad de la expresión artificiosa.

4 Cfr. Simmel, 1996: 398: “la cultura está en juego mientras el alma toma su camino, por decir así, sólo por medio de su propio ámbito, y se completa en la autorealización pura de su propia esencia – tanto como ésta es determinada objetivamente”.

5 Simmel (1996: 405) puede hablar en este contexto de “isolación y enajenación”, es decir, de que la “corriente de sujetos a sujetos por medio de objetos”, en la que consiste la mediación cultural de sujeto y objeto, pierde “su continuidad”.

Sin embargo, la “libertad” es en Simmel, también siempre un concepto *problemático*, en el que uno, sin una aclaración conceptual, no se puede involucrar como es debido. Aquí no pretendemos reproducir sistemáticamente las explicaciones conceptuales que Simmel mismo ofrece para el concepto libertad. Lo que haremos será considerar más de cerca la relación de la libertad con la cultura, tal como se presenta según Simmel, y también examinaremos, sistemáticamente, lo que aquí parece plausible y lo que, da pie a aclaraciones. Queremos comprender, por último, cómo remitir la actividad cultural y el sistema cultural a la libertad y, a la vez, cómo limitar también ésta; lo que Simmel llamó el tópico de la “tragedia de la cultura”, tiene también en su núcleo, la tragedia de la realización de la libertad, o de la libertad misma, que cambia bruscamente a su contrario. Comencemos con una presentación del concepto libertad en Simmel, con el que nos conectamos en la *Introducción a la ciencia de la moral* de 1892/93 (Simmel 1991)⁶.

I. LIBERTAD EN LA PERSPECTIVA DE LA *EINLEITUNG IN DIE MORALWISSENSCHAFT*

La *Einleitung in die Moralwissenschaft* (EM) es, siguiendo a su autor, concebida como la aclaración crítica de los “conceptos éticos fundamentales” y no, como un esbozo normativo propio en el sentido de la presentación de nuevos enunciados “positivos”⁷. Simmel habla en este contexto de un “giro descriptivo” de la ciencia moral, que no trata de *valorar* el “fenómeno moral” sino sólo de *investigarlo* inductivamente (EM II, 10s.). Uno podría suponer que con esto se resuelve la cuestión que nos ocupa sobre la libertad, pues el hecho de que la “descripción” y la “inducción” (y no la reflexión normativa) podrían abrir, el acceso apropiado al problema de la libertad se podrá poner en tela de juicio de modo sencillo –y no sólo desde las premisas kantianas–. La libertad no es ni un “objeto”, ni una “propiedad” de los objetos que se deja observar. Sin embargo, Simmel mantiene que, también la “ética que describe”, no puede pasar por alto, el problema de la libertad; pues incluso si la libertad “en realidad”, como enseña el determinismo, no debe dar problema, esto no cambiaría en nada el que, en el pensamiento de la libertad, “se compacta una gran suma de sentimientos y tendencias, de presupuestos teóricos y prácticos, de postulados indi-

6 El título original en alemán es *Einleitung in die Moralwissenschaft*. En lo sucesivo, este texto es aludido como EM [N. del T.].

7 Cfr. Respecto a esto, el prólogo al segundo volumen de la EM (Simmel, 1991: 9 y ss.). Las citas, tomadas del capítulo de la libertad de la EM, se encuentran, en lo que sigue, inmediatamente en el texto.

viduales y sociales”, que pertenece, más de cerca, a las tareas de una ciencia de la moral: “aislar” y “analizar” en cada caso (EM II, 131). Pero ¿qué recibe exactamente la “ética que describe”, en el momento en que ella pregunta por la libertad, y en el que ella, respecto a los referidos sentimientos, tendencias, postulados, etc., se hace efectiva con ello? Resumimos aquí las tesis más importantes que encontramos en Simmel referentes a esto⁸, y las llevamos, asimismo, a un cierto orden sistemático, para poder operar de modo más sencillo el cambio de perspectiva hacia una ciencia de la cultura.

1. LIBERTAD COMO REPRESENTACIÓN

Simmel –esto se debe recordar una y otra vez– es tal vez en esto el mayor neokantiano; es un “filósofo de la representación”. Su pensamiento no gira en torno a algo trascendente a la representación, sino en torno a los objetos y relaciones, expectativas y presupuestos, *en la medida en* que ellos son contenidos de la representación y, junto con los otros contenidos de la conciencia, forman contextos de representación globales. Recordemos en este contexto, que la *Philosophie des Geldes* (*Filosofía del dinero*) debió haber sido originalmente una “psicología del dinero” que uno entiende si advierte, que Simmel considera los objetos filosóficos precisamente al modo de una representabilidad, de su ser-contenido-para la-conciencia, nunca como “cosa en sí” o “hechos” absolutos. También la *libertad* es para Simmel, en primer lugar, en general un contenido dado de la conciencia –es una *representación* entre otras representaciones– y, según su relación con otras representaciones, en el contexto de toda nuestra vida de representación, ha de aclararse. Respecto a este contexto, el determinista tampoco discutirá que “hay” representación de la libertad; para aquel, ella está en el mundo. Filosóficamente no se trata con esto, dicho de un modo completamente general, de traer unidad a nuestra vida de representaciones, algo que compete sin duda según Simmel no sólo a la filosofía, sino también a la cultura. Sobre esto se volverá más adelante, también en lo que se refiere al dinero⁹.

8 Para nuestros propósitos, parece prescindible tomar con ello en consideración las “entretanto consumadas de mis convicciones de principio”, respecto a las que Simmel remite, en el prólogo a la primera edición de la EM, del año 1904 (*Cfr. Gesamtausgabe* [GSG] vol. III / EM I, 9), porque él encuentra el concepto libertad en todo caso mediado. Una propuesta de periodización del pensamiento de Simmel ha sido realizada por Paschen von Flotow (1995: 11).

9 Según Simmel (GSG V, 215-234, loc. cit. 226), el dinero contribuye a “aquella unidad funcional de la vida de representación, en la que son observables la subsunción y la diferencia de sus contenidos individuales”.

2. LIBERTAD COMO REPRESENTACIÓN DE CREENCIA

Para la “ciencia de la moral” la libertad se muestra entonces más de cerca, como una “representación de creencia” (EM II, 152s), es decir, como una representación que ni presenta la forma de una conciencia inmediata de los hechos, ni aparece, como en Kant, en la forma de una idea trascendental filosóficamente alcanzable. En la representación de la libertad transcendemos, más bien y de manera completamente general, de lo dado a lo no dado, nos movemos desde representaciones dadas a su negación.

3. LIBERTAD COMO REPRESENTACIÓN DE POSIBILIDAD

Si uno se sigue preguntando cuál es el *contenido* general de la representación de la libertad en este sentido trascendental de los hechos, uno da con que libertad quiere decir para Simmel *conciencia de la posibilidad*: en la representación de la libertad saltamos de las representaciones reales a las posibles, las que, a la par, no deben estar sencillamente sin condiciones sólo porque ellas no refieren de modo inmediato lo ya dado¹⁰. Simmel pone con ello “la dificultad de la representación de la libertad” en el específico “sentimiento del sujeto: en lugar de querer A, yo podría haber querido también B; yo habría podido esto, –si lo hubiera querido–”, de lo que se sigue que para él entonces es “una representación completamente contradictoria” (EM II, 195). Simmel ve en esto, especialmente el hecho de que estamos aquí ante un regreso al infinito: si uno dice, yo quise A, pero habría *podido* querer decir también -A, la siguiente pregunta puede rezar: si mi querer real de A lo quise, por su parte, al contrario y, también en este nivel (del querer de mi querer), si fue dado un poder-querer, en virtud del cual yo “también no habría podido querer” mi querer de A. Simmel habla aquí, de que se llega a una “serie interminable de querereres, unos dependientes de otros”, que sólo se fundan en una indeterminación completa si ésta, en cuanto instancia de la identidad personal, “por medio del yo”, no se le “poneun dique” (EM II, 195). Desde un punto de vista sistemático, alguien podrá aquí observar que el problema aludido por Simmel, sólo surge si y en la medida en que uno separa la “voluntad” del “querer” actual y lo convierte, junto al querer actual, en una instancia siempre hipostática, existente para sí. Si consideramos, en cambio, al yo real como exteriorizándose en su querer, no surge el problema de la iteración, y podemos poner la “libertad de la voluntad” en el yo, en la *reflexión* del querer, con lo cual estaría dada en esta medida y en cada caso, una libertad de la voluntad como “quereres”

¹⁰ Cfr. también, respecto a una comprensión disponible de la libertad en el concepto de posibilidad, Hoffmann (2015: 28-47).

distintos que se pueden considerar compatibles con mi yo en su totalidad. La contradicción de la voluntad libre radica entonces sólo en que tanto A, como también -A, pueden ser formas posibles de realización de mi yo, o sea de mi libertad, que sin embargo no es contradictoria en ella misma, sino que tiene que estar dispuesta como horizonte de ejecución de un yo diferenciado. La proposición “yo soy libre” quiere decir, que tengo *varias* opciones en la salvaguardia de mi identidad que, consiguientemente, me guardan de ser un objeto. Por ejemplo, de elegir una acción u otra respecto a él. Simmel dice en este sentido, de un modo totalmente correcto, que una conciencia que se domina por medio de una “única representación, una pasión o un deslumbramiento parcial”, no puede ser libre (Cfr. EM II, 161), lo que quiere decir, a la inversa, que la “libertad” supone en cada caso poder moverse en una determinada amplitud de variaciones de representaciones, y encontrar la propia identidad precisamente en la distinción de esta variedad de representaciones.

4. LIBERTAD Y YO EMPÍRICO

La “identidad propia”, como acabamos precisamente de observar, se *representa* por su parte como “el yo” que se exterioriza, por ejemplo, en la elección de una u otra opción de actuación; pero también se pueden “representar” otras opciones de su autoejecución. Rápidamente salta a la vista con esto que Simmel objetiva “el yo” de manera inmediata, por lo tanto, no en el sentido de la filosofía trascendental ni de la “apercepción trascendental” o desde la unidad formal de la conciencia, sino que, entiende la grandeza empírica. Uno podría decir incluso que Simmel, en cierto modo, consuma una *reorientación a Hume*, que había entendido el yo –según un giro conocido– como “un conjunto de diferentes percepciones en perpetuo flujo y movimiento” (Hume, 1898: I, 534) y por lo tanto, como una multiplicidad externamente determinada. Simmel no sólo cita expresamente este pasaje de Hume (EM II, 140), sino que también comparte, aparentemente, el escepticismo de Hume contra el “así llamado yo” (EM II, 134), que, todavía junto a la voluntad, considera “una individualidad caracterizada por medio de todos los contenidos posibles”, “un complejo de calidades, pensamientos, sentimientos” (EM II, 135) o, en otro pasaje, “la totalidad abarcadora de los estados del alma” (EM II, 163). Simmel, por lo tanto, no dispone propiamente de un concepto filosófico-trascendental del yo como forma de una *autorelación reflexiva e identidad* que, por su parte, es, de nuevo, la condición general de posibilidad de una relación ajena, concreta y objetiva, en una conciencia del objeto y de la acción. El yo no es para Simmel una forma reflexiva, sino que él mismo, en primer lugar, es un contenido objetivo, un hecho empíri-

camente aprehensible, un tema precisamente de la psicología. Es una fuerza que se tiene que sostener dentro de un juego de fuerzas, pero que también puede sucumbir a potencias externas; es un “principio activo” (EM II, 134) que, según una determinada forma característica, busca surtir un efecto y que, precisamente en este intento, provoca la pregunta respecto a en qué medida es realmente efectivo de modo espontáneo, y en qué medida es sólo el punto de paso de otras causas que surten efecto, como lo enseña el determinismo.

La objetualidad empírica del yo, en el modo en que Simmel la dispone, se corresponde con ello y a la vez que con su ya referido método moral-filosófico “inductivo”. Pues en virtud de este método tenemos lo que atañe a la libertad: en primer lugar, prestar atención a “lo que llamamos libertad en lo empírico, en la vida civil, en las relaciones individuales”, para deducir luego de esto cómo pudo llegar a la representación, incluso a la “libertad de la voluntad” en la “ética metafísica” (EM II, 132). Leemos entonces en Simmel: “en efecto, todo el concepto de libertad interna no es otra cosa que un reenvío de la aparición de una libertad exterior, relativa a un absoluto cercano más profundo” (EM II, 137). Es claro que Simmel conoce las doctrinas de la libertad de Kant, Fichte y Schelling, opuestas precisamente a las suyas, a partir de sus líneas de argumentación deductivas (no inductivas). Sin embargo, él no entra realmente, por ejemplo, en el argumento trascendental-filosófico obvio, según el cual de los múltiples tipos de aparición empírica de la libertad como tal, de los que se debe seguir la “inducción”, incluso de la “libertad metafísica”, sólo pueden ser identificados *entonces*, como tipos de libertad, si ellos no son pensados en el modo de la descripción como instancias objetivas, objetuales, sino en el horizonte de una autoconciencia de la libertad, en cuanto son transparentes hasta sus concreciones posibles. Dicho de un modo sencillo: la libertad nunca puede ser entendida primordialmente de modo objetual; debe ser entendida *reflexivamente*. Del mismo modo, el yo no es ninguna “cosa” de muchas propiedades, sino que tiene que ser pensado como actividad real, también como una dimensión de cumplimiento.

Como filósofo de la cultura, no se trata de quedarse al nivel de una observación teórica de principio del yo y de la libertad, sino de tratar, en conjunto, el principio con lo introducido por él. Podría decirse que la “tragedia de la cultura” ya comenzó, toda vez que el principio debe ser ganado y enseñado a partir de lo abordado variadamente desde él. E incluso si la mirada cosificada que se da a la cultura y a las manifestaciones de la libertad –a un yo objetuado que se debe poder re-encontrar en estas manifestaciones– puede acabar sólo en una lucha totalmente desigual de dos enormidades (las necesidades objetivas y

el recuerdo subjetivo de posibles alternativas). Así, de manera inmediata, la verdadera relación queda apartada de la mirada. La libertad objetivada puede ser real, sin duda, sólo *por mor* de la libertad que se ejecuta, y de ninguna manera al revés. Que la subjetividad que vuelve sobre sí –“que se conoce a sí misma”– es sin duda *el fin*, también, de las formas exteriores de libertad, y no por ejemplo al contrario, que son estas formas el *autofin*, respecto al que la libertad del individuo habría de entenderse sólo como medio. Incluso si no afirmamos que Simmel habría representado lo último, la absorción inevitable del yo libre en la realidad objetivada, el punto de vista que toma la “tragedia de la cultura” está determinado decisivamente, siendo la suma de las representaciones de la libertad objetiva lo que estrecha en cada caso el campo libre de representaciones subjetivas de posibilidad, tanto es así, que la libertad apenas puede seguir experimentándose como ejecución real, como realización vivida... regresemos una vez más a este punto.

5. VOLUNTAD Y YO

Simmel distingue, como ya hemos mencionado brevemente, la libertad de la acción de la libertad de la voluntad: si “libertad de la acción” quiere decir que yo, sin resistencias externas que lo impidan, puedo *hacer y dejar hacer* lo que yo quiera, entonces “libertad de la voluntad” quiere decir que yo, eligiendo, puedo *querer*, en cambio, esto o lo otro; por lo tanto, la voluntad no está “determinada” para él por instancias externas. Pero la representación habitual dice ahora que, así como las acciones están determinadas por la voluntad, también la voluntad tiene que estar determinada por “el yo” si queremos llegar, por ejemplo, a una representación suficiente de la responsabilidad personal.

Simmel remite a fin de cuentas, con toda razón, al pensado *liberum arbitrium*, es decir, a una voluntad de hecho totalmente indeterminada que *destruye* “el concepto del yo”, el cual, por su parte, habría que reemplazar en un sentido práctico, por una “dirección unitaria consecuente de la exteriorización de la voluntad” (EM II, 155). Correspondientemente, no podemos entender la libertad como ausencia de forma sin más, “anárquicamente”, en una figura meramente negativa, sino que debemos ver en ella el medio en el que se realiza el yo o la identidad personal. Simmel puede decir, precisamente en este sentido, que “como el actuar es libre, si éste es según la voluntad, entonces la voluntad es libre si es conforme al principio más alto, por encima de su principio presupuesto” (EM II, 136).

El concepto moral-filosófico fundamental de la libertad, tiene un contenido en lo fundamental *positivo* o cualitativo, la libertad no sólo expresa indeterminación, sino una estructura determinada de la relación del yo con el mundo, de la relación del sujeto respecto al objeto.

Pero también aquí la diferencia entre la perspectiva trascendental-filosófica y la de Simmel será visible de inmediato: mientras Kant conoce precisamente la libertad positiva de hecho sólo allí donde, en un sentido estricto, se trata de la determinación autónoma de la voluntad, Simmel adopta la vista del psicólogo que, en la libertad positiva, no considera una autorrelación inteligible, sino una empírico-objetual. Esta autorrelación se muestra entonces como determinada por medio de la “diferencia entre dos tipos de voluntad”: por un lado hallamos la voluntad “propiaamente personal, resultante de la mayoría de nuestras aspiraciones”, “cuya realización satisface a todo nuestro yo”, pero, por otro lado, hallamos una voluntad que “provoca” relaciones externas, porque su contenido forma el medio respecto a cualesquiera fines inevitables y cuya realización, es decir los querer internos y valiosos nuestros, no nos satisfacen por eso (EM II, 158).

La voluntad real, y en este sentido positiva, es hasta aquí una voluntad que, según las premisas kantianas, sería autónoma y heterónoma *a la vez*. Pero en Kant sería, por lo tanto, heterónoma. Simmel intenta pensar una “voluntad libre” que sea ambas cosas a la vez, en la que se encuentren unas a otras, en la realización del yo, las fuerzas efectivas y contraefectivas, con lo que, al final, se trata precisamente de qué “parte de nuestras energías de la voluntad” (EM II, 158) contiene la supremacía. Está claro que tenemos que vérmolas aquí con una mirada *objetivante* respecto al yo, a la voluntad y a la libertad, con una mirada que Simmel precisa también para retomar de nuevo el viejo problema cuerpo-alma y hacerse de distintas maneras con los pensamientos acerca de cómo puede ser pensado conjuntamente lo psíquico y lo físico, lo interno y lo externo –pese a que, desde Kant, estaba claro que la libertad y la no-libertad, el ser sí mismo y la objetualidad, no podían formar parte del mismo orden epistémico y, por eso, tampoco podían entrar en un conflicto inmediato–. Sin embargo, en esta parte no tiene que interesarnos en detalle la relación de Simmel con Kant; mucho más importante es esto otro: en la tesis, según la cual la libertad *objetivante*, positiva, sólo se ha de pensar al modo de la competencia de dos tipos de voluntad –de una autónoma y de una heterónoma– yace en el fondo de nuevo el problema decidido, que Simmel desplegó bajo el título “tragedia de la cultura”. La tragedia de la cultura se corresponde en esto, si se quiere, con la constitución fundamental de nuestra libertad. O puede también decirse que la tragedia se da en el hecho de que la autorealización de nuestra libertad se tiene que ajustar inevitablemente en el proceso de la cultura¹¹. ¡Volvamos en

11 Para remitir de nuevo al artículo de Simmel (1996: 403 s.), basta la siguiente cita: “desde que el hombre se dice a sí mismo yo, desde que ha devenido objeto

seguida a este punto, según el que habíamos planteado todavía muy brevemente un último aspecto original en la doctrina moral-filosófica de la libertad de Simmel!

6. UNA AUTOCONTRADICCIÓN DEL PUNTO DE PARTIDA DETERMINISTA

Este punto consiste en un argumento formal, algo sorprendente, que Simmel formula al final del capítulo sobre la libertad en la *Einleitung in die Morawissenschaft*. Simmel pone de manifiesto aquí que la tesis del determinismo (la proposición “¡*El espíritu es no libre!*”) no es capaz de expresar lo que Simmel quiere decir. Porque esta proposición, si es acertada, sólo puede ser exteriorizada de un modo no libre, pero con ello, no está sometida a la diferencia de la verdad –es pronunciada porque el que la pronuncia *tiene que* hacerlo (forzado mecánicamente)– y no, por ejemplo, porque quien la pronuncia se hubiera convencido antes de su contenido de verdad, según las reglas de la práctica.

Aquí se trata de un argumento de contradicción performativa, que en última instancia es conducido a partir del hecho que los juicios pueden ser verdaderos o falsos, y que por eso remiten a un criterio de verdad que tiene que estar fuera de ellos mismos; pero si un juicio sobre el determinismo *puede* ser verdadero o falso, ya con esto se manifiesta que la posición del determinismo *tiene que* ser falsa, en la medida de que no admite que se haya de probar el fundamento propio en su verdad. Simmel abogará por la verdad de ambos lados: el espíritu o el yo positivo son libres, pero también el yo es no libre, y por lo tanto el determinismo y el indeterminismo están en lo justo. Pero la “instancia intermedia”, en la que se muestra lo justo relativo de ambas, y también de nuevo lo injusto, es la cultura.

sobre y frente a sí mismo, desde que, mediante tal forma de nuestra alma, van juntos sus contenidos en un centro – desde entonces, a partir de esta forma, tuvo que crecer para ella el ideal según el cual esto es, con el punto medio, lo unido, incluso una unidad que está cerrada en sí y que, por eso, es un todo autosuficiente. Sólo los contenidos, en los que el yo debe ejecutar la organización respecto a un mundo propio, unitario, no le pertenecen sólo a él. [...] En estos contenidos, que forman el yo de manera particular, los mundos externos aprehenden al yo para recogerlo en sí; formando ellos, según los contenidos, *sus* pretensiones, ellos no dejan venir a aquellos a la centralización del yo. [...] El dualismo metafísico de sujeto y objeto, que había superado por principio esta estructura de la cultura, vive de nuevo como discordancia entre los contenidos empíricos singulares y los desarrollos subjetivos y objetivos”.

II. LA CULTURA COMO TENSION ENTRE LA LIBERTAD SUBJETIVAMENTE VIVA Y LA LIBERTAD OBJETIVADA EN EL SISTEMA: LA LIBERTAD COMO FIN ÚLTIMO

Al comienzo y respecto a la tesis de Simmel, hicimos referencia a que la cultura es el lugar y medio del autoconocimiento humano. Formulado de modo algo más exacto, el autoconocimiento humano real no tiene lugar *en ninguna otra parte*, que precisamente en medio de la cultura. “Cultura” quiere decir, en el sentido de Simmel, el “sujeto-objeto” realmente existente en cada caso, históricamente en cada tiempo dado y en relación con un círculo dado de hombres. La cultura supone el espacio ya abierto de la mediación de autoejecución y mundanidad, de individualidad e institucionalidad. A la vez, tenemos ya a la vista que, según Simmel, siempre puede tratarse de una *relación de cambio*: la libertad del sujeto sólo existe en una reconexión con las libertades externas, empíricas; y las formas de despliegue de la libertad, empíricamente accesibles –sus objetivaciones– existen, sin embargo, sólo como espacio de bocetos de fines de la libertad subjetiva, en cuanto formación de la relación del mundo de los sujetos. Esta relación es opuesta en cada caso por los sujetos, como opción concreta y que puede, en este sentido, ser apropiada por ellos. Siempre observamos en esto, por una parte, una libertad subjetiva, que necesariamente encuentra también una encarnación histórica, y, por otra, el ámbito de libertades ya objetivadas, que se llena una y otra vez con vida por los sujetos y que también tiene que seguir siendo desplegado.

Para valorar la perspectiva de Simmel se trata de responder en qué medida ambas perspectivas pueden estar *sincronizadas* de hecho y continuadamente, o si –en el sentido de la tesis de Simmel ya usada sobre la “tragedia de la cultura”– no han de surgir de dos “ritmos de despliegue” distintos, que más bien se cruzan uno con otro e impiden que se perfeccionen, en cuanto correspondientes y recíprocos. Si debe darse aquí una perspectiva de reconciliación de ambos impulsos, se habrá de mostrar sobre todo en qué se relacionan y cuál podría ser el concepto que los une.

Hemos visto que Simmel localiza, en primer lugar, la libertad *teórico-representativamente*, al nivel de una *conciencia de la posibilidad*, con la que el individuo trasciende, caso a caso, el concreto ámbito dado de relaciones empíricas: “yo soy libre” quiere decir hasta dónde yo puedo poner a resguardo mi identidad, en cuanto yo, que representa y actúa, en relación también con otro ambiente de representación que en cada caso actual (por ejemplo, diciendo que yo podría, también, no escribir esta contribución y, con ello, se habría quedado, el mismo sujeto que soy, también ahora, escribiéndola). Por eso la libertad *subjetiva*, en los distintos arreglos de su presen-

tación, es decir, en las presentadas relaciones del mundo, se puede, sin embargo, encontrar de nuevo. La libertad subjetiva supone ser sin más un yo, y poner con esto un punto de identidad que no afecta el cambio de representaciones en una coafección, sino que puede conservarse en él.

¿Qué es exactamente, la “libertad objetiva” y cómo es efectiva? Si pensamos la respuesta a esta pregunta, por ejemplo, sólo en relación con la *Philosophie des Geldes*, entonces se aclara rápido de qué se trata: Simmel puede poner de manifiesto que la dinámica de la introducción, de la construcción y del desarrollo, y el cumplimiento de la economía del dinero es, desde varias perspectivas, un proceso de emancipación de relaciones, en cuyas *perspectivas cósmicas* las libertades funcionales, todavía predominantes, y en éstas también las libertades subjetivas, están más bien limitadas. Recién en el desmontaje de hechos sustanciales, es decir, de como hechos más firmes de órdenes pensados, y de su sustitución por órdenes funcionales, se consiguen nuevos espacios libres de la formación subjetiva de la vida, que también están para aumentar en conjunto la libertad.

Un énfasis particular de la perspectiva simmeliana es que de ningún modo los nacientes espacios de libertad, tal como nacen, tienen que haber sido *pretendidos*; son más bien resultados fácticos de la transformación de aquel “relativismo” general de las cosas, que está siempre conservado en la perspectiva económica del dinero y que, según Simmel, es también la “verdad” propiamente dicha de la institución del dinero: a saber, que el dinero “dentro del mundo práctico es la visibilidad más decisiva, la realidad más clara de la fórmula del ser general, según la cual las cosas encuentran su sentido unas con otras, y la reciprocidad de las relaciones en las que ellas se sostienen, constituyen su ser y su ser-así” (Simmel, 1999: 136). Pero ahora el dinero representa en Simmel (de una manera determinada, en lo que concierne al lado sociológicamente accesible) el *proceso de la cultura sin más*, en la estructuración de las, sobre todo modernas, formas de vida. Con esto no se quiere decir que Simmel mismo no reconocería también hechos de la cultura no monetarios, algo que, no obstante, puede indicar que, según Simmel, podemos encontrar la forma devenida sujeto-objetividad en el mundo acuñado por medio de las instituciones del dinero, supuestamente también del modo más perfecto. En efecto, esto es sin duda el dinero, que concede a nuestro mundo de la vida sin más la *forma de la sistematicidad* afín al sujeto; esto es que el dinero que hace que, así como en la conciencia las representaciones se coordinan hasta la unidad-yo, ahora también los objetos externos sean ordenados en pos de una unidad funcional que deja, desde la multiplicidad de

instancias externas, llegar a ser una unidad mundana de la vida. Con ello, el dinero es, a este nivel de los objetos empíricos, algo así como su “apercepción cuasi trascendental”, es el “yo pienso” universal, objetivamente unido, que tiene que poder acompañar todas mis adquisiciones objetuales, si estas adquisiciones tienen que poder presentar un espacio prácticamente transparente de la identidad sujeto-objeto.

El asunto tiene también con ello su encaje teórico-categorico, en la medida en que la forma general de la efectividad del dinero se corresponde con la forma general del conocer filosófico. En el dinero –para citar de nuevo a Simmel mismo– “el efecto recíproco más puro [encontró] [...] la presentación más pura”, y el dinero, es “entonces la expresión adecuada para la relación del hombre con el mundo, que nunca nadie puede concebir sólo en un concreto y en un singular, pero que él sólo *concibe* realmente si esto [lo singular] lo convierte en el cuerpo del proceso vivo, espiritual, que entreteje a todo individuo con otro, y que consigue así, recién desde él, la realidad” (Simmel, 1999: 137). Lo que Simmel expresa en definitiva en esta fórmula concentrada, es el hecho de que, en el caso del dinero, la organización de nuestro mundo de la vida o el proceso de la cultura, *en primer lugar* (formalmente), produce un orden de las cosas, es decir, una estructura que abarca la presentación inmediata de la ontología relativista, o sea, el despliegue de la categoría “efecto recíproco”, en cuanto es una matriz que abarca todas las adquisiciones de los objetos. Pero, *en segundo lugar*, el despliegue de esta estructura es, a la vez, el despliegue (material) de las verdaderas relaciones humanas del mundo, precisamente la apertura de una sujeto-objetividad máximamente llena de contenidos, lo que no sólo quiere decir aquí un horizonte ideal de nuestra relación mundana, sino uno de su transformación activa y, de hecho, con respecto a todos los aspectos de la empiria.

Para nuestra pregunta por la correspondencia o por el venirse abajo de la cultura subjetiva y objetiva, es significativo ahora lo siguiente: el –por lo menos moderno– proceso de la cultura basado en la economía del dinero debe su dinámica decisiva al hecho que éste ocupa en cuanto despliegue de la categoría “efecto recíproco”, como se dijo, la *forma del sistema*, o sea, la forma abarcadora de hacer valer. Con esto, todas las instancias inmediatas del proceso de cultura pueden ser consideradas asimismo como partes o funciones del todo, dentro del cual aparecen como momentos de interacción. Al final, para el dinero mismo, Simmel sin *dua* nos mostró que éste desgasta su inmediatez, su “sustancialidad” misma, y que se reduce a ser un momento en un contexto de remisión abarcador.

En Simmel, el dinero es un objeto destacado, debido a que es un “objeto inobjetivado”. La libertad inducida por el proceso de cultura es, correspondientemente, la libertad de las cosas, no sólo para esto o aquello real, sino –más allá del ajuste del valor monetario– para “todo lo posible”.

La nueva libertad del mundo moderno es, de hecho, la libertad que experimentamos si las cosas son siempre *realmente* menos inmediatas y están para ello, según la medida de más representantes, para *posibilidades* que se deducen por medio de ellas. De este modo, también de manera sencilla, se aclara lo que, de lo contrario, de ninguna manera ha de ser evidente: la ampliación de los espacios del juego de libertad sólo se ha de pensar junto con una expansión del nihilismo, que consiste precisamente en la disolución de las presencias reales, en el mostrar-se de las cosas en meras funciones de posibilidad. Los espacios del juego de la libertad, que media un mundo de la vida cerrado a través del dinero hacia una forma de sistema, radican en la posibilidad de dejar entrar *otros* objetos o relaciones objetuales en vez de cada objeto dado, y de cada relación objetual dada –de modo que, en fin, el mundo “objetivo” de nuestras representaciones de “posibles” mundos logra siempre menos resistencia y, al final, parece en general sólo como el mundo *posible*–.

La dialéctica que, nace aquí es la siguiente: a través del dinero se llega, por una parte, a una “subjetivación” general del mundo de la vida. El dinero llevó el mundo externo a la “forma del sistema” y, en tal medida, lo hizo también máximamente compenetrable para nuestros fines. Por otra parte, el cierre del mundo de la vida respecto al sistema, y la disposición libre de una lógica propia del desarrollo de este sistema del mundo objetual, dio un nuevo peso propio que fue capaz de trascender la libertad subjetiva, porque, según la apariencia de todas las posibles alternativas respecto a las que se podría delinear hasta la libertad, están ya siempre contenidas en este mundo. Incluso quien quisiera buscar la libertad en la negación de la esencia del dinero mismo, encontraría, como Simmel intenta mostrar del ideal de pobreza monástico, no algo cualitativamente distinto en la pobreza, sino sólo la negación determinada del dinero, que rige todavía hasta aquí la “salida” de su orden de las cosas¹². El sujeto libre puede aparecer, entonces, totalitariamente acaparado de modo objetivo mediante la libertad devenida; es capaz de mantener el equilibrio del “sistema” de las cosas, por lo menos mediante actos “espontáneos” de la libertad; la libertad misma, en cuanto ejecución del yo, lleva a la crisis.

12 Cfr. Simmel, 1999: 328-332.

Si volvemos una vez más al ya aludido tema de la “tragedia de la cultura”, se puede decir ahora que esta tragedia no sólo consiste en que la cultura objetiva, en un aspecto cuantitativo o incluso cualitativo, gana una complejidad mediante la acumulación, extendida a generaciones, de bienes culturales o de técnicas de la cultura que no puede llegar a ser más justa que ningún alcance individual. La tragedia consiste más bien en que, dicho técnicamente, asistimos a un despliegue acelerado del sujeto-objeto *objetivo*, que corresponde a un creciente despliegue retardado del sujeto-objeto *subjetivo*. Este retardo, si no marginación de la conquista subjetiva de la libertad, tiene que ver sobre todo con lo que ganó el sujeto-objeto objetivo (por lo tanto el sistema general de la “cultura especializada”), precisamente una estructura de sistema o de totalidad que ya no puede ser afectada por los actos de libertad inmediatos. El sistema más bien “absorbe” e integra también estos actos de libertad. Si uno puede considerar las cosas, por ejemplo, de modo que la orden de mendigos estabilizó la economía temprano-capitalista, o promovió el desmontaje de los límites del estamento, también la atomización de la sociedad y, con ello, la depotenciación del individuo, entonces vale decir, a un nivel general, que la conciencia del poder de la “cultura objetiva” no es todavía su ruptura o la rehabilitación de la libertad.

Esta *rehabilitación* no es sencillamente impensable¹³. Será cognoscible en contornos, si consideramos, por una parte, que ambos lados del dualismo –el subjetivo y el objetivo– coinciden, sin embargo, en que son funciones de la libertad sin más: de este modo, como pudimos hablar de la “afinidad del sujeto” del, de manera sistémica, devenido mundo de la vida, podemos intentar conquistar también una perspectiva que mencione que la sustitución objetiva del mundo real por un horizonte ampliado de posibilidad sólo puede preparar entonces el nihilismo, si uno entiende la posibilidad, en una perspectiva práctica, no que ella es siempre en primer lugar, el lugar de la libertad que se hace real, la exhortación de llevar a cabo concretamente la libertad. Sin duda que esta ejecución presupone que la libertad se vea no sólo (como en Simmel) como *empíricamente* inducida, sino *concebida en su originariedad transcendental*.

13 Que Simmel tampoco vea las cosas sencillamente resignado, uno puede deducirlo, por ejemplo, del siguiente pasaje de la *Filosofía del dinero*: “hasta qué punto esto [sc. el proceso dialéctico de la “igualación y exteriorización”, pero también de la subjetivización e interiorización de todas las cosas por medio del dinero], conduce ahora ciertamente a aquel afinamiento, particularidad e interioridad del sujeto, o si, al contrario, los objetos sometidos, precisamente mediante la sencillez de su obtención, se dejan convertir en el dominar sobre el hombre – esto ya no depende del dinero, sino precisamente del hombre” (Simmel, 1999: 653).

En el sentido de esta originariedad –de una originariedad que, por ejemplo, Kant y Fichte descubren en su filosofía práctica, y que tomaron por base– la libertad es más que un saber de posibilidad; es aquí saber del fin real y, con ello, motor de la acción que recibe su orientación de efecto, no sencillamente desde el camino de la ya realizada libertad. Que la libertad sea el *fin*, quiere decir, que su forma cosificada es en cada caso sólo medio y, por eso, en su exigencia, no absoluta. Por eso la “cultura objetiva” tampoco es la que lleva a la crisis o a la tragedia, sino sólo la opinión según la cual la ésta nos podría reducir la actual disposición de la libertad que se ejecuta como fin, aquí y ahora. La “cultura objetiva” no puede realizar esto, en cuanto espacio de posibilidad, de modo que poco puede reducirle al hombre el autoconocimiento real que sin duda lleva a cabo en su espejo, pero sin poder mantener el espejo para el conocimiento.

La respuesta al problema del nihilismo, del mismo modo que la pregunta por el autoconocimiento culturalmente mediado del hombre, radica en la ejecución de una *posición de la libertad del mundo del individuo*, que por cierto es *concretamente* libre, según la cual éste no se salta el perfil concreto del mundo en el que tiene lugar esta ejecución, y que, sin embargo, no es solamente una función del sistema de las cosas, bajo cuyo presupuesto tiene lugar. La libertad actualiza, si se quiere así, el salto del mundo y relativiza por eso también todas las figuras del mundo, cuyo origen ya no es más cognoscible. Si ser libre quiere decir en este sentido “vivir originariamente”, la versión actual del imperativo categórico es quizás precisamente ésta: ¡vivir originariamente en el saber real acerca de la libertad como fin!

REFERENCIAS

- Heinrich, D. (1967). *Fichtes ursprüngliche Einsicht* [El conocimiento originario de Fichte]. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- Hoffmann, T.S. (2015). Freiheit [libertad]. En *Grundbegriffe des Praktischen* [Conceptos fundamentales de lo práctico], 2. ed. Friburgo / Múnich: Karl Alber.
- Hume, D. (1898). *A treatise on human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects and Dialogues concerning natural religion*. ed. T. Hill Green / T. Hodge Grose: Londres.
- Simmel, G. (1991). *Einleitung in die Moralwissenschaft*. GSG vol. IV. Fráncfort del Meno: ed. K.C. Köhnke.
- _____ (1996). Der Begriff und die Tragödie der Kultur [El concepto y la tragedia de la cultura] (1911/12). En *Gesamtausgabe* (GSG), vol. XIV. Fráncfort del Meno: ed. R. Kramme y O. Rammstedt.
- _____ (1999). *Philosophie des Geldes* [Filosofía del dinero]. GSG VI. Fráncfort del Meno: ed. D. P. Frisby y K.C. Köhnke, 2. ed.
- von Flotow, P. (1995). *Geld, Wirtschaft und Gesellschaft. Georg Simmels Philosophie des Geldes* [Dinero, economía y sociedad. La filosofía del dinero de Georg Simmel]. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag.

Cornelia Bohn*

Capítulo 3

DINERO, FORMA Y LIBERTAD AUTORREFERENCIAL DOBLE

CONSTANT, SIMMEL Y LUHMANN**

“CUANDO SE PRODUCEN los primeros motivos del derecho, el arte y la costumbre [...], queda por completo fuera de nuestro control la configuración propia que adquieren” (Simmel, 1987: 135). Esta idea central de Simmel en la tragedia de la cultura expresa aquello que, en la Modernidad occidental, es condición de posibilidad de la libertad y, al mismo tiempo, la destruye. Esta libertad siempre es una libertad doble: la libertad del individuo y la libertad del sistema cultural diferenciado (Dilthey), en el sentido de una configuración objetiva, como se expone en Simmel. En tanto paradoja trágica e insoluble de la cultura moderna, Simmel había mostrado en sus análisis de sociología de la cultura, la discrepancia ostensible entre significado objetivo y significado cultural de uno y el mismo objeto. Pero sólo en la dualidad de los elementos, en su “entretejimiento”, en la re-subjetivación de las figuras objetivas, puede surgir el significado cultural. Así como el “perfeccionamiento” del individuo moderno sólo puede realizarse a través de la participación en la “lógica suprasubjetiva” de las cosas objetivas, materiales e inmateriales, la génesis del valor cultural de aquellos objetos, en contraste con el mero valor objetivo de la mul-

* Universidad de Lucerna.

** Traducción del alemán: Lionel Lewkow.

tipicidad e infinitud de elementos culturales, sólo puede realizarse mediante su re-subjetivación. Al mismo tiempo, el análisis estructural de Simmel muestra que no hay necesariamente un “paralelismo del desarrollo objetivo y subjetivo”, ya que la lógica interna mediante la que se despliega cada uno de ellos de ningún modo coincide. La división del trabajo, los periódicos, los motivos formales autonomizados y la “marcha ociosa de los métodos” que ya no incluyen ningún sentido cultural, son los ejemplos con los que Simmel muestra variantes del tema de la enajenación (Simmel, 1987: 136 y 141). La economía, la política o el arte autonomizados, que ya sólo siguen su lógica objetiva, pero no sirven al sentido cultural del poder político, la forma dinero o el arte, son otros ejemplos. La síntesis de Simmel de análisis estructural y cultural se apoya por completo en las investigaciones de Dilthey sobre la diferenciación de las figuras culturales objetivas. El programa de investigación de ambos se orienta contra las teorías esencialistas. Sin embargo, lo nuevo en la sociología de Simmel es su análisis de múltiples niveles de las formas de los efectos recíprocos y las relaciones, no sólo entre los individuos y las figuras culturales objetivas, sino también entre los individuos como personas que están asociadas en una multiplicidad de “círculos sociales”¹. En el lenguaje de la tradición, se trata de la disolución del esquema de dos cifras, sujeto/objeto, mediante el esquema de tres cifras, sujeto/sujeto/objeto, que en Simmel siempre implica la circularidad de las objetivaciones culturales y su re-subjetivación, y se interpreta como el patrón de medida de la complejidad cultural. Aquellos efectos recíprocos y relaciones múltiples habrían de convertirse en el auténtico objeto de la sociología, cuyo campo teórico define Simmel por primera vez. Pues bien, ¿cómo se puede desplegar el problema de la doble libertad desde la mirada sociológica? ¿Qué respuestas teóricas y empíricas existen?

Para la esfera política, el Estado de derecho puede ser interpretado como una respuesta al equilibrio entre libertad individual y poder político, ya que el poder político equilibra entre libertad individual y poder del mismo objeto. político surge en interés de la libertad individual y del autodespliegue de los límites jurídicos. Estos aspectos, a su vez, suponen que la libertad se convierta en derecho y, como señala Grimm, “que el derecho se asocie con la posibilitación de la

1 Como señala Tenbruck (1958: 598). “Con la introducción de las formas del efecto recíproco, Simmel corta la relación inmediata en que, para Dilthey, está el individuo con respecto a la cultura y sus sistemas parciales”. En este sentido, Tenbruck dio lugar a una interpretación de Simmel que lo conecta y lo diferencia de Dilthey. Cfr. Dilthey (1959: 49 y ss.). Para la diferencia entre individuos y personas Cfr. Bohn (2006a: 46-71).

libertad". Si aquella condición de posibilidad político-jurídica de la libertad individual, así como también el Estado de derecho, sirven como modelo legitimador mundial para el ejercicio del poder político, si las constituciones, posiblemente también más allá del Estado de derecho, son concebidas para el control del poder político, dependen de manera muy decisiva del reconocimiento mundial de los derechos humanos y de libertad, un reconocimiento en absoluto dado por sentado (Grimm, 2012a: 9 y 2012b; Teubner, 2012). Mientras todavía la doctrina moral utópico-universalista de la Ilustración europea reclamaba la misma validez para la semántica occidental de la libertad en todos los países del mundo, por encima de todas las fronteras políticas y religiosas, los análisis actuales de una posible propagación mundial del constitucionalismo y los derechos individuales de libertad actúan de una manera empíricamente informada, y esto significa que son sensibles a las alternativas culturales. De hecho, representaciones culturalmente intrínsecas de la individualidad, la libertad y la autonomía, no son de ningún modo evidencias culturales que puedan hallarse en todo el mundo.²

Sin embargo, en el campo mismo de la política, desde el siglo XIX, los que se consideran libres entre sí, lo cual, al menos de manera contrafáctica, se estableció como una estructura de alcance mundial, formulada primero en el derecho internacional europeo y, finalmente, en el derecho internacional como tal. Esta figura del derecho internacional presupone una analogía: el espacio interior de cada Estado, en analogía con la interioridad del individuo moderno, se delimita estrictamente del espacio interior de los otros Estados. El Estado mismo, el representante clásico del derecho internacional europeo (como sostiene Vattel, 1758), se transforma en *persona moralis* que, ante otros Estados, entendidos igualmente como *persona moralis* independientemente de su constitución religiosa o política, se presentan como

2 "Indeed, not all cultures perceive autonomy as important" Xanthaki (2007:32). Un ejemplo de alternativas a los derechos individuales de libertad son los derechos colectivos de los indígenas que, después de veinte años de negociaciones, fueron adoptados en 2007 en la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. El reconocimiento y el derecho de desarrollo cultural de los pueblos indígenas, étnica y culturalmente pre-coloniales, ya quedó asentado en la Constitución Argentina de 1860 (Art. 75.17), pero sólo en el marco del activismo indígena de los años 60 y el movimiento internacional de los derechos humanos de los años 70 se les dio vida. Las posiciones heterogéneas dentro de este movimiento, así como una transformación de la categoría de 'indígena', de la heterodescripción a la autodescripción, que, a su vez, va acompañada de la transformación del reconocimiento de categorías meramente individuales al reconocimiento de categorías colectivas en el derecho internacional, son analizadas en el excelente estudio de Bennanis (2015).

libres y autónomos. Esta imputación recíproca de libertad conduce al principio de la no intervención entre Estados que destaca especialmente Vattel y busca garantizar un orden entre Estados. Ya en Vattel, sin embargo, se encuentran reglas de excepción para el postulado de la no intervención, a saber: cuando un pueblo pide ayuda en el caso de las formas de tiranía religiosa ejercidas por el Estado. No obstante, desde una perspectiva sociológica, no es difícil reconocer que aquí no se trata sólo de las regulaciones entre Estados. Más bien, el derecho reacciona al modo en que contraen una nueva relación la religión, la política, la economía, el derecho y la libertad individual, que también incluye en un lugar muy prominente la libertad religiosa.

Las investigaciones actuales, que interpretan los derechos humanos como estructura y semántica contrafáctica perteneciente a la sociedad global con variantes culturales y locales, giran alrededor del problema de la relación de la libertad política, religiosa, cultural y colectiva. El escenario de estas disputas son cada vez más los movimientos sociales, las ONGs y una opinión pública mundial y activa. La transformación en problema jurídico global, en tanto ratificación del contrato de los derechos humanos a través de cada Estado, evidentemente, no es de por sí la garantía de su difusión mundial. Sólo como punto de referencia semántico para movimientos sociales y activistas por los derechos humanos y su promesa, según la investigación neoinstitucionalista, se convierten en una práctica transformadora de la realidad social por medio del rodeo de la *paradox of empty promises* que caracteriza a la fachada institucional (Hafner-Burton / Tsutsui 2005; Hafner-Burton 2013).

Los siguientes análisis tienen constantemente en perspectiva ambos aspectos: la libertad del individuo como hombre, ciudadano, persona, sujeto de derecho, creyente, comerciante e inversor, investigador o artista. Al mismo tiempo enfocan estos tipos de libertad en correlación con aquella libertad que, en un principio, surgió como estructura de expectativas entre los Estados en la forma jurídicamente codificada del derecho internacional y, finalmente, entre subsistemas como el derecho, la política, la economía, el arte, la ciencia y la religión. También sin una codificación jurídica homogénea, a su autonomía corresponde una realidad social mundial inabarcable; es problematizada, vulnerada y practicada en la forma de rutinas. En lo que sigue, los niveles de análisis del individuo y la sociedad no deben ser concebidos, en ningún sentido, como aspectos inconexos. Más bien, desde una perspectiva teórico-sociológica, la libertad individual y la forma de diferenciación de la sociedad moderna están en una relación de posibilitación recíproca. El análisis teórico-social no investiga las semánticas de la libertad exclusivamente como consecuencia de

eventos históricos revolucionarios, ni como problema de las doctrinas morales y filosóficas, con o sin pretensiones universales. Más bien, las ganancias de libertad, las imputaciones de libertad y las semánticas de la libertad, que siempre implican la definición de los límites, son tratadas como elementos de complejos de expectativas sociales, que tienen su contrapeso en las estructuras semánticas y en las formas de diferenciación social. Aquí se tiene que seguir una huella semántica en la que, al mismo tiempo, se constata el cambio de un concepto analítico en uno semántico. En este sentido, el uso sociológico del concepto de contingencia se agrega como nueva categoría analítica.

Con respecto a la “libertad individual”, sobre la que hay un consenso en la bibliografía en designar como típicamente moderna. En un primer paso, voy a referirme a Benjamin Constant, quien diferencia la libertad moderna, como “libertad individual”, frente a la libertad antigua, como “libertad colectiva”. En un segundo paso, es reconstruido el nexo entre libertad y diferenciación social con la pertinente reflexión de Georg Simmel que concede al medio dinero un rango especial en la génesis de las formas modernas de la libertad. Mi argumento es que los diversos elementos de la semántica moderna de la libertad pueden reunirse en un punto: la libertad moderna –esta es mi tesis– se anuda constitutivamente a la autorreferencia y la contingencia. Sin embargo, a diferencia de lo que sugieren los atributos “interioridad”, “autodeterminación” o “perfección”, en el sentido de la autorrealización o la perfección moral, la libertad no se limita al individuo moderno, sino que refiere a toda situación donde la autorreferencia se convierte en presupuesto operativo de formas modernas de socialización: en Simmel se alude a “figuras cuya forma se volvió extraña” al individuo y que “cristalizaron en una cerrazón autosuficiente”.³ En el análisis están incluidas las libertades generalizadas de acción y comunicación, así como la libertad en el sentido de los campos sociales diferenciados. De tal modo, la libertad de la ciencia no es idéntica a la libertad del científico, la del arte no se reduce a la libertad del artista y el derecho de desarrollo de su personalidad garantizado por la constitución, aún cuando el sistema jurídico moderno, evidentemente, no pone a disposición otras posibilidades de conceptualización.⁴ Las reflexiones que apoyan esta observación se pueden encontrar en Luhmann, cuyas investigaciones sobre la contingencia y el derecho subjetivo son presentadas en un último paso a modo de ejemplo.

3 Simmel, 1987: 120.

4 Cfr. Luhmann, N. (2009); para el caso de Alemania c Simmel, 1987: 120.
Cfr. Luhmann, N. (2009); para el caso de Alemania fr. Trute (1994).

CONSTANT: LA LIBERTAD INDIVIDUAL FRENTE A LA LIBERTAD COLECTIVA Y LA PLURALIZACIÓN DE LAS LIBERTADES EN LA MODERNIDAD EUROPEA

¿Qué es precisamente lo nuevo y lo típicamente moderno de la libertad individual para Constant? ¿Qué transformaciones estructurales, semánticas y mediales se esconden detrás del cambio del régimen de libertad (libertad individual y colectiva) y cómo son descriptas en Constant? La libertad individual es, para Constant, la verdadera libertad de nuestros días y está garantizada por la libertad política, la cual, por eso, es indispensable.⁵ También el concepto liberal de libertad de Constant parte de una posibilitación recíproca de la libertad política y la libertad individual. La libertad política y la individual se condicionan mutuamente, una no puede desarrollarse sin la otra, ninguna puede sacrificarse a la otra. La libertad política y, por tanto, la política, que sólo es política y, por consiguiente, es autorreferencial, habría de defenderse porque sólo ella garantiza la libertad individual. Y funciona como garante de una pluralidad de libertades a las que Constant dedica algunas reflexiones en sus escritos: la libertad de culto, el libre despliegue del comercio y la economía, la libertad de opinión y de prensa, la libre elección de la profesión y la pareja o la libertad de disfrutar la propiedad (privada). Constant plantea la distinción entre la libertad colectiva de la Antigüedad y la libertad individual de la Modernidad en su célebre discurso de 1819 en el *Athénée Royal*, en el que intercede por una forma representativa de gobierno. Para los antiguos –se trata de la participación política directa de los ciudadanos de las ciudades estado antiguas– la libertad no sería otra cosa que la participación política. El poder de la comunidad, la subordinación completa del individuo bajo el dominio de la comunidad, son descriptos por Constant como “libertad colectiva”.⁶ Exonerados por la economía esclavista, los ciudadanos de la Antigüedad disponían de una gran cantidad de tiempo para atender por sí mismos sus asuntos políticos, ya que no ejercían ningún oficio que desviara su atención de las cuestiones del Estado. Sin embargo, esta participación en la máxima autoridad pública es interpretada por Constant como un con-

5 *La liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne. La liberté politique en est la garantie, la liberté politique est par conséquent indispensable.* (Constant, 1967: 612).

6 Esta diferencia esquemática entre libertad colectiva e individual, implica también las diferencias que establece Constant (1967) entre la situación de Atenas, Esparta y Roma. Debo a Jan Assmann la observación de que en el antiguo Egipto y el antiguo judaísmo la libertad funciona como lugar vacío. En estas culturas antiguas, la membresía significaba, más bien, servir a la comunidad y no tenía la connotación de la libertad.

suelo frente a la esclavización en el ámbito privado. Muy diferente es la situación de los hombres libres de la Modernidad, que desarrollan sus actividades profesionales para ocuparse de las necesidades de la sociedad y ya no quieren renunciar a su libertad personal y su dicha privada. Por tanto, al nuevo concepto de libertad corresponde, junto al gobierno representativo, también una organización política adecuada. Mientras el poder político moderno encuentra su autolimitación en las instituciones que protegen a los ciudadanos frente a la tiranía y la arbitrariedad, en la Antigüedad el poder político encontraba su limitación exclusivamente en la participación directa de los libres, no los esclavos, en las cuestiones políticas, lo cual no excluía que el poder político se comportara de manera tiránica.⁷ Para evitar la arbitrariedad, se requiere de garantías positivas y corporaciones; Constant menciona el juicio por jurados para asegurar la libertad de prensa y otras corporaciones de representación independientes. Todo esto sirve a la protección de la libertad individual que, para Constant, se convierte en objetivo de toda comunidad humana. Los acontecimientos históricos a los que Constant refiere, ciertamente, son los conflictos de la Francia posrevolucionaria. Su crítica no sólo se dirige a la restauración de la monarquía borbónica, sino también, de manera muy decisiva, a los revolucionarios y las reflexiones de sus contemporáneos, por ejemplo, Abbé de Malby, que es fuertemente atacado en los escritos de Constant, mientras que Rousseau, curiosamente, es respetado. Asimismo, se alude a Robespierre pero no se lo nombra. Dado que privilegian el poder de la comunidad, se les objeta que pretenden homogeneizar al pueblo y elevarlo a soberano, imitando el ideal antiguo de la libertad colectiva, en vez de preparar el camino para la libertad individual moderna. Precisamente por eso, según Constant, sus contemporáneos desconocen la tarea imperiosa del poder político, es decir, posibilitar la autodeterminación y el desarrollo personal de los ciudadanos. Para eso se requieren nuevas instituciones políticas y jurídicas, y una redefinición de la forma de ejercicio del poder estatal: “Lo que aspiraban los antiguos era la distribución del poder estatal entre todos los ciudadanos de un país: eso es lo que llamaban libertad [...]. Los modernos aspiran a la seguridad en el disfrute privado; designan como libertad a las garantías que las instituciones conceden a este disfrute” (Constant, 1997: 603)⁸. Las garantías institucionales

7 Cfr. Especialmente Constant (1997).

8 Traducción corregida por mí: *Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie: c'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées, et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances.*

para la dicha individual y el disfrute (*jouissance*) concebido como privado, para Constant, como representante del liberalismo moderno, se transforman en el núcleo de una semántica moderna de la libertad. El concepto de libertad individual puede hallarse ya en la noción de libertad natural de Hobbes. Para Hobbes la libertad natural es únicamente libertad individual y ya no libertad colectiva. Como tal, esta libertad es un derecho natural. Hobbes relacionó esta forma del derecho, por completo, con los niveles más elementales de la disposición del propio cuerpo –y derivado de ello, también la propiedad– y concibió la protección de la vida propia como derecho natural. De hecho, el individuo tiene un derecho a la vida, perodado que carece del aparato que le permite protegerse a sí mismo, según Hobbes, necesita el *Leviathan*, al que el individuo tiene que transferir el aseguramiento de este derecho. Por tanto, ya en Hobbes se convirtió en tarea principal del Estado garantizar y asegurar los derechos naturales y para eso el aseguramiento de la paz era indispensable. Mientras que en Hobbes el Estado se convierte en una máquina para la solución de problemas sociales, Constant retoma la concepción del derecho natural de la Europa Occidental del siglo XVIII al considerar al Estado únicamente como instrumento para la protección de los derechos individuales. Mientras para Hobbes se trata de proteger *una* libertad, “la libertad natural, la única que puede llamarse, con razón, así” (Hobbes, 1984: 164)⁹ para Constant, se trata de una *pluralidad* de libertades, que, sin embargo, concibe como derivadas de la libertad individual. Mientras que en Hobbes el Estado garantiza sólo la vida, para Constant, evitando la intervención, garantiza, en primer término, el disfrute privado, el perfeccionamiento moral privado de los ciudadanos y la dicha privada. Sin embargo, dado que los ciudadanos modernos son dueños de sus propias definiciones de la moral y la dicha, éstas son tan variadas que no pueden ser condicionadas por el colectivo o el poder político.

El concepto de libertad individual de Constant sigue decisivamente al anti aristotelismo del liberalismo moderno. Así condena la identificación, central para la “Política” aristotélica, de los fines del individuo con los de la comunidad. La nueva disposición de la relación entre la libertad política autorreferencial y la libertad individual, consiste, entonces, por un lado, en la incompetencia material de la política para eso que Constant llama en sentido amplio *la vie privée* y, por otro lado, en la pluralización de las formas de realización per-

9 Este pensador señala además que “Más allá de que un Estado sea monárquico o democrático, la libertad permanece inmutable” (Hobbes, 1984: 167). Ya es conocido que Locke, cien años después, había considerado la protección de la propiedad como tarea principal del gobierno.

sonal que ya no tiene su lugar exclusivo en el campo político; en una medida considerable se desplaza hacia esferas sociales diferentes de la política. Con la pluralización de las formas de realización personal va en paralelo la diferenciación de la personalidad moderna que Simmel describe de manera paradigmática, personalidad que gana la libertad individual mediante múltiples relaciones y formas intercambiables de dependencia. Vuelvo más adelante sobre este tema. A ello corresponde una concepción del individuo moderno que surge en los siglos XVIII y XIX en Europa, cuya dicha y perfeccionamiento moral estriban en la autodeterminación y, por tanto, no coincide con ninguna instancia externa: sea Dios, el soberano, el colectivo o la moral.

Los escritos de Constant sobre la libertad individual moderna son, al mismo tiempo, analíticos y semánticos. El análisis reacciona a una transformación de largo plazo de la forma social de diferenciación e identifica la libertad individual, que presenta de múltiples formas y que requiere de la protección política, como parte indispensable de esa transformación. A la vez, sus escritos y discursos son un programa político. Como parte del movimiento liberal de reforma, los nuevos modelos de diferenciación están perfilados de manera programática, se transforman en conceptos para la lucha en el debate por la interpretación y la configuración institucional del nuevo orden. Así, por ejemplo, para los contemporáneos de Constant y todavía en la “teoría crítica” actual, la aspiración a una “vida buena”, cuyos objetivos serían idénticos para el individuo y la comunidad, es la base de una teoría de la sociedad que fundamenta su crítica normativamente. Como es sabido, esta teoría ve en una representación contrafáctica de la vida buena, vinculante para todos, al mismo tiempo, un potencial crítico y la garantía para la estabilidad social mediante la integración normativa. En la modernidad –Simmel y Luhmann muestran esto– se relativiza el significado de la integración normativa de la sociedad a favor de una multiplicidad de mecanismos estabilizadores, entre los que cuentan el poder y el dinero. El efecto estabilizador del poder político que se limita a sí mismo mediante las leyes, se debe a la separación, ya presentada, entre la moralidad y la legalidad. Dado que la moral se volvió algo privado e ingrediente de la autosatisfacción del individuo moderno, el poder político autonomizado sólo puede legitimarse mediante reglas que establece por sí mismo y no por medio de la moral. Al medio dinero le corresponde una función de estabilización que ejerce sus efectos más allá de la moral y es igual de importante para la nueva forma de diferenciación. Constant ve especialmente en las formas de comercio posibilitadas por la economía monetaria, al mismo tiempo, ganancias de libertad para el individuo y una estabilización del nuevo orden: “Finalmente el comercio crea en los hombres

una disposición ardorosa hacia la independencia personal. El comercio satisface sus necesidades, cumple sus deseos y esto sin influencia del poder estatal” (Constant, 1972: 397).

Entonces, una política autonomizada no es suficiente por sí sola para satisfacer las necesidades individuales y la aspiración a la dicha y el goce. Para eso se requiere de la economía, la que, por su lado, en el marco del cambio de la forma de diferenciación de la sociedad, se establece como un universo de sentido autónomo y posibilita su autorreferencia a través del medio dinero. En el movimiento político liberal, hasta las posiciones actuales del neoliberalismo, aquella autonomización de la economía es reducida a la orientación hacia un mercado autónomo, aunque ya el testigo principal del liberalismo clásico, Adam Smith fue más lejos, en tanto recomendó la implementación de la escolaridad pública como compensación para las fuerzas libres del mercado.¹⁰ Con esto, se visualiza la transformación del Estado protector (*Schutzstaat*) en Estado social (*sozialStaat*), transformación que se convierte en una realidad intermedia en la controversia del liberalismo y el socialismo, y agrega a la semántica de la libertad, la de la justicia social. Sin duda, el medio dinero –este es un aspecto importante de los análisis de Constant que volvemos a encontrar en Simmel– le da a la propiedad una movilidad mayor. Esta descripción reacciona a las consecuencias sociales estructurales de la transformación de la propiedad de la tierra en propiedad monetaria. En contraste con la propiedad de la tierra que está expuesta constantemente a las intervenciones estatales, el dinero puede huir o esconderse. Especialmente, las formas de comercio que atraviesan el territorio político, produjeron una ganancia de libertad y, por tanto, funcionan como catalizadores primordiales del nuevo orden.

Este examen de los análisis de Constant, desde una perspectiva actual, se puede leer como observación de una globalización impulsada por el medio dinero. Pues aquel comercio, esta era la esperanza, podría burlar la intervención del Estado y, al mismo tiempo, aproximar entre sí a los pueblos en tanto ciudadanos –en el sentido de la ciudadanía cosmopolita kantiana– mediante el establecimiento de entendimientos culturales comunes.¹¹ Se trata de una observación que ya en el siglo XVIII llevó a conclusiones controvertidas. Así, en 1748 sostiene Montesquieu (1965: 586) que “efectivamente el espíritu de comercio

10 Cfr: Holmes, 1984; 1985. En estos escritos se interpreta el mercado autónomo como una forma opuesta de diferenciación.

11 “El comercio acercó a las naciones y les brindó normas morales y costumbres casi idénticas; los líderes pueden ser enemigos; los pueblos son como ciudadanos de un mismo país”. (Constant, 1972: 391).

une a las naciones, pero no del mismo modo a las personas privadas”. Una característica estructural de la socialización moderna que, por un lado, es disociadora y, por otro, une, se denuncia con insistencia y es analizada con mayor profundidad en 1900 en la teoría de Simmel de la libertad individual. Esta teoría describe a la indiferencia mutua y la superación de las cadenas recíprocas de obligaciones como una de las condiciones y consecuencias esenciales de la ganancia estructural de libertad de la Modernidad. Simmel identifica al medio dinero como catalizador primordial de esta transformación de la sociedad.

LA FORMA DINERO, LA DIFERENCIACIÓN SOCIAL Y LA LIBERTAD INDIVIDUAL EN SIMMEL

El surgimiento de la individualidad y la libertad modernas por medio de la diferenciación de la sociedad, es uno de los temas principales de la sociología de Simmel. El análisis detallado de esta relación entre la libertad individual y la diferenciación social, sin embargo, es desarrollado ejemplar y principalmente en la investigación de Simmel (1900) sobre la economía monetaria moderna. El medio dinero no es elegido casualmente, más bien, se trata de la identificación de relaciones sistemáticas, que van más allá de la mera afirmación de una correlación, entre la forma dinero y la génesis de la libertad y la membresía social modernas. En la economía monetaria moderna ve Simmel un tipo especial de dependencia mutua que, a la vez, da lugar a un máximo de libertad. La forma típica de la individualidad moderna, a partir de la membresía social múltiple, que en la sociología de Simmel, se configura y articula mediante el efecto recíproco en el “punto de cruce de los círculos sociales”, está, por tanto, asociada constitutivamente con la forma social de la libertad. La perspectiva teórico social fundamental de Simmel de que los individuos viven en efecto recíproco entre sí, que este efecto recíproco conduce a formas sociales transindividuales, objetivaciones culturales y universos de sentido autorreferenciales, que, una vez más, colaboran como elementos en las operaciones sociales descritas como efectos recíprocos, tiene también consecuencias para la determinación categorial de la forma social de la libertad. Algo específico de esta perspectiva, como se mencionó al comienzo, consiste en que las sustancias se disuelven en relaciones y las formas del efecto recíproco son concebidas como objeto del análisis sociológico.¹²

12 Sigo un tipo de lectura de la sociología de Simmel como teoría de la diferenciación, teoría estructural y teoría formal. Esto permite incorporar a Simmel en una tradición que va de Dilthey a Luhmann y enfatizar la simultaneidad del análisis cultural y social. Cfr: Tenbruck, 1958; 1959; Hahn, 1999; Petzke, 2011.

En esta consideración sociológica, la libertad individual, por tanto, no es un “estado interno de un sujeto aislado” que hay que proteger, sino un “fenómeno de correlación”, una forma determinada de relación que pierde su sentido cuando falta su contraparte. Por consiguiente, la libertad individual moderna es, al mismo tiempo, relación y autorreferencia. Simmel describe la libertad autorreferencial, en tanto sinónimo del desarrollo de la individualidad moderna, como “convicción de desplegar con todo el querer y sentir particular, el núcleo de nuestro yo”, como “sentimiento de independencia interior”, como “sentimiento del ser-para-sí individual”, como independencia de la voluntad de otros que comienza “con la independencia de la voluntad de otros *específicos*”. Y reserva la categoría de libertad para una relación muy específica con los otros y no para la ausencia de relación o la ausencia de toda socialidad (Simmel, 1989: 369 y ss.). ¿Pero cómo se configura precisamente esta relación paradójica que caracteriza a la libertad individual moderna entre la individualidad y la membrecía social, la autorreferencia y los vínculos sociales?

La solución de Simmel al problema se puede resumir y anticipar mediante tres argumentos sistemáticos: esta solución conecta la objetivación de la cultura, la cosificación de la diferenciación social y la temporalización de las dependencias. Esto quiere decir que, para la Modernidad, es característico que una objetivación de los contenidos vitales en formas transindividuales, en la dimensión objetiva, vaya acompañada, en la dimensión social, de una creciente cosificación de la diferenciación y de una temporalización de las dependencias múltiples. Para Simmel el número de círculos diferentes en los que participa el individuo es patrón de medida de una cultura, lo cual se ha dicho con frecuencia. Pero no se trata sólo de un aumento cuantitativo del número de membrecías del individuo. Más importante es la transformación del tipo de “relaciones asociativas” en relaciones crecientemente cosificadas entre individuos incluidos como *personas*. Sólo una combinación singular de las membrecías –no que el individuo sea esto o aquello, sino que sea esto y aquello– lo convierte, para Simmel, en una personalidad no intercambiable, que si bien es un producto social, no está socialmente presente como unidad. Aquella nueva forma de individualidad y membrecía es delineada por Simmel, en muchos escritos, distinguiéndola de las corporaciones medievales. Así, el gremio, como comunidad de vida donde no se diferencia al hombre como hombre y como miembro de una asociación, “atraía la totalidad de los intereses económicos y religiosos, políticos y familiares en igual medida hacia su círculo” (Simmel, 1989: 393). Sólo el dinero, al que Simmel atribuye, en igual medida, un efecto disolvente y asociativo, habría creado asociaciones que posibilitan vincularse con

otros sin abandonar aspectos de la libertad y la reserva personal. Esto se hace evidente, sobre todo, en las formas modernas de inclusión y las relaciones anónimas de dependencia. En ello se inspira el discurso sobre la “individualidad incluida” de la tradición, que se diferencia de la “individualidad excluida” moderna, que en su singularidad, al no ser intercambiable y en su carácter autorreferencial, opera de manera radicalmente “extra social”. Incluida e implicada en relaciones sociales está la *persona* que reacciona a expectativas estructurales y, precisamente, no actúa como *individuo* singular autorreferencial que no es intercambiable.¹³ En tanto mero portador de una función, por ejemplo, el funcionario es prácticamente intercambiable. La previsibilidad de una medida burocrática descansa precisamente en esta independencia de las decisiones particulares frente a las características personales del funcionario. Los proveedores, los financistas o los trabajadores no obran, en ningún caso, en la multiplicidad de relaciones de dependencia, como personalidades, dado que, a semejanza del funcionario, se encuentran en una “posición” definida objetivamente de antemano que absorbe sólo determinados aspectos y energías de la personalidad. Para aceptar una suma de dinero es indistinto qué características personales tiene quien paga. Por otra parte, quien posee dinero es completamente libre de gastar su dinero en cualquier cosa según su capacidad de pago. Por lo tanto, sólo las múltiples memberships en círculos sociales o subsistemas, y las relaciones orientadas a determinadas funciones, dan lugar al carácter autorreferencial y extra social del individuo moderno y, al mismo, le quitan un peso a la socialidad mediante relaciones de indiferencia generadoras de libertad. Un desarrollo “de la personalidad a partir del estado indiferenciado de los contenidos vitales que, desde el otro lado, hace que brote la objetividad de las cosas”, sin embargo, es para Simmel (1989: 402), a la vez, parte del proceso de surgimiento de la libertad. A ello subyace la observación de que una definición rigurosa del concepto de objetividad implica una definición no menos rigurosa de la libertad individual. Y Simmel enfatiza con insistencia que identifica el desarrollo de la sociedad moderna con una “multiplicación de la libertad”, en el sentido de la libertad de elección individual.¹⁴ El hombre de los estadios

13 En relación con Simmel y Luhmann propuse hablar de personas e individuos para la forma de inclusión y exclusión de la sociedad actual. Sólo la persona está incluida, mientras que el individuo opera de manera extra social. Cfr. Bohn, 2006a; Luhmann, 1989: 149-258. El medio dinero, esta es mi tesis, es un catalizador decisivo de la inclusión en la economía monetaria moderna (Cfr. Bohn, 2014).

14 “La totalidad del tipo de desarrollo esbozado está subordinado, sobre todo, a la tendencia de la multiplicación de la libertad: no elimina la relación, sino que transforma en cuestión de la libertad con quién uno está vinculado” (Simmel, 1992: 402 y *passim*).

más tempranos pagó el limitado número de sus ataduras con la fijeza de las relaciones personales, donde frecuentemente las personas eran irremplazables, mientras que “nosotros [habríamos] compensado la multiplicidad de nuestras servidumbres mediante la indiferencia frente a las personas y la libertad de intercambiarnos con ellos”. En ese sentido, la libertad se convierte en forma de vinculación.¹⁵

Para Simmel es posible describir este cambio de los grados de libertad como cambio del tipo de obligaciones y no se trata de otra cosa que de una forma específica de relación entre unión y desunión. Y nuevamente aparece el medio dinero como el portador absolutamente adecuado de la relación típicamente moderna entre unión y dependencia, ya que produce relaciones entre los hombres, “pero deja a los hombres afuera de ellas, es el equivalente preciso de las prestaciones objetivas, pero un equivalente muy inadecuado para lo individual y personal en ellas” (Simmel, 1989: 404). Un ejemplo de tal transformación es la disolución de los pagos en especie por los pagos monetarios, que en el análisis forma parte de la intensificación del principio de la diferenciación objetiva. Mientras que los pagos en especie obligaban a la contraprestación personal, los pagos monetarios, en la forma del salario, el interés y los impuestos, dejan de lado lo subjetivo, a favor de una tendencia general hacia la abstracción de las categorizaciones sociales, como por ejemplo, la del asalariado y la del ciudadano que paga impuestos; se trata de una creciente cosificación de las relaciones sociales. Lo mismo se aplica a la circulación económica mediada por el dinero, que trae consigo una ganancia de libertad en muchos sentidos. El medio dinero permite entrar en una relación de intercambio, comercio o crédito, en términos objetivos, con respecto a cualquier objeto, temporalmente, en un momento arbitrario y, socialmente, con un otro cualquiera. Si se añade la dimensión *espacial* y la posibilidad de traducir el medio dinero en monedas particulares, el acontecimiento de conexión puede suceder en un lugar cualquiera. Finalmente, en la divisibilidad y la fungibilidad del medio dinero, Simmel encuentra una respuesta suplementaria al interrogante de investigación que recoge una y otra vez: “en qué medida la economía monetaria es capaz de aumentar el monto total de libertad individual” (Simmel, 1989:

15 Y esto significa además que “la tendencia general, indudablemente, se orienta a hacer depender al sujeto de las prestaciones de cada vez más hombres, pero haciéndolo cada vez más independiente de las personalidades que están por detrás de esos vínculos”; “la causa y el efecto de ese tipo de dependencias objetivas, en las que el sujeto, como tal, es libre, yace en la intercambiabilidad de las personas: en el cambio de los sujetos, ya sea voluntario u ocasionado por la estructura de la relación, se descubre esa indiferencia respecto al momento subjetivo de la dependencia, indiferencia caracterizada por el sentimiento de la libertad” (Simmel, 1989: 396-398).

390). Aquí no sólo se alude al argumento de que, mediante las posibilidades de intercambio que se acaban de describir, aumenta la “cantidad de disfrute” subjetivamente percibida, a través del aumento de la suma absoluta de los valores experimentados. Más bien se trata de un aumento mediante un “crecimiento intercelular” de valores transindividuales. Se hace referencia, para el campo de la economía, a la “fertilidad objetivamente económica”, así como al incremento de la cantidad de bienes mediante la circulación monetaria, pues el dinero busca la mano más fértil. Estos principios internos a la economía son comparables, en otro campos, con la multiplicación del conocimiento a partir de nuevos conocimientos, la participación general en la propiedad espiritual y los bienes intelectuales –[los derechos de propiedad intelectual!– así como en la conformación de la vida en “imágenes conceptuales y estéticas” que Simmel describe como una creciente “objetivación de los contenidos de las existencia”. Representan paradigmáticamente una nueva forma de valores sociales que pueden ser disfrutados sin quitarle nada a otro. Se trata siempre de crear valores transindividuales, realmente nuevos, que no pueden extraerse de una reserva ya existente. En aquella lógica de incremento por medio de la proliferación de valores transsubjetivos, Simmel ve la oportunidad de la moralización de la cultura y la posibilidad de la reducción de la “tragedia humana de la competencia” que, sin duda, sigue una lógica propia en los círculos sociales o provincias de sentido particulares. Con respecto a la economía, Simmel investiga el desarrollo de la autorreferencia propia de esta esfera porque sólo con la objetivación y despersonalización del cosmos económico aumentaría también la libertad individual:

Sólo cuando la economía se desarrolla totalmente en su extensión, complejidad y sus efectos recíprocos internos, surge esa dependencia de los hombres entre sí, que eliminando el elemento personal, en comparación con la falta completa de vínculos, remite al individuo con más fuerza a sí mismo y lleva su libertad a una conciencia más positiva (Simmel, 1989: 404).

La libertad individual autorreferencial, por tanto, siempre está vinculada a la autorreferencia de los sistemas de sentido en cuestión. Constant ya había aludido a este desarrollo paralelo, es decir, a la inherencia de la libertad política al desarrollo de la libertad individual, así como lo inverso.¹⁶ Sin embargo, para Simmel, la libertad

16 La relación de Simmel con el liberalismo no ha de discutirse aquí (Cfr. Dodd, 2012: 155 y ss., que refiere a la polaridad entre liberalismo y socialismo como posi-

individual, que en Luhmann significará libertad de acción y comunicación, no sólo es posibilitada por los sistemas de sentido diferenciados y sus medios, en estos encuentra también su limitación. Así como el desarrollo de la libertad individual recibe un apoyo esencial de la naturaleza del medio dinero, Simmel encuentra limitaciones a la libertad basadas en las lógicas materiales internas de la economía y en el medio dinero mismo. Pues no sólo la capacidad de pago dependiente del ingreso, sino también la fluctuación del valor del dinero inherente a la economía y también inducida, limita la libertad individual mediada por éste.

AUTORREFERENCIA, CONTINGENCIA Y CRÍTICA DE LA TEORÍA DEL DERECHO EN LUHMANN

La libertad se presenta en la sociología de Luhmann como una figura semántica que hay que analizar y reconstruir en su sentido estructural e histórico. El lugar teórico protagónico que el concepto de libertad individual todavía poseía para Simmel y Constant, lo posee en la teoría de Luhmann el concepto de contingencia. La libertad es algo demasiado emotivo, por eso, hay que dejarla a los análisis semánticos, ya no sirve como concepto analítico. Simmel había asociado las lógicas de intensificación de la Modernidad, sobre todo, a la diferenciación objetiva y la multiplicación de los valores transubjetivos, es decir, a sus efectos para el aumento de la suma total de libertad individual y al establecimiento de los límites específicos de cada campo, engendrados en estos autónomamente. Luhmann parte de un aumento de las posibilidades estructurales y semánticas mediante un procesamiento del problema de la *contingencia* en cada subsistema. Así, es cierto que las acciones particulares, las realizaciones operativas y las conexiones comunicativas, son contingentes, o sea, vistas desde la realidad, siempre son posibles de otra manera. Sin embargo, no es contingente el entrelazamiento de opciones que, en sí mismas, son contingentes. En la economía monetaria diferenciada y autonomizada, reina el principio de la escasez autoproducida; en el derecho positivo, donde ya no hay ninguna norma natural, el principio de la conformidad al derecho: ambos principios abren espacios de posibilidades específicos a cada sistemas y, a la vez, los limitan (Luhmann, 1992; 1993; Hahn, 1998; 1987). En el análisis de la libertad como derecho fundamental, que Luhmann realiza en un escrito temprano, llega a la conclusión de que la garantía jurídica

ciones intelectuales políticas de la época, presentes en el último capítulo de *Philosophie des Geldes*. Simmel constata aquí que el liberalismo produce su propia negación).

fundamental de la libertad, “no [es] otra cosa que una garantía de oportunidades de comunicación” (Luhmann, 2009: 23). En este análisis, con respecto a la relación de posibilitación de la diferenciación social y la libertad, el derecho fundamental de propiedad no sirve a la protección del individuo y su personalidad, esta es la posición liberal. Más bien, sólo el derecho fundamental de propiedad posibilita la inclusión en la comunicación económica monetarizada y, por consiguiente, es condición de posibilidad de la generalización del medio de comunicación dinero.

Dos ejemplos son ilustrativos de cómo la contingencia y la libertad se conectan en esta arquitectura: el surgimiento del contrato consensuado plantea la pregunta respecto a por qué se desprende una unión contractual de la voluntad libre. En la historia del derecho europeo, desde la escolástica hasta el presente, se prevé su institucionalización. Y Luhmann generaliza a partir de ello la regla de “la conexión no contingente de lo contingente como condición de posibilidad de la libertad” (Luhmann, 2013: 58). Se trata de una variante semántica, socialmente institucionalizada, del problema de cómo se produce la fuerza vinculante a partir de la libertad individual. Mi segundo ejemplo está tomado del estudio semántico de la invención de la figura jurídica de los derechos subjetivos. Esta figura tiene su punto de partida en la paradoja de los “derechos subjetivos”, ya que el derecho siempre debería ser objetivo y generalmente válido. Luhmann interpreta esta figura como una disolución de las expectativas de reciprocidad orientadas por las diferencias de estatus, en el contexto de las diferenciaciones segmentarias, lo cual posibilita un aumento estructuralmente necesario de la libertad de determinación de las conductas. En términos semánticos anticipa a los grandes instrumentos del derecho positivo, como la ley y el contrato, que se basan en un compromiso individual autónomo. El individuo mismo se transforma en la base jurídica de los derechos del individuo, que es concebido ahora como sujeto. La innovación jurídica se hace evidente, especialmente, en el cambio de la semántica de la libertad (Luhmann, 1981). Sólo se mencionan aquí algunas etapas que transcurrieron sincrónica y diacrónicamente: la subjetivación del derecho natural en Hobbes, es decir, el derecho natural en Europa Occidental, que concibe al Estado como instrumento de protección de los derechos individuales; a su vez, en Kant la libertad es garantizada como derecho, en primer término, para posibilitarle al individuo referir su actuar a la norma moral. La libertad se convierte en concepto fundamental del derecho y, en tanto principio, como se mencionó al comienzo, se institucionaliza la conexión de la libertad individual y el derecho en las constituciones occidentales modernas.

Finalmente, en la semántica y la praxis del Estado de bienestar de la Europa Occidental, se desarrolla una variante del derecho subjetivo que permite el libre desarrollo de la personalidad mediante la distribución de bienes y oportunidades. La libertad siempre es sobreentendida, se convierte en fuente de derecho por antonomasia y se arrastra como un derivado de un “concepto de sujeto” históricamente singular. En relación con esto, la crítica que se presenta aquí a la teoría del derecho, consiste en que el derecho moderno europeo –aunque está diferenciado como sistema de sentido autorreferencial y, en la comparación intercultural, lo está con una intensidad de aplicación inhabitualmente poderosa– renuncia tanto a una orientación científico-jurídica de la praxis de la decisión en el sistema jurídico, como a la consideración de los conocimientos científicos de la teoría de la sociedad.¹⁷ La forma típicamente moderna de persona incluida, e individuo extrasocial, que ya se explicó –lo último marca precisamente el lado interno de los individuos autorreferenciales, asociado a la semántica del sujeto y no pasible de regulación jurídica– queda, por ejemplo, sistemáticamente desatendida, aunque es de gran relevancia para la práctica jurídica. Hay que pensar en la multiplicidad de regulaciones jurídicas de la praxis de inclusión (derecho a la escolaridad, derechos de los ciudadanos, derecho matrimonial y *property rights*). No obstante, el hecho de que hay *derechos subjetivos* se debe a una configuración del sistema jurídico. Por el contrario, la teoría del derecho presupone *sujetos de derecho* abstractos, que como sujetos ya tienen derechos. Desde una perspectiva de teoría de la sociedad esto se considera como un resultado de la positivización del sistema jurídico, que evidentemente está opacada en el sistema jurídico. Así, el tratamiento de la libertad individual en el derecho occidental y europeo no se relaciona con la absoluta unicidad de los individuos o “sujetos”. Su verdadera raíz es la diferenciación de sistemas sociales de sentido que prevalece mundialmente. Probando la contingencia, esta diferenciación se ve confrontada con nuevas irritaciones interculturales y –así ha de observarse– conduce al cuestionamiento de la posibilidad de universalización de las semánticas de la individualidad pertenecientes a la Europa Occidental.

17 “Cuando la doctrina jurídica se ve obligada al trabajo conceptual y se le solicitan definiciones, se ayuda con una combinación de materiales históricos. Ninguna idea significativa es omitida. El derecho subjetivo es voluntad, responsabilidad, interés y poder legal al mismo tiempo, como si fuese válido unir la totalidad de las teorías útiles y ofrecerlas para la selección práctica. Además es incorporada la crítica de cada versión determinada y el concepto, de acuerdo con las necesidades de la praxis, puede seguir siendo utilizado acríticamente” (Luhmann, 1981: 98; Cfr. Luhmann, 2009).

REFERENCIAS

- Baker, E.C. [1992 (1989)]: *Human Liberty and Freedom of Speech*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Bennani, H. (2015). Indigenenrechte sind Menschenrechte - Zur Institutionalisierung einer globalen Kategorie und ihrer Verortung im Feld der Menschenrechte. En Heintz, B. y Leisering B. (Eds.). *Menschenrechte in der Weltgesellschaft*, Fráncfort del Meno: Campus. Pp. 317-352.
- Bohn, C. (2006). *Inklusion, Exklusion und die Person*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- (2006a). Individuen und Personen. En *Inklusion, Exklusion und die Person*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. Pp. 49-71.
- [2014(2012)]: Inclusión y exclusión monetaria. *Revista Mad* 31, pp. 1-28. Recuperado de <https://goo.gl/qBwiEY>.
- Bielefeldt, H. (2012). Freedom of Religion or Belief - A Human Right under Pressure. *Oxford Journal of Law and Religion* 1(1), 2012.
- Constant, B. [1997 (1814-1819)]: *Écrits politiques (Textes choisis, présentés et annotés par Marchel Gauchet)*. Paris: Gallimard.
- [1997 (1815)]: De la liberté individuelle. En *Écrits politiques (Textes choisis, présentés et annotés par Marchel Gauchet)*. Paris : Gallimard. Cap. XVIII. Pp. 483-491.
- [1972 (1972)]: Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen. En *Politische Schriften, Werke*. Editado por Axel Blaeschke y Lothar Gall. Berlin: Propyläen. Tomo 4. Pp. 363-397.
- [1997(1819)]: De la liberté des anciens comparée à celle des modernes. Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris. En *Écrits politiques (Textes choisis, présentés et annotés par Marchel Gauchet)*. Paris: Gallimard. Pp. 589-623.
- Dilthey, W. [1959(1883)]: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Erstes einleitendes Buch*. GS, Tomo 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dodd, N. (2012). Simmel's Perfect Money: Fiction, Socialism and Utopia in the Philosophy of Money. *Theory, Culture and Society*, 29 (7/8), pp. 146-177.
- Flotow, P. y Schmidt, J. (2003). Die 'Doppelrolle des Geldes' bei Simmel und ihre Bedeutung für Ökonomie und Soziologie. En Otthein Rammstedt (Ed.), *Georg Simmels Philosophie des Geldes. Aufsätze und Materialien*. Fráncfort del Meno:

- Suhrkamp. pp. 58-87.
- Grimm, D. (2009). Stufen der Rechtsstaatlichkeit. *Juristen Zeitung* 64 (12), pp. 596-600.
- _____. [2002 (2002)]: *Die Zukunft der Verfassung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hafner-Burton, E. M. (2013). *Making Human Rights a Reality*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. y Tsutsui, K (2005). Human rights in a globalizing world. The paradox of empty promises. *American Journal of Sociology* 110, pp. 1373-1411.
- Hahn, A. (1998). Kontingenz und Kommunikation. En von Graevenitz, G. y Marquardt, O. (Eds.). *Kontingenz. Poetik und Hermeneutik*. Múnich: Fink. Tomo XVII. Pp. 493-523.
- _____. (1999). Die Systemtheorie Wilhelm Diltheys. *Berliner Journal für Soziologie* 9, Tomo 1. pp. 5-24.
- Hobbes, T. [1984 (1651)]: *Leviathan*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Holmes, S. (1984). *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. New Haven/London: Yale University Press.
- _____. (1985). Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus. En Luhmann, N. (Ed.). *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. [2009 (1965)]: *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- _____. (1981). Subjektive Rechte: Zum Umbau des Rechtsbewußtseins für die moderne Gesellschaft. En *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp. Tomo 2. Pp. 45-105.
- _____. (1989). Individuum, Individualität, Individualismus. En *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp. Tomo 3. Pp. 149-258.
- _____. (1992). Kontingenz als Eigenwert der Moderne. En *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag. Pp. 93-129.
- _____. (1993). *Das Recht der Gesellschaft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag.
- _____. (2013). *Kontingenz und Recht. Rechtstheorie im interdisziplinären Zusammenhang* (obra póstuma, editada por Johannes Schmidt). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Montesquieu, C.L. [1965(1748)]: *Vom Geist der Gesetze*. Stuttgart: Reclam (original: *Œuvres complètes* (1951), Tomo 2. Pléiade: Paris).
- Petzke, M. (2011). Soziale Differenzierung im Werk Georg Simmels-

- mit besonderem Blick auf Wilhelm Dilthey. En Tyrell, H. et. al. (Eds.). *Georg Simmels große "Soziologie". Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren*. Bielefeld: Transcript. Pp. 149-180.
- Simmel, G. [1992a (1908)]: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp. Tomo 11.
- _____ [1992b(1908)]: Die Kreuzung der sozialen Kreise. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp. Pp. 456-511.
- _____ [1989(1900)]: *Die Philosophie des Geldes, Gesamtausgabe*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp. Tomo 6.
- _____ [1987 (1910)]: Der Begriff und die Tragödie der Kultur. *Das individuelle Gesetz*. Editado por Michael Landmann. Fráncfort del Meno: Suhrkamp. Pp. 116-148.
- Soto, H. (2000). *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*. London: Blackwell.
- Tenbruck, F. H. (1958). Georg Simmel (1858-1918). *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 10, pp. 587-614.
- _____ [1994 (1959)]. Formal Sociology. En Frisby, D. (Ed.). *Georg Simmel: Critical Assessment*. Londres: Routledge. Vol. 1. Pp. 347-373.
- Teubner, G. (2012). *Verfassungsfragmente. Gesellschaftlicher Konstitutionalismus in der Globalisierung*. Berlin: Suhrkamp.
- Trute, H.H. (1993). *Die Forschung zwischen grundrechtlicher Freiheit und staatlicher Institutionalisierung. Das Wissenschaftsrecht als Recht kooperativer Verwaltungsvorgänge*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vattel, E. [1926 (1758)]: *Les Droits des gens ou principes de la loi naturelle*. Washington: Carnegie Institution.
- Verfassung der Argentinischen Nation [Constitución de la Nación Argentina, 1853 / 1994 (revisiones previas: 1860, 1866, 1898, 1957)]*. Recuperado de <https://goo.gl/liQvDI>.
- Xanthaki, A. (2007). *Indigenous Rights and United Nations Standards: Self-determination, Culture and Land*. Cambridge: Cambridge University Press.

Parte II

PERSONALIDAD Y NERVIOSISMO

Hernán Borisonik*

Capítulo 4

EL AVARO

CRÓNICA DE UN CARÁCTER

La felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha; porque no existe el finis ultimus ni el summum bonum, de que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas. [...] La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro.

Thomas Hobbes

LA AVARICIA ES UN TÓPICO al que se ha hecho referencia a lo largo de toda la historia occidental. Pero, a diferencia de otras épocas, en la actualidad hallamos escasas referencias a este carácter. El intento de estas palabras será realizar un breve recorrido genealógico a través de algunas de las caracterizaciones más importantes que se han hecho acerca de la avaricia y “el avaro” (dentro de las cuales, por supuesto, la simmeliana será central). El objeto de tal pesquisa es doble: por un lado, recordar que la avaricia aparece en el pensamiento filosófico y social antes de la gestación del capitalismo y que sus expresiones históricas han mutado en sintonía con la relación entre las sociedades y el dinero. Por eso, y complementariamente, estas palabras se dicen con la intención de hallar, siguiendo el camino de Simmel, elementos que puedan representar un aporte hacia la com-

* Instituto de Investigaciones Gino Germani / Universidad de Buenos Aires / CONICET.

presión del sitio que hoy ocupan el avaro y la avaricia en nuestra propia cultura.

Para poder ubicar históricamente a los conceptos y a los roles asignados a ellos por las sociedades que los contenían, es de suma ayuda trazar una línea que vaya desde los mismos orígenes de la ética occidental, en la polis griega, hasta la actualidad. Esta línea sin duda será breve y no ahondará con la profundidad deseada en todas las expresiones que la avaricia ha tenido a lo largo de la historia, pero sí será un punto de partida para poder comenzar a estudiar al fenómeno de la avaricia y sus representaciones sociales con mayor atención.

Comenzando, entonces, con la Antigüedad, es preciso recordar que la relación entre lo individual y lo colectivo presentaba ciertos sentidos y maneras que pueden parecer, desde nuestros días, de enorme complejidad, dada la distancia cultural que nos separa de esos tiempos. Por eso, para comprender el papel que jugaba el avaro en la comunidad, es central prestar atención a la forma en la que los griegos definían los diversos ámbitos de la actividad humana. Como lo explica Susan Ford Wiltshire:

En griego, los términos usados más frecuentemente para delinear lo público y lo privado son *idios*, *demios*, y *koinos*. El adjetivo *idios* se refiere a lo que es privado, las cosas que pertenecen particularmente a uno. Puede describir intereses privados o de la casa, propiedad privada, viviendas privadas, conversaciones privadas entre individuos, o incluso a un escritor de prosa en lugar de a uno de poesía. En su carácter de sustantivo forma *idiotes* (de ahí el ‘idiota’), y se refiere a una persona que vive en privado en oposición al que participa en los asuntos públicos. Puede indicar a alguien no cualificado en un oficio, o, en general, no desenvuelto. *Idios* es comúnmente opuesto a *demios* o *demosios*. El sustantivo *demos* originariamente se refería a un distrito del campo habitado por plebeyos para distinguirlo de las ciudades ocupadas por los líderes políticos. Más tarde pasó a representar a la gente común y, en las constituciones democráticas, el orden constituido de ciudadanos. *To demosión* hace referencia a lo que es común o compartido, llevado a cabo con los gastos públicos o de algún modo relacionado con la esfera de la polis. *Idios* se opone también a *koinos*, que de modo similar denota lo que es compartido en las relaciones sociales entre amigos o en la actividad política en el ámbito público. *Koinos* puede también denotar parentesco, cortesía o incluso imparcialidad. Unido a *agathos* significa el “bien común”. (Wiltshire, 1989: 9)

En el entorno de la polis, la amistad cívica (no como forma íntima y personal, sino como *phília*, como vínculo de conciudadanía) era un modo de comprender el lazo social orgánica y naturalmente. Es por eso que el “idiota” era aquel que no participaba de lo público, que

no estaba integrado en las actividades de la comunidad. Sobre todo en el momento de esplendor de la aristocracia, los ciudadanos más pudientes cumplían un rol de enorme relieve: eran encomendados por los gobernantes (aunque lo hacían también como forma de competir entre ellos por honores y fama) para solventar muchas de las actividades públicas de la polis, tales como festivales religiosos, sacrificios, armas, obras de teatro, etc. Además, las diferentes partes de cada polis celebraban fiestas consagradas a sus dioses, que eran amortizadas por medio de pagos comunes. Probablemente sea ésta la razón por la que algunas virtudes sólo eran reconocidas en los ricos, quienes efectivamente tenían el poder de practicar la filantropía.

Aristóteles sistematizó muchos de los sentidos sociales que circulaban en la Atenas clásica. En su *Ética Nicomaquea* analizó, entre otras, dos virtudes éticas que relacionan íntimamente al ciudadano con el uso del dinero. Estas son la liberalidad y la magnificencia. Ambas se definen como virtudes que solamente podían ser ejercidas por aquellos que tuvieran la capacidad de hacer donaciones, razón por la cual sólo se accedía a ellas teniendo mucho dinero y usándolo de forma excelente, es decir en función del colectivo.

El hombre liberal era definido por su forma noble de proveer y compartir en las cuestiones respecto a todo aquello cuyo valor se midiera monetariamente. En griego, liberal se decía *eleutheriotes*, término que remitía a la cualidad del hombre libre, en contraposición al esclavo. Su estatus jurídico era tal que lo constreñía a la generosidad para con la polis, es decir, a poner en práctica su condición de libre ejerciendo la *liberalidad*. Lo que vuelve noble al liberal es el no fijarse en sí mismo a la hora de gastar, si no hacerlo en función de los demás (de los *amigos*), pero no por caridad sino por *philia* hacia sus conciudadanos. Es decir, lo que más importaba en estos casos era la actitud y no el monto, ya que a partir de cierto nivel, cualquiera era considerado liberal.

Al respecto, Aristóteles afirmó que “las cosas útiles pueden ser usadas bien o mal, y la riqueza pertenece a las cosas útiles. Ahora bien, el que posee la virtud relativa a una cosa usa mejor de ella; usará, pues, mejor de la riqueza el que posee la virtud relativa al dinero, y éste es el hombre liberal. El uso del dinero parece consistir en gastarlo y darlo; en cambio, la ganancia y la conservación son más bien posesiones” (Aristóteles, 2002: 1120 a). Pues bien, como toda virtud, la liberalidad fue definida por el filósofo de Estagira como un justo medio. En este caso, como el punto intermedio entre la prodigalidad (presentada como el mal gasto, excesivo, de lo propio) y la avaricia, la cual es vista por Aristóteles como un vicio mucho más grave que el primero:

El pródigo, pues, si no hay nadie que lo guíe, viene a parar en estos vicios, pero, con una acertada dirección, puede llegar al término medio y a lo que es debido. La avaricia, en cambio, es incurable [...] y más connatural al hombre que la prodigalidad, pues la mayoría de los hombres son más amantes del dinero que dadivosos. Y es muy extensa y polimórfica, porque parece que hay muchas clases de avaricia. Consiste, en efecto, en dos cosas: en la deficiencia en el dar y el exceso en el tomar [aunque] a veces se disocia y unos se exceden en tomar, mientras que otros se quedan cortos en el dar. (Aristóteles, 2002: 1120 a).

Aristóteles continúa su descripción expresando que el “tacaño”¹ es aquel que ahorra todo lo que puede, pero no codicia lo ajeno, mientras que:

los que se exceden en tomar de todas partes y todo, así como los que se dedican a ocupaciones degradantes, como, por ejemplo, la prostitución y otras semejantes, y los usureros que prestan cantidades pequeñas a un interés muy elevado. Todos éstos toman de donde no deben y cantidades que no deben. Parece que es común a todos la codicia, pues todos soportan el descrédito por afán de ganancias, por pequeñas que sean. (Aristóteles, 2002: 1121 b)

A continuación, Aristóteles compara a los usureros con los tiranos y concluye diciendo que la avaricia es el vicio que más aleja a los hombres de la comunidad, y que, por lo tanto, es el que más merece ser censurado.

Por su lado, la magnificencia aparece como la acción de gastar apropiadamente y por nobleza (al igual que la liberalidad), pero en gran escala, pues la magnificencia –según el decir del estagirita– “excede en magnitud a la liberalidad” (Aristóteles, 2002: 1122 a). Aquí sería más visible aún la dependencia de la fortuna para la posibilidad de ejercitar la virtud. El magnífico reconoce la circunstancia apropiada para gastar gustosamente grandes cantidades de dinero. Los opuestos (los vicios) de esta *areté* son la ostentación y la mezquindad. Pero ni éstos ni la prodigalidad son tan criticados como la avaricia, lo cual vuelve preciso prestar especial atención al rechazo por la acumulación y el amor al dinero presentes en Aristóteles: “no es igual la virtud de la posesión que la que lleva consigo una obra; en efecto, la posesión más digna es la que tiene más valor; por ejemplo, el oro; pero, si se trata de una obra, es mayor y más hermosa” (Aristóteles, 2002: 1122 b). Con estas palabras, se ponen de manifiesto las tensiones entre lo

1 Aristóteles utiliza el término *κυμνοπρίστης*, en lugar del más clásico *φιλοχρήματος*, haciendo también referencia al “cominero” de Teofrasto (como en *Caracteres*, X,13) que parte el grano de comino en lugar de usarlo entero.

social y lo individual en torno del dinero, es decir, entre amistad y avaricia. Pues si para los individuos la posesión de dinero puede ser vista como una finalidad, dado que parece darles ventajas sobre los demás (lo cual constituye una forma de sacralización), en términos colectivos, el buen uso del dinero sólo surge al comprenderlo como medio de intercambio. El problema, según Aristóteles es que todas las personas, en mayor o menor medida, aman al dinero, por lo tanto su uso debe ser regulado políticamente.

Como es bien sabido, las lecciones económicas aristotélicas constituyeron, con inmensas mediaciones, la base del pensamiento medieval cristiano². En ese sentido, Agustín de Hipona condenaría al amor por el dinero como uno de los tres principales pecados del Hombre como naturaleza caída³, del mismo modo que el Nuevo Testamento denuncia a Mammon con un ídolo falso, cuya veneración representa el deseo de riquezas materiales que aleja a los hombres y mujeres de Dios⁴. Generalizando, podríamos decir que a lo largo de toda la Edad Media se mantuvo vigente este esquema de rechazo a la avaricia y la usura⁵, reflejado en la literatura (en obras como *Beowulf*, *El labrador avaro*, *La divina comedia* o incluso *La Celestina* de Fernando de Rojas)⁶ y en la figura del judío como *outsider* de la sociedad.

Ahora bien, siguiendo la hipótesis sostenida por Albert Hirschman en su ya célebre *Las pasiones y los intereses* (1977), podemos observar que, con la llegada del proceso modernizador, la avaricia se fue transformando –paulatinamente y no de manera lineal ni definitiva– de ser objeto de pura repulsión y censura a un elemento neutral y hasta positivo. Según este autor, una estación de tal recorrido se representa en la idea de convertir a los vicios privados en virtudes públicas. Así, Vico diría en su *Scienza nuova* que “de la ferocidad, la

2 Esta doctrina incluye, hasta el año 1502, a la apócrifa Economía, pues antes de ese momento no se conocía lo falso de su atribución a Aristóteles. Hay que quitar los cuadrados del principio en las notas al pie para unificar con el resto del documento.

3 En un texto tardío, Agustín se refiere a la lujuria, la avaricia y la sed de poder como “las tres concupiscencias” (Agustín de Hipona: XXXVIII, 69). Esta clasificación ha sido recuperada por Deane (1963: 44-46) y retomada por Albert O. Hirschman (1977) como una de las bases sobre las que se sustenta todo el argumento de su *The Passions and the Interests* (ver *infra*).

4 “Nadie puede servir a dos señores, pues menospreciará a uno y amará al otro, o querrá mucho a uno y despreciará al otro. No se puede servir a la vez a Dios y a las riquezas”. Mateo 6:24.

5 Al respecto, ver la importante obra de Jacques Le Goff (2012).

6 Es también destacable el tratado Nicole Oresme (2000), escrito en el siglo XIV, en el que hace una crítica de la usura basado en la interpretación de algunos principios aristotélicos.

avaricia y la ambición, la sociedad saca la defensa nacional, el comercio y la política y así genera la fortaleza, la riqueza y la dabiduría de las repúblicas”, y continúa, “las pasiones de los hombres ocupados por entero a la búsqueda de su utilidad privada se transforman en un orden civil” (Vico, 1862: 132-133).

Por su parte, Hume es colocado por Hirschman como uno de los representantes de la idea de que las pasiones negativas pueden ser reguladas por medio de otros sentimientos, de modo que, por ejemplo, el amor al placer se “cura” con el amor por las ganancias monetarias⁷, convirtiendo a este último en un “interés”. De esa manera, mientras Locke (2010: cap. XII) y Montesquieu (2007: libro XI, cap. VI) colocaban en la división (y potencial choque) entre los poderes de un Estado un antídoto contra el absolutismo o el abuso de los gobernantes, Hume y Bacon⁸, entre otros, proponían el enfrentamiento entre pasiones e intereses como base para la construcción de las sociedades. Asimismo, en este contexto, la avaricia resultaba un elemento de mayor confianza para el cálculo de los gobiernos que cualquier otro. Numerosos pensadores del siglo XVIII postularon que la avaricia es una constante, es decir, que antes que racionales, sociales, salvajes o empáticos, los seres humanos son avaros. De modo que conocer ese rasgo era fundamental para predecir sus actos y, así, organizarlos ordenadamente.

Al respecto, es muy ilustrativo un párrafo escrito por James Stuart en el año 1767, que reza:

Si todos los días ocurriesen milagros, las leyes de la naturaleza ya no serían leyes. Si todos actuaran en aras del interés público y se olvidaran de sí mismos, el estadista se encontraría desconcertado. Si un pueblo se volviera totalmente desinteresado, no habría posibilidad de gobernarlo. (Stuart, 1966: 143-144)

Claramente, estas concepciones influyeron y sentaron las bases para la idea de *mano invisible* propuesta por Adam Smith, quien, en el siglo dieciocho, plantearía la importancia de centrar la atención en el comportamiento individual como modo de ordenar a las sociedades y en el interés individual como motor del desarrollo.

Pues bien, observamos entonces que si durante toda la Edad Media (y hasta fines del siglo XVI), el avaro era visto como un personaje infame –incluso, el más infame de todos–, cuando las prácticas acu-

7 Hirschman (1977) refiere al *Treatise of Human Nature*, III, II, II de Hume.

8 Cfr., por ejemplo, “De las facciones políticas”, de 1597, o “De la naturaleza de los hombres”, de 1612 (Bacon, 1980).

mulativas de dinero comenzaron a extenderse en Europa, la avaricia fue concebida como un “interés” que podía tener efectos positivos en la sociedad. Desde luego que este no es un camino lineal y autoevidente, sino más bien todo lo contrario: al mismo tiempo que el resquemor moral por la avaricia se volvía mucho más suave y elástico, el avaro en la versión de Molière es presentado aún como alguien dañino, oscuro y tormentoso. Eso, lejos de ser paradójico o contradictorio, muestra la convivencia entre un carácter aceptado socialmente y la posibilidad de que quien lo porta no sea un hombre feliz, dejando a la luz una de las consecuencias de la separación entre política y felicidad ejercida por la Modernidad.

Sea como sea, el siglo XIX encontró a Occidente sumergido en un mundo que era concebido como funcional y cuasi mecánico, en el cual el deseo humano, la moneda como representación del valor intersubjetivo y la necesidad de la confianza eran puntos de partida para cualquier configuración económica. En ese escenario, irrumpió la *Filosofía del dinero* de Georg Simmel. Allí, el avaro es analizado tanto en relación con los demás, como en su vínculo con la objetualidad y mercantilización del mundo que habilitó el triunfo de la economía monetaria. Simmel nos presenta una imagen del avaro que se vincula directamente con la capacidad y omnipotencialidad que implica, en este contexto, la posesión de dinero por encima de la posesión de cosas. La avaricia es, así, una configuración ligada a la voluntad de poder; es decir, como potencia absoluta de poseer casi cualquier mercancía.

Como el propio sociólogo lo expresa,

El carácter abstracto del dinero, el distanciamiento de éste frente a todo disfrute individual, favorecen una alegría objetiva en su posesión, la conciencia de un valor que va más allá del aprovechamiento individual. El dinero ya no es el fin en el sentido de cualquier instrumento (o sea, por razón de su resultado), sino que, para el codicioso, opera como fin último. (Simmel, 1976: 280)

De modo que, en Simmel, el carácter del dinero (comprendido en la Modernidad como fin último, o sea, como forma que reemplaza a la felicidad de los antiguos) influye necesaria y decisivamente en el carácter del avaro. Aquí, el afán acumulativo no está ligado a la precaución *negativa* en términos del terror a no poseer algo en el futuro, sino que cambia su signo por una previsión *positiva* que dispone al avaro a retener constantemente la posibilidad de adquirir cualquier cosa que pueda existir, aun cuando su personalidad lo compela a nunca realizar ese paso. Simmel continúa, entonces, su análisis de la avaricia del siguiente modo:

Pero [el dinero] tampoco es un fin último en el sentido de algo de lo que se goza, sino que para el avaro se mantiene más acá de esta esfera personal y se convierte en objeto de medrosos cuidados, que es un tabú en sí mismo. El avaro ama al dinero como a una persona muy respetada en cuya mera existencia y en el hecho de que sabemos que está ahí y que nosotros estamos en su compañía radica la felicidad, aunque nuestra relación con ella no se transforme en la peculiaridad del disfrute concreto. Al renunciar desde un principio y de modo consciente a emplear el dinero como un medio para la consecución de cualesquiera objetivos, el avaro sitúa a aquél al otro lado de un abismo insuperable con relación a su propia subjetividad, abismo que, no obstante, trata de salvar por medio de la conciencia de su posesión. (Simmel, 1976: 280)

El avaro simmeliano desprecia el consumo en favor del ahorro, transmuta los fines por el medio que sirve para obtenerlos, y privilegia la potencia sobre un futuro abstracto por encima de cualquier objeto concreto y presente. Podría decirse que la avaricia provoca en quien la posee el olvido de que son los fines particulares los que dan sentido al intercambio y (por ende) al medio universal que lo facilita. Tal y como lo expresa nuestro sociólogo:

El carácter instrumental del dinero es causa de que aparezca como la forma abstracta de placeres que, sin embargo, no se disfrutan, y de este modo la valoración de su propiedad, en la medida que se conserva y no se gasta, tiene un matiz de objetividad; el dinero se disfraza entonces con aquel fino encanto de la resignación que acompaña a todos los fines últimos objetivos y que encierra lo positivo y lo negativo del placer en una unidad que no se puede expresar por medio de palabras. (Simmel, 1976: 280)

Esta forma de la avaricia, tal como la aristotélica, se define también por oposición a otras actitudes, aunque en este caso no son valoradas en términos de virtudes o vicios. El avaro, de ese modo, se opone, en primer lugar, al despilfarrador típico de las economías de subsistencia, en las que el dinero no posee un gran valor y la riqueza es más bien vinculada con la abundancia de alimentos o animales⁹; el atesoramiento del dinero es, para Simmel, una cifra de la evolución de la economía hacia el mercado. En segundo término, la avaricia se opone a la pobreza como valor, característica de algunas expresiones históricas del cristianismo (su faceta primitiva, los franciscanos tardomedievales, los protestantes), las cuales establecen como uno de los valores

9 El despilfarrador es descrito por Simmel de modo similar al pródigo aristotélico.

más altos al acetismo y el rechazo de las posesiones materiales. En tercer y cuarto sitio se colocan actitudes mucho más específicamente modernas, como el cinismo (para el cual nada tiene valor por fuera de la esfera absolutamente subjetiva) y la apatía por el mundo:

A la esfera de estas manifestaciones que iluminan y hacen transparente la esencia del dinero por medio de sus reflejos, hay que añadir dos fenómenos casi endémicos en la cúspide de la cultura del dinero: el cinismo y la saciedad, ambos resultados de la reducción del dinero a su valor instrumental, que no pueden evitar los valores específicos de la vida; estos dos fenómenos constituyen el reverso de la avaricia y la codicia, por cuanto que en éstas, aquella reducción se manifiesta en el crecimiento de un nuevo valor final, mientras que en el cinismo y la saciedad se manifiesta en la desaparición de todos los fines. (Simmel, 1976: 298)

Finalmente, una quinta actitud que limita la definición de avaricia se da en torno a una serie de manifestaciones,

que, en realidad, son la exacta oposición a ésta. Se trata de las personas que utilizan de nuevo una cerilla quemada, que cortan cuidadosamente los márgenes de las cartas, que no tiran ningún trocito de hilo y que se molestan en buscar una aguja. Se suele llamar avarientas a estas personas porque estamos acostumbrados a ver el precio de las cosas como si fuera su valor. En realidad, estas personas no están pensando en el valor pecuniario de estos objetos, sus sentimientos se dirigen, por el contrario hacia su valor objetivo, sobre el cual, su precio no da indicación ninguna. [...] Tales personas olvidan el medio a favor del fin, sin recordar que aquél es el que hace posible éste; el avaricioso olvida el fin a favor del medio y no recuerda que el primero es el que da sentido al segundo. (Simmel, 1976: 298)¹⁰

Simmel, finalmente, diferencia entre la avaricia y la codicia en virtud de la separación entre el placer de retener el dinero (en el primer caso) frente a la necesidad permanente de obtenerlo (en el segundo).

En resumen, el avaro de Simmel es alguien que coloca al medio en el lugar del fin y obtiene placer no en el uso sino en la conservación del poder que el dinero provee. Ahora bien, ¿se puede culpar al avaro por su avaricia? En algún punto, su conformación psicológica responde a una época en la que los medios se autonomizan y la técnica vuelve al humano un ser mediado. Entonces, siendo el dinero el medio por antonomasia y dado que todos los fines pueden ser vistos, en el sistema simmeliano, como medios, la avaricia deja de ser un

10 *Ibidem.*

rasgo patológico, para convertirse en una *confusión*, en una *defensa* psicológica derivada del desarrollo de la economía monetaria y la valoración casi absoluta de lo líquido, lo dinámico y lo “excitante” (Simmel, 1976: 300-302).

Así, el avaro moderno (al igual que su percepción del dinero) no es otra cosa que una expresión más de un momento del despliegue de la Modernidad. Citando una vez más a Simmel:

esta esencia o falta de esencia del dinero aparece en toda su pureza psicológica, por lo general, una vez que se le ha conseguido; solamente con ocasión de la transformación en los valores definitivos se puede ver con claridad cómo es la cantidad la que decide exclusivamente sobre la importancia del dinero, esto es, sobre su poder como medio. Antes de que el orden teleológico haya llegado a este punto, mientras el dinero sigue siendo un mero objeto del deseo gracias a la especial importancia de los sentimientos que le atribuyen un concepto universal, su puro carácter cuantitativo desaparece detrás de su esencia general que se experimenta cualitativamente; es ésta una situación que se hace crónica en el avaricioso, puesto que [...] une al dinero un sentimiento duradero como una esencia que tuviera encantos cualitativos y específicos. (Simmel, 1976: 304)

Sea como sea, el dinero, en el uso del avaro, llega a desarrollar al máximo su rechazo por las determinaciones. Y lo hace a tal punto que puede parecerse a su opuesto, la obra de arte, que es pura determinación: “Los placeres del avaro han de ser parecidos a los estéticos, puesto que también éstos se sitúan más allá de la realidad impenetrable del mundo y se aferran a la apariencia y reflejo de éste, que son completamente penetrables para el espíritu en la medida en que se da a ellos sin vacilar” (Simmel, 1976: 396-397).

En resumen, las expresiones simmelianas acerca de la avaricia nos permiten observar con destacada claridad las posibilidades que la Modernidad más avanzada ha abierto frente a esta actitud. Ya no es una mera censura, sino que existen numerosas aristas a través de las cuales la avaricia marca, de algún modo, el ritmo de una economía mercantilizada, un mundo medido y una etapa en la que (casi) todo es medido por su precio en dinero.

Ahora bien, si quisiéramos arriesgarnos a utilizar las herramientas que este autor nos ha legado, podríamos aventurarnos a decir que el avaro de Simmel nos permite comprender perfectamente el desarrollo que la economía financiera ha conocido en el último medio siglo. Si lo que guía al avaro es el poder como potencia que nunca debe ser actualizada y la acumulación de dinero como fin último de sus acciones, el mercado financiero se presenta como el escenario perfecto

para quienes posean este tipo de carácter. La posibilidad de obtener más y más dinero sin tener que vincularse con la materialidad de las cosas del mundo convierte al mundo de las finanzas en el paraíso de la avaricia. Y si esto se encuentra implícito en la forma en que Simmel define al avaro, también lo está en el ideario aristotélico: el avaro es un “idiota” cuyos intereses se remiten a su esfera personal, que no puede vincularse con lo público ni comprende que sólo puede existir en una sociedad que no se comporta del mismo modo que él.

Para concluir, considero de gran interés, traer las palabras de Ayn Rand, autora que posee récords absolutos de ventas de libros y que es aún un referente importante para muchos políticos neoliberales contemporáneos. Lo que Rand expresa es la hipérbole de la justificación moderna de la avaricia como principio ordenador de las sociedades en torno al mercado. En su libro *La rebelión de Atlas*, de 1957, sostiene que la avaricia es buena en sí misma y que cualquier intento por contenerla o frenarla se opone a la naturaleza de las sociedades (Rand, 2005). Así, desde la Grecia clásica, hasta nuestros días, el avaro ha marcado, y continúa marcando, el pulso social en relación al dinero y a los vínculos entre los individuos y sus sociedades.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (2000). *Política*. Madrid: Gredos.
- _____. (2002). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- Bacon, F. (1980). *Ensayos*. Trad. L. Escolar Bareño. Buenos Aires: Aguilar.
- de Hipona, A. (390). *De la verdadera religión*. Trad. V. Capánaga. Recuperado de <https://goo.gl/t2XbMt>.
- Deane, H. (1963). *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. Nueva York y Londres: Columbia University Press.
- Hirschman, A.O. (1977). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.
- Hume, D. (2012). *Treatise of Human Nature*. Project Gutenberg. Recuperado de <https://goo.gl/O1m0tv>.
- Le Goff, J. (2012). *La Edad Media y el dinero: Ensayo de antropología histórica*. Madrid: Akal.
- Locke, J. (2010). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: UNQ.
- Montesquieu, Ch. (2007). *El espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Oresme, N. (2000). *De moneta. Tratado acerca de la naturaleza, el derecho y el cambio de las monedas*. Trad. Tursi y Basbus. Buenos Aires: Macchi Grupo Editor.
- Rand, A. (2005). *Atlas Shrugged*. Nueva York: Penguin.
- Stuart, J. (1966). *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*. Editado por A.S. Skinner. Chicago: University of Chicago Press.
- Simmel, G. (1976). *Filosofía del dinero*. Trad. R. García Cotarelo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos
- Teofrasto (2007). *Caracteres*. Madrid: Gredos.
- Vico, G. (1862). *Principi di scienza nuova: d' intorno alla comune natura delle nazioni*. Milán: F. Perelli. Recuperado de <https://goo.gl/WGAc4v>.
- Wiltshire, S.F. (1989). *Public and Private in Vergil's Aeneid*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Francisco García Chicote*

Capítulo 5

LA CONMOCIÓN INTELECTUAL

GEORG SIMMEL, GYÖRGY LUKÁCS Y ERNST BLOCH FRENTE A LA GRAN GUERRA**

En la vivencia actual destella, a partir del nuevo grado, del nuevo tipo de responsabilidad y de sacrificio también una nueva relación entre el individuo y la totalidad, cuya expresión conceptual resulta difícil o contradictoria y cuya plasticidad más pura es el luchador en el campo de batalla.¹
Simmel, *La guerra y las decisiones espirituales* (1917)

Considero al llamamiento general al frente como la esclavitud más infame que jamás ha habido.

Lukács a Ernst (29.V.1915)

La guerra ha sido una coerción sofocante, impuesta por el mediocre y tolerada por el mediocre. El triunfo de la estupidez, defendido por el gendarme y celebrado por los intelectuales que no tuvieron cabeza suficiente como para articular frase alguna.

Bloch, *Espíritu de la Utopía* (1918)

INTRODUCCIÓN

La extraña figura del legado intelectual de Georg Simmel condujo a varias reflexiones. En este aspecto, se intentó iluminar un fenómeno

* CONICET-UNGS.

** Este trabajo expresa resultados parciales de una investigación en curso, financiada por el Conicet (2015-2017), acerca de los campos literario e intelectual alemanes entre 1918 y 1933. Expreso mi agradecimiento a mi director, Miguel Vedda, y a mi colega, María Belforte, por sus muchas sugerencias y correcciones.

1 Nota del editor: cuando la versión remitida no es en lengua castellana, la traducción pertenece al autor de este artículo.

de doble carácter: por un lado, la desaparición de su nombre en la genealogía de la crítica del ser social; por el otro, la vigencia ubicua de ciertas perspectivas y principios que le serían propios. Estas explicaciones acerca de la problemática herencia de Simmel suelen remitir, de manera ocurrente, a una entrada tardía de su diario personal, en la que el pensador habría anticipado la disolución de su legado en valores importantes, pero no susceptibles de ser inmediatamente identificados en su estirpe.² Simmel habría contribuido decisivamente a apuntalar factores básicos de la crítica moderna del ser social, tanto concernientes a su contenido (como la atención a la incidencia de la experiencia metropolitana en la conformación psicológica y política del individuo, o el despliegue conceptual de la categoría de la cosificación), como a la forma (por ejemplo: la descripción del intelectual moderno como extranjero, el desarrollo de la ensayística como “método” de aproximación crítica al desgarramiento del capitalismo desarrollado). Una labor de arqueología conceptual revela, pues, conexiones ricas con los desarrollos de György Lukács, Ernst Bloch, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin y Theodor W. Adorno.

Este trabajo se propone comparar los posicionamientos de Simmel respecto de la Gran Guerra con los de dos de sus discípulos favoritos: los jóvenes filósofos Bloch y Lukács. Se verá que esta perspectiva –por cierto poco visitada por la crítica–³ concretiza la cuestión en torno a la herencia intelectual de Simmel en la medida en que examina las formulaciones teóricas a la luz del desarrollo socio-histórico concreto en el que estas formulaciones se hallan imbricadas y para el que actúan “simultánea e inseparablemente como factores favorecedores o inhibidores” (Cfr. Lukács, 2004: 98). En este sentido, se verá que gracias a la recuperación, relocalización e intensificación de trazos simmelianos, los jóvenes Bloch y Lukács supieron evitar el callejón sin salida al que había desembocado la intelectualidad alemana, y en el que el propio Simmel se vio atrapado, de caras a la Gran Guerra.

2 La frase de Simmel dice: “Sé que moriré sin herederos espirituales (y así es como debe ser). Mi herencia será como el dinero que se distribuye entre muchos herederos, cada uno lo transforma en una ganancia que se conforma a su esencia: esta ganancia no revelará más su procedencia de mi legado” (Simmel, 1923: 3). Para el uso de esta frase, Cfr. *verbi gratia* Frisby, 1990: 59; Leck, 1998: 109ss.; Vernik, 2009: 214ss.

3 El único trabajo de nuestro conocimiento que aborda este aspecto es de Leck (1998). La argumentación de Leck es defectiva y distorsiva, pues desconoce factores fundamentales de las filosofías de Lukács y Marx, y por lo tanto no será abordada aquí (como ejemplos de estas deformaciones, tómense a. el paralelismo entre las filosofías heideggeriana y lukácsiana madura –1998: 116– y b. la afirmación de que el concepto marxista de sujeto sería colectivo, no individual –1998: 122–).

EL FUNDAMENTO IDEOLÓGICO PARA LA PRODUCCIÓN MASIVA DE MUERTE

La constelación de ideas que sirvió de base argumentativa para la adhesión de los intelectuales alemanes a la política del Estado imperial en la Gran Guerra se completó bien temprano –apenas después de que el Imperio Austrohúngaro declarara la guerra al reino de Serbia–, acaso impulsada por el modo en que hasta entonces se había cristalizado el rechazo de la vida burguesa en las corrientes teóricas y estéticas y cierta noción respecto del vínculo entre el intelectual y la sociedad. De modo esquemático y con fines hermenéuticos, este aparato argumentativo puede ser diseccionado en cuatro factores.

En primer lugar, se convierte la Gran Guerra inmediatamente en blanco de una reflexión metafísica, que gira en torno a problemas que escapan al ámbito de la razón. Por lo tanto, es desplazada a un segundo lugar toda consideración político-económica. Ilustran esta sacralización del conflicto bélico los *Fünf Gesänge* de Rainer Maria Rilke, quien hasta entonces había mantenido un férreo distanciamiento respecto de la esfera política. Como pólvora se propagaron entre los intelectuales estos versos (Martynkewicz, 2013: 256s.), que alababan la llegada del Dios de la Guerra:

Por primera vez te veo erguirte,
Dios de la Guerra, anunciado, lejano, increíble.
[...]
Finalmente un Dios. Cuando ya a menudo no captábamos
el de la paz, nos capta de repente el Dios-batalla,
arroja el fuego: y brama sobre el corazón lleno de patria,
que él habita como un trueno, su cielo rojizo.
[...]
Salvame, que veo captados. Ya desde mucho
la comedia no era verdadera,
y la imagen inventada no nos correspondía decisivamente
(RW 2, 106s.).

El sometimiento de las facultades racionales a la legalidad trascendental del campo de batalla no puede ser más que una cuestión de fe. Hans von Eckardt, estudiante de Heidelberg cercano a los círculos de los hermanos Weber, sostiene que solo una sinrazón como la guerra puede acabar con la contingencia y el sinsentido de la vida exterior (con los que, para una concepción neokantiana, la limitación de la razón está estrechamente ligada). En este sentido, Eckardt afirma: “Quiero ir a la guerra; debo querer ir a la guerra; no puedo querer otra cosa más que ir a la guerra [pues esta es] la más grande escuela para mi plenitud” (Lukács, 1982: 342).

En segundo lugar, la celebración apocalíptica del conflicto bélico se articuló conceptualmente en la noción de “conmoción universal” (*Welterschütterung*). Norbert von Hellingsrath, editor de Hölderlin y ferviente consumidor de las canciones de Rilke, afirma en septiembre de 1914 que la guerra se trata de la realización exterior de fuerzas ya existentes en el interior, pero cuya emergencia sería imposible sin el impulso destructor de la guerra. El concepto de conmoción es movilizado por Franz Marc en su ensayo, de noviembre de 1914, *La Europa secreta*, para señalar cuán falso es adjudicarle importancia a los factores políticos en el sentido y el curso de la historia universal; los vínculos entre unos y otra son “vagos y secundarios” (Marc, 1978: 163). La guerra, sin embargo, arroja a los hombres a la necesidad histórica y desencadena una cura violenta de lo corrupto, en pos del florecimiento del verdadero espíritu europeo.

En tercera instancia, se le agrega a esta historia universal metafísica de purificación espiritual una ética peculiarmente alemana. A diferencia de los franceses e ingleses, cuya esencia no solo sería estática sino que también ya se encontraría “históricamente” realizada, el ser alemán es concebido como devenir, como movimiento incesante propulsado a unir opuestos. Esta configuración, que apela a las armas en vistas de una superioridad en términos de esencia nacional, se apoya también en el par conceptual “cultura-civilización”, que delimita irracionalmente áreas geográficas de emergencia de esencias: la cultura, esencialmente alemana, se vincula con el heroísmo, con la profundidad, con la moralidad; la civilización, con lo francés, con la abstracta artificialidad de la democracia y las instituciones republicanas, etc.⁴

El cuarto y último factor es el acercamiento de las nociones de poder, violencia, Estado y Nación, cuyos límites se vuelven lábiles y participan en las reflexiones acerca del individuo y el universal. Se trata ciertamente de uno de los pilares de la ideología conservadora ya efectivos desde comienzos de la época guillermina: basta con leer el concepto de Estado que Heinrich von Treitschke adelanta en *Política*:

El individuo ha de ser un miembro de su Estado y por lo tanto tendrá el coraje de admitir para sí incluso los errores del Estado. Está fuera de toda consideración el derecho a la resistencia del súbdito contra una autoridad, que sea amoral según su juicio. (1918: 112)

4 Cfr. “Gedanken im Krieg”, de Th. Mann. La superioridad de sangre, es rastreada por Wolfgang Martynkewicz en el estudio de Ernst Bertram sobre Nietzsche (redactado durante la guerra, publicado en 1918) y en la carta abierta, del 12 de septiembre de 1914, de Karl Wolfskehl a Romain Rolland sobre los crímenes del ejército alemán en Reims y Lovaina (Martynkewicz, 2013: 264s.).

La masividad ideológica de esta desactivación de la praxis política como praxis *crítica* durante el período guillermino es constatada por Heinrich Mann en su novela *El súbdito* de manera tan penetrante, que, aunque haya sido terminada en 1913, bien puede explicar factores decisivos del sometimiento acrítico y placentero de amplios sectores medios a las autoridades dictatoriales... hasta el nazismo. De cualquier forma, la irrupción de la Gran Guerra significó una intensificación de este factor ideológico. Max Scheller, que reconoce –en *El genio de la guerra y la guerra alemana*– la “voz de Dios” en el “lenguaje de las armas”, afirma que el primer conocimiento que la guerra posibilita en forma de “vivencia bélica” es la “realidad de la Nación como persona total espiritual” (Scheler, 1915: 119). Paul Ernst refleja esta misma dirección al sostener que la guerra ha sacralizado al Estado: “Creo que el Estado es más que una fuerza, creo que en él cobra plenitud una parte de nuestra esencia [...] En esta guerra tiene lugar una contracción del yo sobre la Nación. Ahora bien, hay aquí una armonía, y por ello siento al Estado como algo sagrado”. (Lukács, 1982: 351).

TRAZOS DE LA ARGUMENTACIÓN SIMMELIANA

Fieles al comportamiento general de la intelectualidad alemana, también penetraron estos factores ideológicos en los círculos que frecuentaban los jóvenes Lukács y Bloch, por entonces en Heidelberg. Se tiene registro, por ejemplo, de que Max Weber recibió en su casa a los jóvenes filósofos el día de la declaración de guerra con su uniforme de reservista; se sabe que el filósofo Emil Lask, bendecido por Marianne Weber, fue como voluntario a ser asesinado en Turza-Mala. Pero honda sorpresa causó en Lukács y Bloch la reacción de quien fuera una especie de ídolo intelectual y, por lo menos en el caso de Bloch, un amigo: Simmel. Inmediata fue la adhesión de Simmel a la Guerra del Imperio e inmediatas fueron las protestas de sus dos discípulos. Bloch le quitó el saludo en público y le escribió en estos términos: “Usted nunca ha buscado una respuesta definitiva a nada, jamás. Lo absoluto le resultaba a usted completamente sospechoso e inaccesible [...]. ¡Dichoso usted! Por fin lo ha encontrado. ¡El absoluto metafísico es para usted la trinchera alemana!” (Zudeik, 1992: 41). Lukács se quejó indignado ante Marianne Weber, quien le transmitió el reproche por carta a Simmel, quien a su vez respondió, en agosto de 1914: “Si Lukács no está en condiciones de concebir la grandiosidad de esta guerra, entonces la cosa no tiene esperanza; solo de manera intuitiva puede concebirse esta guerra, y por lo tanto no tiene sentido alguno hablar con él acerca de ella” (Cfr. GLW, 18: 73).

Entre 1914 y 1917, Simmel publicó varios reseñas y ensayos y dio un puñado de discursos que indagan acerca de los efectos del con-

flicto bélico en las formas de socialización.⁵ En mayor o menor medida, y con diferentes argumentos, todos estos textos ven la Guerra en términos de una conmoción histórico-universal y, en cuanto tal, la definen como un factor inhibitor de procesos cosificadores y favorecedor de formas de vidas armoniosas y auténticas. Si se rastrearán, en un examen que le es propio a la disciplina del análisis del discurso, los modos de predicación en estas producciones, se vería inmediatamente que ellas descansan sobre una estructura discursiva general de oposiciones en torno a dos conceptos: la sociedad en guerra y la sociedad en paz. Así, por ejemplo, a la “calma cotidianidad” de la paz se le contraponen la “conmoción” de la guerra; a la “división de trabajo”, el “crisol”; a la “artificialidad abstracta”, la “unidad vital”; a la “expresión conceptual”, el “sentimiento inmediato” y la “vivencia bélica”; a la “calculabilidad”, el “conocimiento no cognitivo”, a lo “no histórico”, la “historia auténtica”; al determinismo material, el múltiple condicionamiento ideal; a la “confortable privacidad”, “la decisión absoluta en la situación absoluta”; a la “permanencia y confusión de lo viejo”, la “realización y prevalencia de lo nuevo”.

Los trabajos de Simmel se encuentran pues insertos en el esquema dualista que sirvió de base conceptual para la crítica de la sociedad burguesa hacia el fin de la época guillermina y que halló, como si se tratara del hallazgo de la piedra filosofal, la materialización concreta del sentido y la autenticidad en la vivencia bélica de la Guerra universal, frente a la vacuidad y falsedad de la vida cotidiana. En efecto, los ensayos y discursos de Simmel acerca de la Gran Guerra visitan cada uno de los cuatro factores ideológicos arriba señalados, si bien estos se hallan imbricados en la argamasa de la crítica simmeliana a la economía dineraria y la distinción entre culturas objetiva y subjetiva. Así, por ejemplo, en el discurso “El cambio interno de Alemania”, Simmel retoma el concepto de “conmoción universal” para indicar el rasgo distintivo de la Guerra. Se trata de un derrumbamiento de las instancias que impedían en tiempos de paz la exteriorización de las fuerzas del interior. De este modo, se inaugura en la sociedad bélica una “situación absoluta” en la que la “vivencia” aparece en cuanto categoría ontológica: se diluye así la “artificialidad abstracta” en la que se distinguen cotidianamente la existencia individual y la existencia universal; se establece una unidad inmediata de las partes y el todo que suprime no solo las cadenas causales, sino también la sucesión temporal de los acontecimientos. En el presente absoluto que inaugura la guerra,

5 La edición de las obras de Simmel (Fráncfort del Meno: Suhrkamp) recoge estos trabajos en los tomos 13, 16 y 17. Asimismo, el 23 recoge el rico intercambio epistolar de Simmel con otros integrantes de la intelectualidad alemana durante la guerra.

es tan ocioso preguntarse por la responsabilidad del conflicto bélico como por sus efectos: no es solo Europa lo que la guerra ha arrojado al crisol, sino que también se funden en él las categorías kantianas del entendimiento. Por lo tanto, se trata de despedir el pasado y enfrentarnos a un mundo que no puede ser anticipado.

Concebida como despertar de un sueño perimido, la vivencia bélica⁶ ofrece en Simmel el comienzo auténtico de la historia, una unión entre materialidad y espiritualidad que acabará con la adoración de los medios (esto es, en última instancia, el fetiche del dinero) e invertirá la presunta verdad marxista acerca de la determinación material del espíritu. La contraposición entre cotidianidad burguesa y vivencia bélica es retomada en el ensayo “La crisis de la cultura” (publicado en la *Frankfurter Zeitung* en 1916) como la oposición entre la “máquina de la fábrica”, que somete de modo trágico e inexorable a la atrofia de la cultura subjetiva y la hipertrofia de la cultura objetiva, y la “máquina de la guerra”, que alivia y ralentiza las contradicciones insuperables que se ciñen sobre el individuo de la cultura dineraria. La crisis de la cultura, cuyas causas son para Simmel la preeminencia de los medios por encima de los fines y la lejanía y extrañeza de las instancias objetivas respecto del individuo, tiene sus síntomas en rasgos individual-subjetivos tales como la prisa, la avidez, la adicción al goce, la glorificación de los avances técnicos, la voluntad del dinero. Ahora bien, la “máquina de la guerra” propicia una vivencia bélica cuya inmediatez restablece la conexión entre individuo y totalidad, entre individuo y nación; supera así la preeminencia de los medios y vuelve familiar las instancias objetivas.

Hasta qué punto la heterogénea calidad de estos trabajos se debe a, por un lado, la permanencia de elementos propios de la penetrante crítica simmeliana a la modernidad y, por el otro, a la incidencia de factores irracionalistas, tales como la glorificación del Estado y el desprecio por todo análisis de responsabilidades políticas, puede apreciarse en un breve ensayo de 1915 titulado “Dinero y alimentación”. Allí, Simmel analiza la economía de guerra exclusivamente desde la categoría de consumo individual, sin abordar problemas de producción y distribución, y sostiene que, así como el ejército es el gran nive-

6 El concepto de vivencia bélica en Simmel es comparable con el de *Fronterlebnis* de Ernst Jünger –que allanó el camino a la imposición ideológica del nazismo– aunque no idéntico. En primer lugar, no hay en Simmel una reflexión explícita sobre este concepto, a diferencia de lo que sucede en Jünger. En segundo lugar, la *Erlebnis* simmeliana no depende de una idea tan concreta de *Rausch* como en Jünger, dirigida intensamente a las propiedades disolventes del yo burgués que posee el acontecimiento natural-tecnológico del frente; no está pensada en términos de la solución política de la Alemania de posguerra.

lador de clases sociales, la economía de guerra, que apunta a una restricción feroz del consumo, abre la posibilidad para una nivelación de las clases en la medida en que el rico se encuentra ante la obligación moral de comprar alimentos caros para que el pobre pueda seguir accediendo a alimentos baratos y así tener las fuerzas físicas necesarias para defender a la Nación.

LA REACCIÓN TEÓRICA DE LUKÁCS Y BLOCH Y EL DESPEGUE DEL MARXISMO OCCIDENTAL

Frente a la apuesta intelectual general a la heroicidad, las decisiones adoptadas por Lukács y Bloch impresionaron entonces como cobardes y, hoy en día, recuerdan en cierta medida a las “hazañas” del protagonista de *El buen soldado Shveik*, de Jaroslav Hašek. Lukács se valió de su amistad con Karl Jaspers; este era médico y podía extenderle certificados de ineptitud. Cuando los papeles de Jaspers no fueron suficientes, el húngaro apeló a la fortuna de su padre y a la moral corrupta de un congresista de Budapest. Bloch, por su parte, se amparó en su corta visión y recurrió a un truco domiciliario que lo haría postalmente inhallable y –así lo esperaba– consecuentemente imposible de ser notificado de un llamamiento al frente (Zudeik, 1992: 54; Lukács, 1982: 356). Finalmente, partió al exilio en Suiza. Para Bloch, la guerra podía, y debía, ser evitada como se evita un precipicio: simplemente se camina para otro lado (Lukács, 1982: 355).

El rechazo a saltar al vacío debía, para Bloch, estar justificado filosóficamente en la reflexión acerca de la subjetividad y, específicamente, hubo de tomar la forma de una crítica al concepto hegemónico de heroicidad. Esta crítica fue abordada en el ensayo que irrumpió “durante las noches contra la guerra, contra Prusia y Austria, y contra las conexiones imperialistas y capitalistas del Entente” (Zudeik, 1992: 56s.); es decir, *Espíritu de la utopía*, escrito entre abril de 1915 y mayo de 1917, publicado en 1918 por la misma editorial que publicara la antología de ensayos belicistas de Simmel un año antes (Dunkler & Humblot).⁷

Sugestivo es el hecho de que Bloch critique la concepción hegemónica de heroicidad en *Espíritu de la utopía* a partir de un análisis devastador de las implicancias éticas e ideológicas del concepto de tragedia en el ensayo lukácsiano “Metafísica de la tragedia”, que cierra la serie de *El alma y las formas*. De acuerdo con Bloch, la separación tajante e irreconciliable entre vida empírica y vida auténtica sobre la que Lukács funda en 1910 el accionar trágico –esto es, la

7 Es de notar que Simmel, cuando fue consultado por la editorial, dio el visto bueno para la publicación del libro de Bloch.

muerte del héroe— conduce, cuando se la traspone a una teoría del mundo y un guía del accionar práctico, a la persecución de la muerte como si en ella descansara el imperativo categórico y al desconocimiento de la incidencia del mundo exterior en la conformación del yo. El héroe trágico del Lukács de 1910 ha de aceptar sin titubeos ni cuestionamientos todo lo externamente opresivo, ha de excusarse de toda reflexión acerca de la culpa y la justicia; su muerte es concebida como el despertar de un Dios del adentro, como la realización exterior de un contenido interior. Bloch objeta a esta concepción de la tragedia su proximidad con las teorías kármicas de la existencia y con la posibilidad de que una tal disposición —que reniega de lo exterior-opresivo— pueda alcanzar una consumación individual *en la vida*, es decir, se vuelva precisamente no trágica y conformista. El verdadero conflicto en la tragedia, sostiene Bloch, proviene del reconocimiento de la opresión exterior: no se trata de un “encuentro consigo mismo”, como habría dicho el Lukács de 1910, sino de un “encuentro con el obstáculo” para la realización del ser humano. La heroicidad trágica consiste para Bloch en la “comprensión de la meta”: la “disputa por la autoridad” entre Prometeo y un principio que hasta ahora no ha dejado de vencer. Este principio no es Dios, a quien Bloch le concede validez efectiva, pero no existencia. La reconfiguración y desacralización del conflicto trágico, este alineamiento de la heroicidad hacia los nexos causales de la empiria activa un sujeto político que se interroga por las conexiones terrenales que lo oprimen e incorpora armas para desembrujar y enderezar entuertos. Bloch señala entre ellas a las formas del humor y especialmente el chiste. Aparentemente insignificante, el chiste cala en lo profundo para traer a superficie conexiones hasta entonces inadvertidas: muestra que el jefe no es Dios, ni siquiera un Dios bueno; reduce así la tragedia a bagatela y se impone como verdad que Prometeo vencerá a eventualmente a Zeus.

Vista así, la crítica blochiana a “Metafísica de la tragedia” justifica la evasión al precipicio de la guerra en términos de que la muerte en el frente no es más que la sumisión pasiva y alegre al opresor. “¿A quién se defendió?” se pregunta la sección inaugural de *Espíritu de la Utopía*. “Los que no trabajan, los miserables, los usureros fueron defendidos”, responde (1918: 9). Una vez desacralizada y politizada, esta nueva concepción heroica no llama a la muerte, sino al reconocimiento y destrucción de las conexiones que incitan a aquella. Y he aquí que Bloch, en total oposición a Simmel y la hegemonía intelectual, concibe la guerra como prolongación de un complejo de tres factores que inhiben la realización del ser humano: la economía capitalista, su expresión cultural y el Estado. Especialmente crítica es la situación del Imperio alemán en guerra: en él se conjugan como en ninguna otra parte la

adoración mística al Estado –que consiste en una sumisión incuestionada e incuestionable del individuo a la razón prusiano-militar de las instancias objetivas– con el espíritu mecánico racionalmente calculador, dinerario más occidental y moderno (Bloch, 1918: 297). Mientras que Simmel y otros intelectuales ven en esta guerra una oportunidad de actualización y purificación de fuerzas interiores peculiares alemanas que han de ser vehiculizadas por el Estado de la Nación, Bloch le atribuye a la llegada de la Revolución rusa la facultad de “colocar en el lugar correcto lo valioso y separarlo de su vínculo engañoso con lo que no tiene valor” (Bloch, 1918: 297 s.). Es decir, al proveer herramientas para la disolución de ideas sin contenido acerca de una presunta “esencia alemana”, la Revolución puede generar una “situación trágica” *sin muerte* en vistas de la destrucción del Estado y de la sociabilidad dineraria. Y, en cuanto “irrupción de la fuerza para el amor”, posibilita la toma de conciencia, por parte del pueblo trabajador, de que sus autoridades constituyen el verdadero enemigo (Bloch, 1918: 300 ss.).

Del hecho de que haya advertido en “Metafísica de la tragedia” un núcleo ideológico fecundo para la sumisión del ser humano y la prolongación del poder del Estado y la cultura dineraria –y por ende, la guerra– no se sigue que Bloch deba ser contrapuesto a Lukács. Se ha señalado que conviven en el Lukács del período premarxista diferentes configuraciones subjetivas que no se articulan armoniosamente entre sí y que no siempre adoptan la rigidez de su concepto de tragedia. Se ha notado, incluso, que el mismo concepto de tragedia lukácsiano observa un giro hacia 1914, cuando es subsumido bajo una articulación épica que pone en primer plano el mutuo condicionamiento del sujeto y el objeto y, por ende, resalta la cuestión acerca de la praxis transformadora (Vedda, 2006: 103; 2015: 51 ss.).

Se sabe que el *Archivo para la ciencia y la política sociales* –editado por Weber– le encargó a Lukács en 1915 un artículo sobre el comportamiento de los intelectuales alemanes *frente a la guerra*. El artículo, “Los intelectuales alemanes y la guerra”, nunca fue terminado y la edición de sus fragmentos (cuatro carillas) es póstuma (Lukács, 1973). Se trata de un escrito que constituye *el único documento publicado que trata exclusiva y directamente sobre el concepto de guerra*. Allí, Lukács se remite a las posiciones belicistas de Thomas Mann y Georg Simmel como características de la intelectualidad que se propone criticar. De acuerdo con Lukács, los intelectuales alemanes no se preguntan por las razones de la guerra,⁸ sino que ven en ella una oportunidad para

8 Algo que destaca nuevamente el 11.03.1917 en carta a Gustav Radbruch: que nadie se pregunte por la responsabilidad del conflicto es algo que distingue a esta guerra de otras (Lukács, 1982: 400).

superar el aislamiento de la *Kultur* y la *Persönlichkeit* (respectivamente: cultura y personalidad, ámbitos llenos de sentido contrapuestos a la cotidianidad burguesa) y promover el surgimiento de una *Gemeinschaft* (comunidad), una organización social esencial, esto es irracionalmente, alemana, orgánicamente plena de sentido. Lukács refuta a. la presunta extraordinariedad de la “vivencia” (*Erlebnis*) de la guerra y su capacidad para forjar el nuevo hombre de la comunidad, y b. la presunta esencia germánica de tal “vivencia”.

Los fragmentos de este trabajo inconcluso revelan los vínculos de “la” obra de Lukács por esos años, *La teoría de la novela*, con la problemática de la guerra. En registros autobiográficos, Lukács se refirió en ocasiones a que la frase fichteana con que *La teoría de la novela* designa al mundo burgués, “la época de la pecaminosidad consumada”, remite sin más a la sociedad de la guerra (GLW, 18, 72-77 y 208 s.; 2002: 9s.), si bien el grado de abstracción en *Teoría de la novela* es tal que no se permite una explícita relación con nuestra cuestión. El comienzo de la guerra moviliza en Lukács el intento de elaboración de una ética de la acción política que emane de una combinación entre una crítica kierkegaardiana a la filosofía de Hegel y una psicología del terrorismo decimonónico ruso, en la que la novelística de Dostoievski tendría un lugar privilegiado. Lukács ve la influencia de un pensamiento hegeliano conservador en la glorificación irracional que los intelectuales alemanes hacen de su Estado, en tanto presunto portador de una única auténtica unidad del ser. El proyectado “libro sobre Dostoievski”, por el que Lukács interrumpió la escritura de su tratado sistemático sobre estética, tenía como finalidad el desarrollo de una ética “luciferina” que se erigiera *contra* las opresivas instancias del Espíritu Objetivo *a favor de* la humanidad. De tal obra solo fue publicada su introducción: *La teoría de la novela*; el resto son fragmentos. Como se sabe, es problemática la articulación entre el proyecto de Dostoievski y los contenidos de *Teoría de la novela*, ante todo, por el carácter negativo que asumen las posibilidades de praxis transformadora en el ensayo. Pero acaso pueda concebirse precisamente dicha negatividad (piénsese en la carga negativa que asume allí el par conceptual “ironía-personalidad”) dentro del intento general de rechazar a las instancias opresivas como factores legítimos y buenos de individuación.

Puestas en relación con las dinámicas del campo intelectual del que surgieron, un campo cuyas formulaciones se dirigían preponderantemente a comprender el problema de la guerra, *Espíritu de la utopía* y *La teoría de la novela* expresan afinidades básicas, al punto de que podría aceptarse el *dictum* de Bloch acerca de que ciertos pasajes de estas obras podrían haber sido escritos por cualquiera de los dos (Bloch y Lukács, 1984: 302s.). Asimismo, esta clave de lectura mues-

tra la medida en que los jóvenes Bloch y Lukács se destacan del nivel general de su entorno intelectual e indica factores elementales de sus filosofías venideras, tales como el rechazo del Estado en cuanto factor de individuación, la crítica de la alienación en tanto proceso distorsivo político-secular, y la búsqueda de formas prácticas de su superación.

CONCLUSIONES

Es necesaria, sin embargo, por lo menos una observación final: la permanencia decisiva de trazos simmelianos –anteriores a 1914– en estas obras que dieron el puntapié inicial a lo que se conoce como “marxismo occidental”. En general, Simmel permanece en el rechazo blochiano y lukácsiano del Espíritu Objetivo como instancia de individuación, en el rechazo de legalidades trascendentales, en la comprensión de que la nostalgia romántica es síntoma moderno de la crisis contemporánea y nada más, en la implementación de conceptos como “personalidad” y “comunidad” no como categorías metafísicas, sino como categorías hermenéuticas, en el rechazo del determinismo materialista. Y especialmente, la presencia simmeliana se torna patente en las críticas de la economía capitalista y sus expresiones culturales como elementos distorsivo-alienantes del individuo.

En conclusión, una aproximación al comportamiento de los intelectuales alemanes respecto de la Gran Guerra pareciera echar luz sobre cómo se desarrolló concretamente el proceso de herencia del pensamiento simmeliano. En lo que concierne al caso particular de dos gigantes del marxismo occidental, Lukács y Bloch, la Gran Guerra ofreció para ellos el momento de despegue intelectual; fueron conducidos a destacarse de su entorno. Ahora bien, ese despegue intelectual se apuntaló sobre factores básicos del pensamiento de Simmel, a pesar de que tuviera que tomar la forma de una contraposición. Lukács, cuyos juicios sobre Simmel presentan altibajos, supo agradecer hacia el final de su vida el hecho de que su vía a Marx se había dado a través de Simmel y no a través de Kautsky (GLW, 18, 305).

REFERENCIAS

- Bloch, E. (1918). *Geist der Utopie*. Leipzig: Dunkler & Humblot.
- _____. y Lukács G. (1984). *Dokumente zum 100. Geburtstag*. Ed. De M. Mesterházy y G. Mezei. Budapest: MTA Lukács Archivum.
- Frisby, D. (1990). *Simmel*. México: FCE.
- GLW - Lukács, G. (1965-2005). *Werke*. 18 tomos. Ed. de F. Benseler. Neuwied y Berlin: Luchterhand; Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- GSW - Simmel, G. (2000). *Gesamtausgabe*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Jünger, E. (2001). *Politische Publizistik 1919-1933*. Ed. de S. O. Berggötz. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Leck, R. (1998). Simmel's Afterlife: Tropic Politics and the Culture of War. *New German Critique* 75 (Autumn, 1998), pp. 109-138.
- Lukács, G. (1973). Die deutschen Intellektuellen und der Krieg. *Text + Kritik* 39/40. Ed. de F. Benseler. Múnich: text+kritik, pp. 65-69.
- _____. (1982). *Briefwechsel 1902-1917*. Ed. de É. Karádi y É. Fekete. Budapest: Corvina.
- _____. (2002). *La teoría de la novela*. Trad. de M. Sacristán. Madrid: Editora Nacional.
- _____. (2004). *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Buenos Aires: Herramienta.
- Mann, Th. (1993). *Essays*. Band 1: Frühlingssturm 1893-1918. Editado por von Hermann Kurzke und Stephan Stachorski, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marc, F. (1978). *Schriften*. Köln: DuMont.
- Martynkewicz, W. (2013). *Salón Deutschland. Intelectuales, poder y nazismo en Alemania*. Barcelona: Edhasa.
- RW - Rilke, R.M. (1996). *Werke. Kommentierte Ausgabe*, 4 Bände. Ed. de M. Engel, U. Fülleborn et al. Frankfurt a. M./Leipzig: Insel.
- Scheller, M. (1915). *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*. Leipzig: Verlag der Weissen Bücher.
- Simmel, G. (1917). *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*. Múnich, Leipzig: Duncker & Humlot.
- _____. (1923). *Fragmente und Aufsätze*. Múnich: Drei Masken.
- Treitschke, H. v. (1918). *Politik*. Leipzig: Hirzel.
- Vedda, M. (2006). *La sugestión de lo concreto*. Buenos Aires: Gorla.
- _____. (2015). Entre la metafísica y la historia. Sobre la trayectoria intelectual del joven Lukács. En Lukács, G. *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*. Ed. de M. Vedda. Buenos Aires: Gorla, pp. 5-87.

Vernik, E. (2009). *Simmel. Una introducción*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional y Quadrata.

Zudeik, P. (1992). *Ernst Bloch. Vida y obra*. Valencia: Alfons el magnánim.

Werner Jung*

Capítulo 6

DE LA VELOCIDAD Y LAS MODAS

ASPECTOS DE CRÍTICA CULTURAL Y SOCIAL DE LA FILOSOFÍA DE GEORG SIMMEL**

NO HAY DUDA: Georg Simmel es el filósofo, psicólogo social y sociólogo de la modernidad, de aquella modernidad temprana que cristalizó alrededor del fin de siglo, de la cual se ofrece como analista y, con moderación, terapeuta.¹ En retrospectiva, se ha intentado describir esta época a partir de los más diversos conceptos, se buscó enfocarla mediante los múltiples “ismos” coexistentes y mediante una pluralidad de estilos. Con frecuencia fue insuficiente. Es completamente una época de agitación, como todos saben, es una época de nerviosismo.

* Universidad Diusburg-Essen.

** Traducción del alemán: Lionel Lewkow.

1 En este ensayo vuelvo sobre reflexiones que también desarrollo en mi monografía introductoria *Georg Simmel* (Jung, 1990). Refiero a ellas con insistencia, no obstante, me volví algo escéptico respecto a una interpretación de la obra de Simmel que ve al filósofo únicamente en la línea de fuga de la perspectiva trazada por los discípulos críticos de Simmel, Lukács, Bloch o Adorno (por ejemplo: Simmel como filósofo vitalista o teórico de la enajenación, etcétera). En el texto desarrollo más este planteo. En este marco, debe prestarse atención de una manera muy amplia a una serie de presentaciones generales, compilaciones y monografías detalladas que están dedicadas a complejos más abarcadores: Frisby, 1989; Kintzelé y Schneider, 1993; Luckhardt, 1994; Lichtblau, 1996. *Cfr.*, además, las contribuciones en los diferentes números de la *Simmel-Newsletter*, que se publica desde 1991.

El nerviosismo ya es considerado por los contemporáneos, alrededor de 1880 y 1910 –y no sólo en el estricto sentido médico y, respectivamente, psicológico–, como signo de la época. La neurastenia, así lo cree la opinión general, caracteriza no sólo a los intelectuales, los escritores y los artistas, sino, igualmente, a los obreros y empleados, particularmente los trabajadores impresores, los ferroviarios y las telefonistas. Más velocidad, más agitación y más nerviosismo. Karl Lamprecht bautizó a la nueva era la “la edad de la irritabilidad” y, como el historiador Joachim Radkau acertadamente escribe, en general, al menos en la superficie, el “modelo de la velocidad” domina el fin de siglo. Más rápido, más ágil, más ligero, en una cacería violenta a través del tiempo. El automóvil penetra poderosamente en el tráfico urbano; los toboganes, las montañas rusas, los trenes de montaña y los carruseles se convierten en la atracción de las kermeses, mientras que el deporte de competencia comienza su marcha triunfal desde los primeros juegos olímpicos. Surgen las grandes salas de cine y desplazan a los teatros; se fuma –no sólo en los descansos– cigarrillos en vez de cigarros. Llanamente: mucha agitación.²

El nerviosismo, la agitación y la velocidad forman las signaturas del tiempo y el espacio urbano. Antes que nada la modernidad se consuma en las grandes urbes. Sus centros se llaman París, Londres y Nueva York, pero después y cada vez más, también Berlín. Simmel no sólo es berlinés, también enfoca Berlín en innumerables ensayos. El espacio urbano, en su interior y exterior, en las superficies que brillan bajo la iluminación, así como bajo la “fría piel de la ciudad” (M. Wildenhain), y en las profundidades anímicas de los nuevos sujetos, es un centro de gravitación constante del pensamiento de Simmel: de sus escritos tempranos, que pueden denominarse con todo derecho como sistemáticos y están dedicados principalmente a problemas metodológicos de la más nueva filosofía (ética, filosofía de la historia y hermenéutica), su sociología y filosofía sociológica que inaugura la sociología cultural y su filosofía vitalista tardía que continúa la línea estética de su pensamiento. Por eso, observando el desarrollo simmeliano hay buenas razones para hablar de una continuidad en el cambio. La nota fundamental –el sentimiento vital moderno de las grandes urbes– sueña una y otra vez, y constituye el bajo continuo.

Dondequiera que se dirija la mirada, cuando uno se ocupa de los discursos de la modernidad temprana de fin de siglo, es un tema permanente la pérdida de vigencia de los valores y las orientaciones tradicionales, también de los conceptos y términos filosóficos clásicos.

2 Cfr. Radkau, 1994, especialmente, pp. 217-218, 228 y ss., y 231. Debo a este ensayo indicaciones decisivas.

A partir de Nietzsche, pasando por Ernst Mach y los representantes de la modernidad vienesa, hasta Freud, se aniquila toda así llamada objetividad y totalidad; en la constitución de la individualidad se le priva de suelo a la subjetividad. Por todas partes hay destrucción y feliz deconstrucción: la realidad se evapora en los ánimos, las opiniones y perspectivas; ahora el sujeto individual está de pie sin apoyo y sin sustancia. Los literatos vieneses, desde Altenberg, pasando por Kraus y Hofmannstahl, Bahr y Beer-Hofmann, hasta Schnitzler, anuncian esta nueva experiencia; Mach y Bahr escenifican el teorema básico (el yo como algo que no se puede rescatar),³ Hofmannstahl, con su Carta-Chandos, proporciona el espacio poetológico, en el que luego Schnitzler, con sus piezas y textos en prosa, compone las notas de la crítica cultural y social. Todas las relaciones y, con anterioridad, todas las uniones profundas, se hicieron quebradizas; el cemento es poroso y la extranjería no comienza en la exterioridad, sino ya, como Hermann Lenz lo expresó una vez, en la interioridad, pues el yo no es más señor en su propia morada. Los encuentros fugaces, las oscilaciones de ánimo y los ataques momentáneos pueden arrojarnos del carril habitual. La novela de 1900 *Der Tod Georgs* de Beer-Hoffmann, o aún los cuentos tardíos de Schnitzler, ofrecen aquí el material ilustrativo. La vida no es más que una única y amplia corriente y, como se expresa en Beer-Hoffmann, todo conocimiento es inútil, y las “poderosas palabras” caen “desvaneciéndose” de los labios. Únicamente el silencio previene todavía de la mentira (Behr-Hoffmann, 1980).

Una filosofía que intentase desentrañar su época con pensamientos, que busque, entonces trazar una imagen general, tiene que plantearse este desafío. Y si la antigua cosmovisión se fracturó, simplemente, se tiene que contemplar el mundo de nuevo (Kösser, 1993). Como el joven Lukács lo expresó *en passant* y el Benjamin maduro luego lo resumió de manera convincente en sus tesis de filosofía de la historia, aquí ya no se puede tratar de reunir, falseándolos, estos fragmentos y escombros en una totalidad,⁴ sino de dejar como tales y en su singularidad, los fragmentos particulares de la realidad y la historia. Antes que otros, también sintió esto de manera intuitiva Georg Simmel, para luego asegurarlo metodológicamente: en el ensayo y el fragmento bosquejar pequeñas formas, las “imágenes momen-

3 La tesis se remite a “Analyse der Empfindungen...” de Ernst Mach, donde se dice que “El yo no es lo primario, sino los elementos (las sensaciones). [...] Los elementos constituyen el yo” (citado según Wunberg, 1992). Hermann Bahr popularizó la tesis de Mach en una serie completa de artículos y la llevó a los cafés vieneses.

4 Cfr. Lukács, 1973: 47; además las pertinentes tesis de Benjamin sobre el concepto de historia, en: Benjamin, 1974: 691 y ss.

táneas” *sub specie aeternitatis* (como se llamó una serie de columnas del periódico *Jugend* que Simmel ofreció regularmente), “imágenes del pensamiento”, como luego Benjamin las denomina con respecto a los propios relatos breves. Son intervenciones fugaces, un filosofar ocasional, *pur sang*, porque, para citar nuevamente a Georg Lukács, uno de los primeros discípulos de Simmel, surgieron “en ocasión de”.⁵ Con respecto a esto se expresa en Simmel algo muy similar: la tarea de sus reflexiones sólo puede ser

que desde cada punto de la superficie de la existencia, por más que sólo parezca haber crecido en ésta y a partir de ella, se haga llegar una sonda a las profundidades del alma; [ya] que las exterioridades más banales, después de todo, están conectadas por líneas directrices con las últimas decisiones sobre el sentido y el estilo de la vida. (Simmel, 1984: 195)

Por tanto, la orientación es clara: desde la superficie –y Simmel siempre permanece ahí– hacia la profundidad, en la que, a su vez, se abren siempre nuevos abismos. Pues deduce la esencia de la modernidad recurriendo a la formulación de Baudelaire que ya se convirtió en un clásico (*La modernité, c’est le transitoire, le contingent, la moitié de l’art, dont l’autre moitié est l’éternel et l’immuable*), “el psicologismo es el vivenciar e interpretar el mundo según las reacciones de nuestra interioridad y, precisamente, como un mundo interior; la disolución de los contenidos fijos en el elemento fluido del alma en la que se disuelve toda sustancia y cuyas formas sólo son formas de movimientos” (Simmel, 1919: 184). A esto corresponde el enfoque del filósofo moderno como un “aventurero del espíritu”, que trata algo insoluble “como si pudiese resolverse” (Simmel, 1919: 14). En otro lugar también escribe Simmel que la filosofía presenta “la totalidad del mundo vista mediante un temperamento, un *état d’âme*, al igual que se dijo del paisaje” (Simmel, 1984: 37).

El filósofo como aventurero, también se puede decir, como *flâneur* que ofrece sus mercancías en la gran ciudad y los mercados de la modernidad. En un breve ensayo de Simmel de 1896 con motivo de la Exposición Comercial de Berlín, en la que al igual que en las Exposiciones Universales, con clarividencia total ve reunido el “centro momentáneo del mundo”, “el trabajo de todo el mundo”, sobre la cultura mercantil y la nueva cualidad de las cosas de ser “objetos de escaparate” dice que “La producción de mercancías bajo el dominio de la libre

5 “Todo ensayo escribe junto a su título con letras invisibles las palabras: con ocasión de...” (Lukács 1971: 27).

competencia y la preponderancia promedio de la oferta por sobre la demanda, tienen que conducir a que se le dé a las cosas, más allá de su utilidad, una apariencia atractiva” (Simmel, 1990: 172). Simmel no sólo reconoce lo que dicta universalmente la economía mercantil, sino, al mismo tiempo, el nuevo refinamiento estético de las cosas que se asienta más acá de la pura “promesa del valor de uso” (W. F. Haug), sin embargo, inevitablemente necesario para que las cosas merezcan comprarse. Simmel habla explícitamente del “viraje hacia el ideal estético”, del “estímulo para los ojos” y de la “nueva síntesis básica entre el estímulo externo y la finalidad objetiva de las cosas” (Simmel, 1990: 173). El diseño determina el ser, la estética de la superficie y la apariencia –la moda, para expresarlo con términos cercanos a Simmel– se coloca en el centro de la reflexión. De aquí parte la sonda simmeliana hacia la profundidad, comienza la expedición a la “*terra incognita*” de la cultura moderna, cuyo concepto está amarrado a “los fenómenos superficiales de la vida más evanescentes y aislados”, a “la anchura universal de la existencia” (Simmel, 1919: 2 y ss.).

DE LA MODERNIDAD Y LAS MODAS

El desarrollo intelectual de Georg Simmel comenzó con una discusión sobre Kant, así como unos pocos años después, siguió con consideraciones metodológicas fundamentales respectivas a la ética, centralmente, luego también se abocó a cuestiones de filosofía de la historia y problemas de una teoría general de la comprensión. La cercanía con el neokantismo, con la teoría de Dilthey, con el pragmatismo y luego también con Schopenhauer y Nietzsche, es palpable en todas partes. Tempranamente madura en Simmel el conocimiento que luego se transformaría en un pilar de su pensamiento hasta los últimos años marcados por la filosofía de la vida: el sujeto y el objeto, al menos en su modo de presentación idealista, están insalvablemente perdidos. Enunciados sobre el sujeto y la sociedad sólo pueden ser, cuanto mucho, aproximativos. Así como no hay un núcleo duro alrededor del cual pueda originarse una filosofía moral –ese fue, en todo caso, el resultado conciso de la larga investigación de la *Introducción a la ciencia moral* de 1892/93–, tampoco existen el individuo y la sociedad como magnitudes fijas.

El individuo, escribe Simmel en *Sobre la diferenciación social* de 1890, el primer libro que publica después de su tesis doctoral, es una “multiplicidad”, punto de paso y entrecruzamiento de las influencias más diversas. Aún más, lo que se considera como unidad del hombre es, “antes bien, la suma y el producto de los factores más diversos de los que, tanto según la cualidad como según la función, sólo en un sentido muy impreciso y relativo puede decirse que se fusionan” (Sim-

mel, 1989 a: 127). Con respecto a la sociedad, que es el conjunto de procesos de diferenciación y efectos recíprocos, escribe Simmel que el concepto de sociedad:

Sólo [es] el nombre para la suma de los efectos recíprocos, que sólo puede emplearse en la medida de la fijeza que adquieren estos. Por consiguiente, no se trata de un concepto fijo y uniforme, sino gradual, del cual es aplicable un más y un menos, según el tamaño y la profundidad de los efectos recíprocos existentes entre las personas. (Simmel, 1989 a: 131)

A partir aquí se abre luego el camino para los trabajos sociopsicológicos y sociológicos que culmina en los grandes compendios de ensayos, *Filosofía del dinero* (1900) y *Sociología* (1908), donde es ofrecido un inventario fenomenológico de la modernidad a lo largo de la triada conceptual *dinero, mercancía y circulación*. Otra vez juega un rol destacado para Simmel el diseño que adquiere la superficie, le obsequia una atención especial a fenómenos como la moda y la coquetería, la indiferencia y la neurastenia, la aventura y el juego. En el curso del desarrollo de su teoría sociológica –con esto, si se quiere, en su fase media– tropieza con los conceptos de cultura subjetiva y objetiva, los cuales, por así decirlo, dan cuenta de dos mundos: por un lado, se ponen de manifiesto aquí las pretensiones del individuo, que más allá de cuan enajenado, cosificado y desfigurado, siguiendo por completo a Simmel, se lo pueda ver, impone necesidades y deseos de todo tipo, por otro lado, con estos conceptos Simmel enfoca la tendencia de la cultura objetiva o pública niveladora que está sometida a lo que dicta la economía monetaria desarrollada. En el medio está abierta una violenta laguna, un hiato que Simmel se propuso tratar en sus últimos trabajos, los ensayos filosóficos que giran en la órbita de la filosofía vitalista. Ahí recurre entonces otra vez al arte y a aspectos de la estética tradicional.

Sin embargo, con independencia de la cuestión de si la oferta terapéutica que Simmel deriva del arte para la sociedad moderna representa una auténtica alternativa o no, en todo caso se tiene que considerar el círculo de problemas de la filosofía vitalista que plantean los escritos de Simmel de la última década de su vida, como continuación y agudización de reflexiones más tempranas pertenecientes a la órbita de *Filosofía del dinero*, su *chef d'œuvre*. Dicho de otra forma: la filosofía vitalista acentúa miradas y propone un modo de lectura de trabajos anteriores que no sólo Simmel trazó, sino que también, desde la óptica de sus discípulos críticos, desde Bloch, pasando por Lukács y Kracauer, hasta Benjamin y Adorno, determina en gran medida su recepción hasta la actualidad. Están en juego los conceptos de enaje-

nación y cosificación –realmente, paradigmas–, cuyos contornos, por un lado, visualiza ampliamente la *Filosofía del dinero*, pero, por otro, en vista a una lectura más precisa, se tiene que aclarar primero si estos conceptos, efectivamente, ya poseen esa dureza lukácsiana, el grado de dureza del “caparazón rígido” weberiano.⁶ Sin embargo, ¿no existe en el periodo medio de Simmel el “no sólo, sino también”, es decir, el relativismo?

Al respecto, visitamos ahora algunos trabajos de la fase media de Simmel, representativos en múltiples sentidos. El centro lo ocupa siempre el dinero, el cual no sólo determina la circulación económica y de mercancías, sino que también impregna ampliamente la “velocidad de la vida”, en conjunto, y sobre todo, su “estilo”. Simmel expone esto en *Filosofía del dinero* (¡y por eso precisamente la llama filosofía y no sociología!) hasta en los eventos más tenues y capilares de los contextos de interacción social. Seleccionamos sólo aspectos parciales de este análisis y aludimos al complejo de la “moda” y la “coquetería”, así como al espacio vital de las grandes urbes y sus transformaciones. Con razón Karl Joel, el amigo de Simmel, en su discusión de la *Filosofía del dinero* denominó a este libro “imagen general de la cultura moderna bajo el signo del dinero” (Joel, 1901: 812 y 818). Esto concierne a la intención de Simmel de una manera muy precisa, ya que pretendió hacer un aporte filosófico a cuestiones de economía política: “Si es que ha de haber una filosofía del dinero”, así se lee en el prefacio, “entonces sólo puede ubicarse más acá y más allá de la ciencia económica del dinero: por un lado, puede describir las condiciones que, siendo parte de la constitución anímica, las relaciones sociales, la estructura lógica de la realidad y los valores, le asignan su sentido y posición práctica al dinero” (Simmel, 1989 b: 10). A la investigación de estas condiciones está dedicada la primera parte de *Filosofía del dinero*, la parte analítica, mientras que la segunda parte, la parte sintética, muestra los efectos de la economía monetaria desarrollada –la cual, como esta parte expone de manera detallada, es una economía capitalista mercantil desarrollada– “sobre el sentimiento vital de los individuos, el encañamiento de sus destinos y la cultura objetiva” (Simmel, 1989 b: 10). El proyecto simmeliano se distancia explícitamente ya en el prefacio del materialismo histórico o el marxismo dogmático de la

6 Para la ponderación de *Philosophie des Geldes* en el contexto de esta discusión véase nuevamente la compilación de Kintzelé y Schneider (1993), especialmente los ensayos de K. C. Köhnke *Die Verdrängung der Werte durch das Geld* que se conecta con la interpretación de Lukács, Kracauer y los otros discípulos críticos de Simmel, y B. Nedelmann *Geld und Lebensstil* que aboga por una interpretación aqueñe del paradigma de la enajenación.

Segunda Internacional, puesto que se trata primero de “construirle una infraestructura” a este materialismo donde “los efectos económicos en sí mismos son reconocidos como el resultado de valoraciones y corrientes más profundas, condiciones psicológicas y hasta metafísicas” (Simmel, 1989 b: 13). Al mismo tiempo, el planteo es más estrecho y más amplio que del materialismo histórico, porque sólo dispone de un marco conceptual estrecho en lo que respecta a la economía política, sin embargo, a su vez aclara las influencias de la circulación monetaria, económica y mercantil sobre las relaciones sociales, el comportamiento de los sexos entre sí, los lazos familiares, las amistades, los principios morales de la convivencia y, finalmente, la formación del gusto y la estética. No sólo aumenta en términos muy generales la velocidad vital bajo la economía monetaria completamente desarrollada. Cuando el dinero, como “igualador de valores y medio de intercambio”, recibe “la fuerza [de] poner en relación todo con todo: construye un puente entre las cosas, como el que construye entre los hombres económicos; cumple en sentido objetivo la función que el comerciante cumple en sentido subjetivo” (Simmel, 1992: 224). La bolsa es expresión y símbolo, entre otras cosas, de la “excitación constitutiva de la vida económica”, en sus reacciones y oscilaciones, experimenta una “llamativa visibilidad [...] el aumento extremo de la velocidad vital”, “una movilidad y concentraciones febriles” (Simmel, 1992: 224).

Sin embargo, cuando todo se puede intercambiar con todo porque todo puede ser medido con un medidor de valor idéntico, es decir, el dinero, cuando, como cree Simmel, las relaciones presuntamente más personales tampoco se exceptúan de ello, como lo formula especialmente con respecto a las relaciones entre los sexos, esto tiene consecuencias considerables para las normas y valores dentro de la sociedad. Simmel describe de una manera sumamente drástica las implicaciones que esto conlleva en su ensayo “El rol del dinero en las relaciones entre los sexos” que es recuperado en una forma revisada en *Filosofía del dinero*. Aquí, casi inevitablemente, llega a hablar de la esfera de la prostitución y, con alusión a Zola (y probablemente a *Nana*, su pertinente novela sobre las meretrices), describe qué inversión de las valoraciones ha tenido lugar. Pues desde hace tiempo que la meretriz ya no es despreciada como alguien que, si no es una depravada social, lleva una existencia miserable. Ocurre lo contrario. La cortesana realmente valiosa, aquella por la cual se tiene que pagar mucho, de acuerdo con la axiomática valorativa de que algo es valioso en cuanto se tiene que pagar por ello (¡lo que no cuesta nada, tampoco tiene valor!), aumenta de esta manera su valor personal:

La cortesana que se vende por un precio muy alto, con esto conserva el 'valor de escases', pues no sólo se paga mucho por las cosas que poseen valor de escases, sino también, a la inversa, obtienen este valor aquellos objetos que por alguna razón especial consiguen un precio elevado, aunque sea sólo por un capricho de la moda. Como muchos otros objetos, también el favor de alguna cortesana sólo ha sido valorado y buscado por muchos porque ésta tuvo el coraje de exigir un precio muy inhabitual. (Simmel, 1992: 265)

A partir de aquí se pueden hilar los más variados pensamientos que, conjuntamente, son parte de la argumentación: el valor y, con esto, el precio, pues ambos son idénticos, aumenta con la exclusividad y la escases, y ésta es buscada ya que, como Simmel lo demuestra en muchos lugares de sus reflexiones, también sirve particularmente al individuo para diferenciarse. Eso es inherente a la dialéctica del dinero. Apenas este gran nivelador se formó, es tanto más necesario para el individuo diferenciarse. Una posibilidad o, más bien, una oferta de diferenciación es inherente a la posesión que se exhibe de manera ofensiva y ostentosa: desde los amantes onerosos, pasando por la mansión y el vehículo fanfarrón, hasta los accesorios de moda o la cultura estética (o lo que se considere como tal) dispuesta para ser exhibida.

Para Simmel la moda es un caso ejemplar de aquella dialéctica immanente del dinero que se refleja, desde el lado del sujeto, en las tendencias opuestas de la conexión con la comunidad y la necesidad de diferenciación. La moda, así lo define Simmel,

es imitación de un modelo dado y, con esto, satisface la necesidad de imitación social, conduce al individuo por la vía por la que van todos, ofrece algo general que hace del comportamiento de cada individuo un mero ejemplo. En no menor medida, sin embargo, satisface la necesidad de distinción, la tendencia a la diferenciación, la variedad y el destacarse. Y esto último lo logra, por un lado, mediante el cambio de los contenidos, que contrasta a la moda de hoy, frente a la de ayer y la de mañana, pero lo logra de una manera aún más enérgica en cuanto la moda del estrato más alto se diferencia de la del más bajo y es abandonada en el momento en que este último comienza a apropiársela. (Simmel, 1995 b: 10)

La moda es el resultado de esta interrelación, donde uno de los dos aspectos falta, "acabará su reinado". Sin embargo, no se puede extraer esa conclusión, más bien –y aquí la realidad empírica puede haber dado la razón a Simmel otra vez más– hemos de constatar un cambio cada vez más rápido de las modas, un tiempo de permanencia cada vez más breve. En las propias palabras de Simmel:

El cambio de la moda muestra la magnitud en que pueden embotarse los estímulos nerviosos; cuanto más nerviosa es una época, más rápido cambiarán sus modas, porque la necesidad de estímulos distintos, el soporte esencial de toda moda, va codo a codo con el agotamiento de las energías nerviosas. (Simmel, 1995 b: 15 y ss.)

Nerviosa es la modernidad no en último término porque la estructura social se tambaleó, porque las barreras estamentales se han abolido, y las situaciones de clase presuntamente estables, se han hecho inestables. Tienen lugar entrecruzamientos y mezclas, posibilidades de ascenso y descenso, nuevos ennoblecimientos y desclasamientos están a la orden del día en la sociedad. En este punto Simmel demuestra incluso una mirada adivinatoria de largo alcance al describir el pluralismo y la apertura de la sociedad burguesa, aquello que describe como sociedad moderna basada en la economía monetaria y mercantil. Las modas son modas de clase, dice Simmel, y afirma además que, dado que cada vez hay más hombres que quieren entrar a la moda y otros que, ante la *misera plebs* que amenaza *ante portas*, buscan salvar su exclusividad, las modas están subordinadas al cambio y la reconfiguración constantes. La moda significa, al mismo tiempo, inclusión y exclusión, exclusividad según la opinión del estrato en el que se apoya, pero exclusividad incondicional. Particulariza a su portador, lo hace identificable y clasificable. Así y todo, la tendencia enfatiza la exclusividad absoluta; y la apropiación de la moda a través de las personalidades de los diseñadores acentúa aún más esta tendencia, es decir, enfatiza la unicidad inconfundible. Ese vestido, ese abrigo, ese sombrero es *mío*, hecho para mí (o por mí). Y el círculo se vuelve a cerrar. Me tengo que diferenciar y me diferencio en cuanto, según Simmel, me destaco de forma marcada también en la superficie –en mi envoltura exterior– frente a los otros en mi entorno y mi mundo de la vida, lo que para Simmel refiere a la cultura urbana o incluso metropolitana.

El breve ensayo *Las grandes urbes y la vida del espíritu* de 1903 representa un resumen apretado de sus reflexiones sobre el complejo monetario: “Las grandes urbes han sido desde siempre las sedes de la economía monetaria” y “La economía monetaria y el dominio del entendimiento están en la más profunda relación” (Simmel, 1984: 193). A partir de estas premisas Simmel construye tanto una psicología social que describe la esencia de las grandes urbes modernas, como también una teoría de la cultura, concisa, pero de amplio alcance, que gira en torno a los conceptos de cultura subjetiva y objetiva. A la economía monetaria subyacen los principios del cálculo racional, por lo tanto, de la planificación y el cálculo. De cierto modo, es producto y resultado del proceso moderno de la ilustración, como

lo han descripto también Weber o Sombart de una manera similar y, posteriormente, Adorno y Horkheimer. El dominio de la naturaleza por medio del espíritu, su sometimiento bajo las leyes de una razón calculante, así como su explotación por medio de la técnica, son las precondiciones para un progreso sin freno, una acumulación sin escrúpulos. “La puntualidad, la calculabilidad y la exactitud” que Simmel enumera aquí, no rigen, sin embargo, sólo para la esfera de la producción y la economía monetaria, sino que representan a la vez valores de orientación para la conducta personal y la ética del sujeto moderno.

Con este telón de fondo actúa el hombre de las grandes ciudades, en el que Simmel nota estos rasgos distintivos: indiferencia, reserva y una distancia creciente. Por indiferencia entiende “el embotamiento frente a la diferencia de las cosas”, la indiferencia que surgió a causa de la nivelación ocasionada por la economía monetaria, que aplasta todas las diferencias cualitativas; por momentos se trata de una completa apatía. Por reserva entiende una “conducta negativa de naturaleza social”; el entramado del funcionamiento de las grandes ciudades obligan a los individuos a una reserva “con el armónico de una oculta aversión”, como Simmel advierte. Finalmente, alude a la distancia, el “*pathos* de la distancia” nietzscheano, como estrategia de supervivencia (Simmel, 1984: 196 y ss.). En ninguna parte la multitud es tan compacta como en la gran ciudad, dominan “la cercanía y estrechez física” que, al mismo tiempo, hacen de la “distancia espiritual” casi una necesidad para la supervivencia si uno busca evitar hundirse (en sentido literal y figurado) en la multitud. La otra cara de la moneda, sin duda, es que “posiblemente uno no se siente en ninguna parte tan solo y abandonado como en la multitud de las grandes urbes” (Simmel, 1984: 200). De este modo de conducta que se puede observar en la superficie, pasa Simmel brevemente al conflicto cultural que impera en la gran ciudad: “el predominio de lo que se puede llamar espíritu objetivo sobre el subjetivo” (Simmel, 1984: 202).

Por espíritu objetivo y su cultura oficial entiende Simmel, refiriendo por completo a Hegel y observaciones afines de Dilthey, el amplio ámbito de las objetivaciones sociales-humanas (en el lenguaje, el derecho, la técnica, la ciencia y el arte, así como en las instituciones), y ve su culminación y encuentra su centro en la metrópoli moderna, que es la sede y la cabeza –el centro de mando– de la economía monetaria: es un gigante espacio de producción y consumo, el lugar de la administración en sentido amplio y, a la par, un lugar donde la ciencia y las artes son cultivadas. Las grandes urbes son “los escenarios auténticos de esta cultura que crece por encima de todo lo personal”.

Aquí se ofrece en las edificaciones y los institutos educativos, en las maravillas y el confort de las técnicas que superan el espacio, en las formaciones de la vida comunitaria y en las instituciones visibles del Estado, una abundancia tan avasalladora de un espíritu cristalizado que devino impersonal, que la personalidad, por así decirlo, no puede sostenerse. (Simmel, 1984: 203)

El individuo está amenazado de hundirse en ello, de perder la cultura subjetiva, con esto, la enajenación general, la cosificación, parecen tomar el espacio. Eso parece, pero al mismo tiempo –en esto radica la paradoja del enfoque simmeliano, el cual de manera demasiado imprudente fue reducido a la enajenación y, por tanto, simplificado– están dadas una vez más las condiciones para la emancipación del individuo, para su diferenciación. La vida “por un lado, se facilita infinitamente puesto que llegan ofertas de todas partes, por otro lado, compuesta de estos contenidos y ofrecimientos impersonales, que buscan desplazar estas coloraciones auténticamente personales y los aspectos incomparables”, encuentra en los impulsos de las grandes urbes por primera vez la posibilidad de poner en juego “lo más excepcional con respecto a la especificidad y peculiaridad”, “para salvar esto más personal” (Simmel, 1984: 203). Eso, como Simmel agrega, puede ir absolutamente acompañado de exageraciones. Sin embargo, sólo en el espacio urbano de la economía y la circulación están dadas las condiciones para que, sobre todo en contraste con la cerrazón de la vida del campo (con el control social general, por tanto, con la falta de libertad y posibilidad de desarrollo), la cultura subjetiva, como un modo de vida alternativo, independientemente de cómo se pueda ver concretamente en cada caso, permanezca realizable. Sólo el *pathos* nietzscheano de la distancia produce el espacio de libertad en la sociedad, la libertad de la sociedad, para concebir la estrecha cornisa que queda para que el individuo exprese su propia cultura subjetiva. Si ésta, luego, ha de designarse real y empáticamente como auténtica o si, igualmente, sólo ha de catalogarse, otra vez, en cierto modo en un nivel potenciado, como enajenada y cosificada, puede quedar abierto. En último término eso también es indiferente, pues si o si quien se manifiesta y se expone a sí mismo, su posesión o la moda, quien actúa y mantiene su posición, cumple con la exigencia de la sociedad: “¡te tienes que diferenciar!”.

REFERENCIAS

Obras de Georg Simmel que son citadas según la *Gesamtausgabe* (GA).

- ____ (1989 a). *Aufsätze 1887-1890. Über social Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- ____ (1992). *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- ____ (1989 b). *Philosophie des Geldes*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- ____ (1995 a). *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Tomo I. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- ____ (1995 b). *Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- ____ (1918 a). *Der Konflikt der modernen Kultur*. Múnich/Leipzig: Duncker & Humblot.
- ____ (1918 b). *Lebensanschauung*. Múnich/Leipzig: Duncker & Humblot.
- ____ (1919). *Philosophische Kultur* (2ª ed.). Leipzig: Alfred Kröner.
- ____ (1970). *Grundfragen der Soziologie* (3ª ed.). Berlin: de Gruyter.
- ____ (1984). *Das Individuum und die Freiheit. Essays*. Berlin: Wagenbach.
- ____ (1985). *Schriften zur Soziologie und Philosophie der Geschlechter*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- ____ (1990). *Vom Wesen der Moderne*. Hamburg: Junius.
- Behr-Hoffmann, R. (1980). *Der Tod Georgs*. Stuttgart: Reclam.
- Benjamin, W. (1974). *Gesammelte Schriften*, Tomo I/2. *Abhandlungen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Frisby, D. (1989). *Fragmente der Moderne. Georg Simmel, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin*. Rheda-Wiedenbrück: Daedalus.
- Joel, K. (1901). Eine Zeitphilosophie. *Neue Deutsche Rundschau*, 12, pp. 812-826.
- Jung, W. (1990). *Georg Simmel zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Kintzelé, J. y Schneider, P. (Comps.) (1993). *Georg Simmels Philosophie des Geldes*. Fráncfort del Meno: Hain.
- Köhnke, K.C. (1993). Die Verdrängung der Werte durch das Geld. En Kintzelé, J. y Schneider, P. (Comps.), *Georg Simmels Philosophie des Geldes*. Fráncfort del Meno: Hain.
- Kösser, U. (1993). Wenn die Welt-Anschauung in die Brüche geht, ist

- es besser, sich die Welt anzuschauen. En *Weimarer Beiträge*, T. 2, pp. 190-207.
- Lichtblau, K. (1996). *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Luckhardt, U. (1994). "Aus der Tempel der Sehnsucht". *Georg Simmel und Georg Lukács: Wege in und aus der Moderne*. Butzbach-Griedel: Afra.
- Lukács, G. [(1911) 1971]: *Die Seele und die Formen*. Berlin/Neuwied: Luchterhand.
- _____ (1973). Zur Theorie der Literaturgeschichte (1910). *Text und Kritik*, 39/40.
- Nedelmann, B. (1993). Geld und Lebensstil. En Kintzelé, J. y Schneider, P. (Comps.) (1993). *Georg Simmels Philosophie des Geldes*. Fráncfort del Meno: Hain, pp. 398-418.
- Radkau, J. (1994). Die wilhelmische Äre als nervöses Zeitalter, oder: Die Nerven als Netz zwischen Tempo- und Körpergeschichte. *Geschichte und Gesellschaft*, 20, pp. 211-241.
- Wunberg, G. (Comp.) (1992). *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910*. Stuttgart: Reclam.

Parte III

SENSIBILIDADES

Einer Mosquera Acevedo* **

Capítulo 7

EL ANHELO SIMMELIANO

UNA PROPUESTA ANALÍTICA PARA UN OBSERVADOR EN MOVIMIENTO

ESTE ESCRITO CONSISTE en una propuesta de análisis del poema *Un anhelo* de Georg Simmel incluido en una recopilación de sus escritos titulada *Imágenes momentáneas, sub specie aeternitatis* que se desarrollará en dos momentos. Más allá de describir brevemente el contexto de esta recopilación y el lugar que ocupa en el trabajo intelectual de Simmel, un primer momento se centrará en el análisis de algunos fragmentos del poema enfocándose principalmente en la oposición que allí se presenta entre los avances de la razón y, al mismo tiempo, a la imposibilidad de ésta de dar cuenta de la totalidad de los fenómenos de la vida humana; asimismo en la posibilidad de rebasar esos límites si se adopta una concepción estética de la realidad o, en términos simmelianos, de la vida. El segundo momento es una suscitación a partir de la lectura de ese anhelo partiendo de la noción de imagen de pensamiento. Los análisis simmelianos nos permiten reconocer que el mundo se nos presenta con la posibilidad de realizarle lecturas diversas y, por lo tanto, una cuestión ineludible para

* Universidad de Antioquia.

** El autor agradece a Natalia Cantó Milá, Jorge Pabón, Augusto Botia, Lorena Cervantes, Mauricio Soto y Gilberto Díaz por sus lecturas, comentarios y aportes en diferentes momentos de esta elaboración.

dar cuenta de su propuesta analítica consiste en evaluar su particular manera de abordar los fenómenos.

Lejos de exponer una elaboración acabada con respecto a esto último, y que seguramente invocará la imagen del torpe patinador protagonista de *Huellas en el hielo*, y de aseverar que no haya habido lecturas similares sobre Simmel pues las mismas referencias en las que se basa tal suscitación lo demuestran, este trabajo hace manifiesto un interés de utilizar a Simmel como fundamento para proponer ejes de reflexión sobre otros posibles lentes para la lectura de nuestro mundo.

I

Basta explorar cualquier semblanza biográfica o intelectual de Simmel para encontrar la afirmación recurrente que fue un extraño en la academia y que no se le reconoce un lugar preponderante en la tradición intelectual alemana. Acá no se darán detalles de su amplia producción ni de las posibles razones por las cuales se le negó una posición de prestigio en la academia dado que esto puede ser rastreado con facilidad en innumerables referencias, ejemplo de ello las publicaciones fruto de los eventos anteriores. Sin embargo, sí se quiere reiterar que sus reflexiones merecieron la fascinación de reconocidos pensadores, en ese sentido se puede decir que sus *imágenes momentáneas* son una expresión de un pensamiento considerado como seductor. Los artículos contenidos en esa publicación eran parte de la columna del mismo nombre a cargo de Simmel en la revista semanal *Jugend*, uno de los órganos modernistas más importantes de la Alemania de principios del siglo XX.

Muchos de los temas y reflexiones que expuso en sus estudios monográficos están subyacentes en las anécdotas, fábulas e historias breves que componen *Imágenes momentáneas*. Uno de esos temas recurrentes es el intento de dar cuenta de la totalidad a través de pequeños fragmentos que son tomados como la manifestación superficial de fenómenos más profundos. Esa fórmula, que se le atribuye a Spinoza, de dar cuenta de la totalidad a partir del fragmento evidencia una manera de entender la modernidad como una experiencia de “una contraposición entre dos polos en tensión, los de lo momentáneo y lo eterno, cuya reconciliación inalcanzable determina la experiencia estética propia de la modernidad” (Vernik, 2007: 19). La yuxtaposición de esos polos evidencia una forma particular de los tiempos modernos caracterizada por la posibilidad de que varios elementos confluyan en un mismo fenómeno y, además, que cada uno de ellos permita una presentación en sentido hermenéutico diferente del mismo y permita reconocerle otras implicaciones. Yuxtaposición, precisamente, aduce

a la presencia de diferentes procesos que pueden dar cuenta de la totalidad a partir de cada elemento individual. Esa forma particular de la modernidad referida arriba se evidencia en el poema que se pasará a analizar a continuación.

UN ANHELO

Mira cómo hoy descansa el tiempo en este recodo. Al sol contempla el camino que ha recorrido en un siglo, en tanto una ardiente fatiga se derrama por sus miembros. La esperanza de una sombra sólo hoy baña su frente. Más no sólo de los rayos busca protegerse el tiempo: una cegadora luz le azota ojos y sienes. Un enigma después de otros unos lentes revelaron: la materia era fuerza y la fuerza era materia. Resonantes penetraron toda la naturaleza, y victoriosas, les dieron sus ojos resplandecientes. No obstante, el fondo del alma, la oscuridad más profunda, pide a la naturaleza que nos entregue otra imagen. Conocemos muchas cosas, creemos saberlo todo, mas la razón del misterio con temor se nos sustrae. Vimos mucho y no hemos visto todo lo que nos rodea invisible a nuestros ojos, a nuestros oídos mudos. Cuánta luz debió verter el espíritu a través del mundo para descubrir la sombra que en la claridad alberga. No sólo el sol nos indica a dónde pertenecemos: En el lugar más oscuro el ser echa sus raíces. ¡Enséñanos, claro día, aquel misterio de nuevo! ¡Devuélvenos, oh futuro, devuélvenos el respeto! (Simmel, 2007: 70)

“MIRA CÓMO HOY DESCANSA EL TIEMPO EN ESTE RECODO. AL SOL CONTEMPLA EL CAMINO QUE HA RECORRIDO EN UN SIGLO” O EL DIAGNÓSTICO DE NUESTRO TIEMPO

Se ha afirmado que Simmel logró captar la esencia de la modernidad como lo había hecho Baudelaire, de ahí que David Frisby le atribuya el título de primer sociólogo de la modernidad. La señal de los tiempos modernos es que la realidad se presenta de manera fragmentada siendo esta la característica de nuestro estar en el mundo. Sin embargo, y muy acorde con lo mencionado arriba acerca de la importancia que le da Simmel a los polos en tensión y a las contradicciones inmanentes, la experiencia fragmentada no es lo único que se presenta, confluyen también ciertos esfuerzos por nivelar las fuerzas contrarias que entran en juego. El mundo moderno se caracteriza, indica Watier acerca de la concepción simmeliana sobre la modernidad a partir de su *Filosofía del dinero*, por la consolidación de la racionalización y la calculabilidad (Watier, 2005: 99). Reconocer esos aspectos nos sitúa en un análisis del presente, *en el descanso del tiempo en este recodo*, pero se debe aclarar de qué manera se analiza ese presente en un primer momento.

Para Simmel el proceso fundamental de la modernidad es la exteriorización en aumento de la vida que se ha producido, en el sentido de la preponderancia que el aspecto objetivo de la vida ha adquirido respecto de lo interior y personal. Es, en resumen, uno de los diagnósticos más famosos de la modernidad de Simmel al dársele predominio a la cultura objetiva sobre la subjetiva cuya manifestación fehaciente es la vida en las ciudades:

Sin embargo, la razón más profunda a partir de la que precisamente la gran ciudad supone el impulso hacia la existencia personal más individual me parece ésta: el desarrollo de las culturas modernas se caracteriza por la preponderancia de aquello que puede llamarse espíritu objetivo sobre el subjetivo... Está materializada una suma de espíritu cuyo acrecentamiento diario sigue el desarrollo espiritual del sujeto sólo muy incompletamente y a una distancia cada vez mayor. (Simmel, 1986: 256)

Lo anterior constituye ese primer momento de diagnóstico que se hace más enfático en *Filosofía del dinero* donde Simmel expone el proceso de inversión entre medios y fines que hace confusa nuestra conciencia de la existencia de los fines últimos. Sin embargo su diagnóstico no se detiene en este aspecto y propone otra posibilidad. La objetivación que concierne a la naturaleza, al dinero, o a las relaciones entre las personas –proceso que describe Simmel sociológicamente cuando al preguntarse por la posibilidad de la sociedad resalta el carácter general que le atribuimos al otro y a los fragmentos de nuestro interior que utilizamos para socializar de acuerdo a nuestra intencionalidad – parece, retomando nuevamente a Watier, liberar un espacio para la relación del individuo consigo mismo (Watier, 2005: 100). La modernidad también permite ocuparse de la vida anímica y psíquica y a partir de ahí es viable proponer otro diagnóstico gracias a la posibilidad que da la consolidación de la racionalidad instrumental. Ese recodo expresado con ésta sufre esa “ardiente fatiga que se derrama por sus miembros” pidiendo “a la naturaleza que nos entregue otra imagen”. Es la manera simmeliana de decir que a pesar de las densificaciones de orden superior y de la forma como expresen el presente, en el interior de ellas siempre está latente la posibilidad de una imagen o una forma diferente.

**“CONOCEMOS MUCHAS COSAS, CREEMOS SABERLO TODO. MAS LA RAZÓN DEL MISTERIO CON TEMOR SE NOS SUSTRAE”
O LA FUERZA Y LA MATERIA**

Al inicio del acápite anterior se hizo hincapié en la experiencia fragmentada y en la consolidación de la realidad como características de

la modernidad. A pesar de reconocer lo último Simmel sigue insistiendo que “la esencia de la modernidad es la experiencia e interpretación del mundo desde el punto de vista de las reacciones de nuestra vida interior y, de hecho, como un mundo interior; la disolución de los contenidos fijos en un elemento fluido del alma” (Frisby, 1992: 94). Es el enigma de la modernidad, que presenta en sus análisis sociológicos cuando afirma que un contenido puede devenir en forma y una forma en contenido, se expresa en el poema diciendo: “la materia era fuerza y la fuerza era materia.” Aquí Simmel nos presenta que el acento de los análisis debe estar puesto, principalmente, en el devenir y en los procesos que llevan a que algo tome una forma específica. Es una filosofía de la vida que, aunque reconoce esas formas, se preocupa por la fluidez que desemboca en ellas, es decir que se pregunta cómo es posible la forma a partir de la fuerza de la vida, fuerza que no se detiene así la materia ya se haya configurado, de ahí que tome a la fuerza y la materia como elementos de similar naturaleza. El acento está ahora en un movimiento que va desde lo exterior a lo interior y se hace necesario dar cuenta del mismo tratando de captar lo que de esencial está en cada experiencia individual. Para Simmel las reflexiones estéticas permitirán que se dilucide ese tránsito fugaz-eterno pues las formas de expresión humana, como las que se manifiestan en el arte moderno, presentan y expresan ese movimiento.

Cuando Simmel presenta las características de la modernidad en sentido estético enfatiza en lo que diferencia esta época de épocas anteriores (Simmel, 1986: 193-200). Un estilo, por ejemplo, da cuenta de cómo lo individual y los más diversos contenidos se agrupan en características similares. Para Simmel, si el arte clásico románico buscaba una forma armónica caracterizada por una cerrazón racional que trascendiera lo individual, el germánico intentaba que cada individualidad tuviera su forma. En el periodo moderno cada una de las obras expresan algo individualmente y la vida se configura a partir de algo interior que se expresa en cada forma específica. Cada parte es, entonces, una totalidad, una unidad en sí misma.

Igualmente, al preguntarse por una estética de la vida social en su “Estética sociológica” (Simmel, 1986: 217-228), indica que un primer momento de la misma es la simetría, es decir, la nivelación de las partes del todo entre sí. La búsqueda de simetría, *materia*, puede ser, como ese primer diagnóstico de la modernidad, una forma visible del racionalismo pero, al mismo tiempo, cuando el cálculo y la nivelación se consolidan, la necesidad estética, la *fuerza*, busca su contrario, lo asimétrico, una nueva *materia*. Es, en definitiva, como el mismo Simmel lo afirma, el paso de la dependencia de elementos aislados a relaciones más libres y diversas. Así, nuevamente, se presenta la con-

traposición, el movimiento entre lo que centraliza y lo que diverge; y privilegiar lo que diverge es la manifestación del anhelo de proveer otra manera de dar cuenta de la realidad. Si “la razón del misterio con temor se nos sustrae” una mirada alternativa como esta posibilita que nos hagamos otras imágenes del mundo.

**“NO SÓLO EL SOL NOS INDICA A DÓNDE PERTENECEMOS:
EN EL LUGAR MÁS OSCURO EL SER ECHA SUS RAÍCES”
O LA MATERIALIZACIÓN DEL ANHELO.**

Simmel, en sus análisis de tipo artístico exponía su convencimiento de que las contradicciones están siempre presentes y lo que le provee de un marco analítico dinámico. La caracterización de ese dinamismo, es decir el movimiento constante entre forma-vida en donde ésta busca una forma específica, está presente también en sus consideraciones de la obra de Rodin. El acento no está sólo en el movimiento sino en cómo se configuran manifestaciones exteriores:

Contaba Rodin que a menudo pedía a su modelo que ejecutase gran número de posiciones arbitrariamente cambiantes; entonces le interesaba de pronto el giro o la torsión de un miembro determinado....sin lugar a dudas en aquel gesto único... el movimiento se ha construido su cuerpo, la vida su forma. (Simmel, 2001: 252)

Reconocer la no necesidad de la presencia de una ley universal es una manera de rebasar formas rígidas de pensamiento. Esta forma artística expresada en Rodin es para Simmel el reconocimiento del sentido de lo individual como un todo en sí mismo. A esto se refiere el anhelo simmeliano, a reivindicar el valor individual que integre todos los aspectos de la vida. Así, el tiempo presente en la modernidad ya no es fragmento sino una totalidad pues “en el momento de suceder, esa vida individual tiene en sí todas las consecuencias de su pasado, todas las fuerzas de tensión de su futuro. De ahí que ese instante psíquico sea realmente la vida” (Vernik, 2001: 9).

“Devuélvenos oh futuro, devuélvenos el respeto” es una súplica por buscar la relación satisfactoria entre la parte y el todo; pero esa no es la única relación posible pues las contraposiciones entran en juego si ese anhelo es finalmente reconocido por cada uno de nosotros como válido. Establecer esa relación entre el fragmento y la totalidad no es necesariamente el punto final de ese anhelo. La fuerza subyacente en la materia implica que cada realización del anhelo lleva a uno nuevo, así, cada punto concluyente es, en definitiva, el penúltimo pues la fuerza vital no dejará de buscar nuevas formas de manifestarse.

II

La vida no es sólo siempre el camino del no tener al tener, sino también del tener al no tener. Éste es a la vez su encanto y su peligro.

Georg Simmel

Se presenta muchas veces en la tradición sociológica la postura de asumir la actividad analítica como un ejercicio alejado de la realidad y de la praxis vital de los individuos. La necesidad de justificar la profesionalización de la disciplina ha llevado a que el centro de su labor sea, como lo dice Adorno en su *Introducción a la Sociología* (Adorno, 2006: 34 y ss.), el perfeccionamiento de un instrumento investigativo que le dé un sentido más práctico, configurar planes de intervención en comunidades, o estructurar currículos con altas tasas de impacto en las mismas. Así a la pregunta por la dimensión analítica se le atribuye un sentido filosófico carente de utilidad pues, precisamente, problematizar o dar cuenta de conceptos va en contravía de aquella idea de práctica asociada a la eficiencia y la rentabilidad.

Si aceptamos estas premisas podríamos considerar impensable proponer un poema como insumo para una discusión analítica. Sin embargo, y teniendo en cuenta el estudio introductorio de la reciente re-edición de *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización* en castellano donde se señala que en las últimas décadas se ha reconocido a Simmel como un clásico sui-generis a partir de reconocer en él un tipo de trabajo que no necesariamente implica tenérselas que ver con un material empírico y que más allá de una dimensión formal es tal vez más importante su dimensión estética (Zabludovsky y Sabido, 2014: 1719), consideramos tomar *Un anhelo* como una imagen de pensamiento que posibilita enriquecer las reflexiones sobre formas alternativas de mirada de la realidad.

La noción de imagen de pensamiento como herramienta teórica trae consigo una manifestación hermenéutica de redefinición constante de categorías y por ende de las tradiciones de pensamiento. Como lo señala Gerard Richter en la introducción de su texto sobre algunos de los pensadores frankfurtianos (Richter, 2007), la noción de imagen de pensamiento permite la perpetuación de una tradición a través de nuevos conceptos que son diferentes a los de tipo lógico o formales. Aunque estos últimos sigan siendo importantes, aquéllos serán los que permiten que los análisis trasciendan diversos ámbitos. Una imagen de pensamiento es un concepto aparentemente marginal pero, al posibilitar una relación entre el campo estético y conceptual, permite la apertura de un análisis más amplio. Lo estético acá se refiere a decir

las cosas sin decirlas directamente y lo conceptual se refiere al espíritu filosófico que en pocas líneas sigue presente para, efectivamente, decir lo que se debe o se quiere decir.

Richter se encarga principalmente de Benjamin, Bloch y Kra-cauer, y dada esta feliz coincidencia que el último consideró a Simmel una figura brillante e influyente de la filosofía moderna, nos permitimos extrapolar las referencias sobre ellos para referirnos a nuestro autor afirmando que

La combinación de artículos, ensayos y libros; la combinación de notas, aforismos y trabajos enciclopédicos ocasionales; la inclusión de formas literarias en el espectro de medios de presentación y el uso de medios literarios acorde con los objetivos en contextos teórico-filosóficos fue una expresión del intento de combinar un espectro sensorial ampliamente abierto a una experiencia contemporánea con un pensamiento filosófico y teórico que se resiste a la osificación. (Richter, 2007: 4-5)¹

Esta forma de escribir manifiesta la unión entre espíritu, lenguaje e imágenes y revitaliza el intenso debate sobre la relación entre el todo y la parte o, en términos estéticos, de dar cuenta de lo infinito a partir de la finitud de los diferentes objetos específicos a los cuales se refirieron. Esos objetos son figuras que deben ser cuidadosamente descifradas y el resultado de ese proceso es una construcción conceptual, pero lo característico de esa conceptualización es su resistencia a traducirse a proposiciones formales. Es como si se diera cuenta de algo estando, al mismo tiempo, dentro y fuera de ese algo pues se hace pero no directamente; es una forma analítica que indudablemente se relaciona con el segundo a priori social simmeliano.

Theodor Adorno sugiere, según lo afirma Richter en el texto que venimos referenciando, que las imágenes de pensamiento son una alternativa, pues el pensamiento es tradicionalmente rígido dados sus componentes conceptuales. Son formas alegóricas y a través del lenguaje, se construye una forma unidad. Una alegoría está de cierta manera relacionada con la noción de distancia en términos de interdependencia paradójica dado que el lenguaje es un acercamiento al ser de las cosas a partir de una suerte de distancia debido a que muestra su núcleo interno por medio de formas externas. Es estar cerca al mismo tiempo que se está lejos pues los significados profundos no se nos ofrecen directamente sino que son el resultado de un proceso que

1 Tanto ésta como el resto de las traducciones de las citas en inglés fueron realizadas por el autor del capítulo.

modifica su apariencia. La forma externa del lenguaje es una especie de simetría, sin embargo, aunque ella está ahora consolidada a partir de las palabras el significado interno está aún lejos de ser aprehendido. Es necesario acudir a una fuerza que nos haga reconocer aquello que no se expresa directamente en aras de establecer la unidad que las formas externas apenas pueden proveer. Como Benjamin diría en su imagen *Libros* estar lejos no nos aleja propiamente sino que nos lleva al interior (Benjamin, 1982: 91).²

Estas escuetas ideas de la noción de imagen de pensamiento tenían como objeto servir de abrebocas para proponer líneas de discusión sobre la configuración de una unidad o imagen unitaria como forma de aprehender el mundo. En lo que respecta a los análisis simmelianos es claro que en sus planteamientos se presenta una propuesta de configuración de una unidad abstrayendo ciertos elementos de entre la inconmensurabilidad de la realidad. Señala que ésta se manifiesta y se deja ver por medio de formalizaciones plurales y afirma, además, que las formas lógicas no son más que una de tantas posibilidades de interpretar el mundo y que, asimismo, ninguna de esas formas puede pretender subordinar a otras formas. La concepción de la realidad como múltiple e inconmensurable es lo que permite darle validez a multiplicidad de formas discursivas. Una interpretación, nos dice Guy Oakes, es una expresión del ser o de los compromisos existenciales del intérprete. Así cada configuración de un objeto será satisfactoria y coherente no porque siga las premisas de un discurso teórico racional sino porque apela a una modelación de ese objeto a partir de ciertas convicciones. “Diferentes energías de la vida son expresadas en innumerables experiencias e intereses que se objetivan en múltiples formas discursivas autónomas y cada una funciona de acuerdo a sus presuposiciones discursivas inmanentes” (Oakes, 1985: 189).

En Simmel encontramos una propuesta analítica más amplia cuando afirma que, no sólo la ciencia, sino otros ámbitos como el arte o la religión son formaciones donde también se manifiesta ese proceso de unificación. “Cada experiencia, y especialmente cada experiencia vital y emocional, crea un objeto que puede tomarse como verdadero” (Helle, 2013: 163). Así las cosas, Simmel no se encarga de concebir un objeto creando una unidad para el conocimiento sino que presenta una ampliación de la idea de experiencia que permitirá la configura-

2 No puedo exponer estas breves referencias a las imágenes de pensamiento como alegorías sin agradecer al sociólogo alemán Wolfgang Ickelmeier quien, no sólo en sus cursos sino en sus siempre amables conversaciones, demuestra su experticia y sobre todo pasión en lo que respecta a las teorías estéticas de Adorno, Benjamin y Bataille.

ción de otro tipo de categorías para dar cuenta del mundo, proponiendo acercamientos y miradas pues “el mundo más allá de ser conocido es imaginable y presentable” (Helle, 2013: 164).

La pregunta obligada es por las implicaciones que acarrea esta particular toma de posición en términos teóricos. Las críticas ante esto han estado presentes desde los tiempos en que Simmel presentaba sus argumentos. Sus contradictores cercanos, Rickert por ejemplo, señalaron recurrentemente que esta “vitalización” de las categorías del pensamiento llevaban a una nada teórica, que sin importar cuál sea el contenido del que nos ocupemos se necesita de una conceptualización consistente, y que una filosofía de la vida debe ocuparse de las configuraciones conceptuales resultado de preguntarse sobre ella (Gil Villegas, 1997), sin embargo, no será algo de lo que nos ocuparemos acá. Es más bien ese compromiso con una experiencia ampliada el eje de estas últimas líneas que proponemos a modo de conclusión.

Señalábamos al principio el objetivo de buscar en la obra de Simmel marcos analíticos alternativos para pensar nuestro mundo. En este sentido consideramos que Simmel nos insta a pensar de un modo reflexivo, es decir, a preguntarnos por aquello que configuramos y utilizamos como medio para dar cuenta del mundo y que a la larga determina nuestro modo de relacionarnos con él. Reflexividad significa interpretar para interpretarse, y es eso lo que encontramos en Simmel. Su propuesta teórica se construye a partir de una mediación con el objeto que implica la movilidad del sujeto y el enriquecimiento de éste a partir de vérselas con aquél. Lejos está de proponer una actividad teórica a la manera de una técnica que, como lo indica en su texto sobre las tendencias en Alemania desde 1870, sólo se reconozca por su perfección metodológica aunque no enriquezca la cultura, el pensamiento o la moralidad de los hombres. Esta teoría como actividad humana, en el sentido amplio de la palabra, es una reivindicación del individuo frente a propuestas filosóficas y científicas que reducen las extensas connotaciones de la noción de experiencia y no permiten una apertura para la formación individual en el sentido humanista.

La epistemología simmeliana, más allá de preocuparse por condiciones lógicas, se sustenta en la forma específica de experiencia de los individuos en la modernidad. Siguiendo a Lucía Wegelin (2013), y retomando cuestiones mencionadas anteriormente, un sujeto cognoscente no sólo conoce, también concibe, valora y le da sentido a la realidad. De esta manera, los problemas sociológicos concretos que propone Simmel con sus conceptos son la expresión de una relación dialógica entre los contenidos de la realidad y la forma como la experiencia individual configura una imagen de la realidad. Estas imá-

genes son formas que expresan ese diálogo, pero son formas móviles acordes con un horizonte de comprensión que un mundo y un individuo móviles proveen. En Simmel ese modo reflexivo se sustenta en una facultad particular de su espíritu que se traduce en una actitud ante el mundo interesada, más que en aprehenderlo, en coquetearle (Simmel, 2007 a; 2001 a), en abrirle sus brazos para luego negárselos, en una mirada no directa sino de soslayo, para hacerse de él una imagen apenas *momentánea* que le permita mantener constantemente el *anhelo* infinito de posesión del mismo.

REFERENCIAS

- Adorno, Th. (2006). Clase 3. En *Introducción a la Sociología*. Buenos Aires: Gedisa, pp. 34-43.
- Benjamin, W. (1982). Libros. En *Infancia en Berlín hacia 1900*. Madrid: Alfaguara, pp. 89-91.
- Frisby, D. (1992). Georg Simmel: La modernidad como presente eterno. En *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Madrid: La Balsa de la Medusa, pp. 79-200.
- Gil Villegas, F. (1997). El fundamento filosófico en la teoría de la modernidad en Simmel. *Estudios sociológicos*, vol. XV, núm. 43 (enero-abril), pp. 3-46.
- Helle, H.J. (2013). *Messages from Georg Simmel*. Leiden-Boston: Brill.
- Oakes, G. (1985). Theoretical Rationality and the problem of Radical Value Conflicts: Remarks on Simmel, Rickert and Weber. *State, Culture and Society*, vol 1, n° 2, pp. 175-199.
- Rammstedt, O. (2007). Posfacio: Las imágenes momentáneas de Georg Simmel. En Simmel Georg. *Imágenes momentáneas*. Barcelona: Gedisa. Trad. Ricardo Ibarlucía y Oliver Strunk. Pp. 121-135.
- Richter, G. (2007). *Thought-Images. Frankfurt school writers' reflections from damaged life*. Stanford: Stanford University.
- Simmel, G. (2007 a). Coquetería. En *Imágenes momentáneas*. Op. cit., pp. 52-53.
- _____ (2007 b). Un anhelo. En *Imágenes momentáneas*. Op. cit., p. 70.
- _____ (1986 a). Estilo germánico y estilo clásico-románico. En *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península. Trad. S. Mas. Pp. 193-200.
- _____ (1986 b). Estética sociológica. En *El individuo y la libertad*. Op. cit., pp. 217-228.
- _____ (1986 c). Las grandes urbes y la vida del espíritu. En *El individuo y la libertad*. Op. cit., pp. 247-262.
- _____ (2001 a). La coquetería. En *Sobre la aventura*. Barcelona: Península. Trad. G. Muñoz y S. Mas. Pp. 139-168.
- _____ (2001 b). Sobre personalidades artísticas. En *Sobre la aventura*. Op. cit., pp. 205-264.
- Vernik, E. (2001). Introducción al último libro de Simmel. En *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Altamira, pp. 7-12.
- _____ (2007). Prefacio: Aguafuertes simmelianas. En *Imágenes momentáneas*. Barcelona: Gedisa, pp. 9-24.
- Watier, P. (2006). *Georg Simmel sociólogo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Wegelin, L. (2013). Crítica y autorreflexividad en la sociología de Georg Simmel. *Revista Temas Sociológicos* n° 17, pp. 19-47
- Zabludovsky, G. y Sabido, O. (2014). Estudio introductorio. En *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 11-93.

Ralph Buchenhorst*

Capítulo 8

DIGRESIÓN SOBRE EL EXTRANJERO

LA CONTRIBUCIÓN DE GEORG SIMMEL A LA SOCIOLOGÍA DE LA MIGRACIÓN**

EXTRANJEROS EN BERLÍN HACIA 1900

Georg Simmel pasó el período más prolongado de su vida en Berlín y observó las circunstancias socioculturales de esta ciudad tan agudamente como Franz Hessel y Walter Benjamin. Antes de que nos ocupemos de los textos de Simmel decisivos para abordar la pregunta por el extranjero, debemos describir brevemente con qué circunstancias urbanas tuvo que enfrentarse en Berlín a comienzos del siglo XX. Pues partimos de que Simmel ha reflejado su propia situación vital y la entretejió en su sociología del espacio urbano.

La descripción que hizo Benjamin de su infancia en Berlín hacia 1900, compuesta en la década de 1930, se desarrolló a partir del sentimiento de pérdida de una estructura social, la de la burguesía ilustrada, y judeo-alemana de las grandes ciudades. El propio Simmel, procedente de circunstancias similares, no pudo intuir esta pérdida. Escribía a partir de una situación urbana que a menudo ha sido caracterizada con el adjetivo “moderno” y definida a través de un espíritu eminentemente científico y utilitarista, a través de relaciones despersonalizadas de una población internacional, miscelánea. A comienzos

* Universidad de Halle-Wittenburg.

** Traducción del alemán: Miguel Vedda.

del siglo XX, Berlín se convirtió en una ciudad que estaba atravesando un desarrollo hacia la modernidad industrial hasta entonces desconocido en Alemania. Mark Twain opinaba que Berlín era tan moderna que, en comparación, Chicago parecía simplemente tradicional. David Clay Large (2002) señala, que Berlín no era seguramente el crisol internacional que representaba, en aquella época, Nueva York. Pero Karl Scheffler la compara con las ciudades coloniales norteamericanas y describe a sus habitantes de este modo: “Así como el *yankee* es producto de elementos étnicos alemanes, ingleses, irlandeses, escandinavos y eslavos, así el habitante de Berlín es el producto histórico de una mezcla de sangres cuyos ingredientes provienen de todas las comarcas de Alemania, de Holanda, de Francia y de los países escandinavos” (Scheffler, 1910: 7). Según una estadística de 1890, la íntegra población de Berlín era de ascendencia germánica en un 35 %, románica en un 36 % y eslava en un 24 %. Se suman los residentes de ascendencia judía, que son indicados por Scheffler como aquella capa social que conformó decisivamente la gran burguesía berlinesa (Scheffler, 1910: 124).

A esto se añade que Berlín, después del cambio de siglo, se convirtió en un punto de encuentro de artistas y literatos europeos que consideraron que su principal misión era describir la vida moderna, vertiginosa en la capital, caracterizada por una mezcla de indiferencia y sobreexcitación. Vladimir Nabokov, August Strindberg, Franz Kafka, Arnold Schönberg, Christopher Isherwood, W. H. Auden y Mascha Káléko vivieron y trabajaron allí. Todos ellos hicieron del Romanisches Café su lugar de encuentro, del que dice un visitante: “Aquí se reunió todo lo que, entre Reikiavik y Tahití, mantenía—por profesión o por afición— alguna clase de relación con las musas y las gracias” (Large, 2002: 187). La gran ciudad moderna no sólo fue experimentada, por cierto, como patria estimuladora y enriquecedora (Meidner, 1914: 78). Los cuadros de Berlín de Ernst Ludwig Kirchner, compuestos entre 1911 y 1915, por ejemplo, son psicogramas de un temor desencadenado por el tumulto urbano (Gordon, 1968: 92). El artista de la gran ciudad experimenta a esta como un mecanismo abrumador, y se aliena de él como de una realidad percibida como controlable.

Ningún texto muestra quizás de manera tan vívida cuán inabarcable eran, por aquel entonces, la situación social y la sensibilidad emocional de Berlín como el que escribió en 1928 Walter Benjamin sobre la visita de la actriz chino-norteamericana Anne May Wong (Benjamin, 1991). En él, Benjamin describe, de manera cruda, cómo colisionan entre sí dos ámbitos culturales diferentes. Se advierte en el texto la fascinación que ejerció sobre Benjamin la actriz exótica; pero también se percibe que Benjamin no puede desenmascarar lo

que hay de aparente en ese exotismo. Quizás vibra, en la reacción de Benjamin, algo del movimiento de equilibrio entre fascinación y marginalidad que también marcó la reacción que, en 1925, produjo en Berlín la bailarina Josephine Baker. Large opina que ésta fue “recibida sólo como una *outsider* exótica que despertó, en los berlineses, la fascinación propia de la ruptura de un tabú, sin demandar de ellos una lealtad seria y sostenida” (Large, 2002: 204).

DIGRESIÓN SOBRE EL EXTRANJERO Y EL ARTÍCULO SOBRE LAS GRANDES CIUDADES Y LA VIDA DEL ESPÍRITU

Simmel define positivamente al extranjero como unidad de desconexión espacial y fijación espacial, de proximidad y distancia. Esta unidad es definida en la esencia económica y en la pregunta por el juicio objetivo. En *Filosofía del dinero* (Simmel, 1991), el extranjero es identificado aún esencialmente con el grupo étnico de los judíos, cuyo modo de vida lo predestina a ser un pueblo comercial. Mientras que las exposiciones tempranas en *Filosofía del dinero* afirman que el extranjero **produce**, a partir de su marginalidad, la economía dineraria y el capitalismo, la *digresión sobre el extranjero* (Simmel, 1992) dice que el extranjero es **producto** de la economía dineraria ya desarrollada y de la división del trabajo. En la *digresión* el extranjero es definido como signo de una modernidad que produce al mismo tiempo la individualización progresista y la anonimización. Esta tendencia es continuada en el artículo *Las grandes ciudades y la vida del espíritu* (Simmel, 1991). El tema del extranjero ya no es puesto aquí en relación con grupos definidos a través del origen y la etnia, ya que la gran ciudad moderna vive casi íntegramente de la producción para el mercado anónimo, y la movilidad cotidiana del individuo en el ámbito urbano está marcada por la indiferencia. La extranjería no es configurada ya por oposiciones étnicas o religiosas, ni por la cuestión de la in-compatibilidad de modelos de acción sociales o normativos, sino por la totalidad de la configuración urbana de la vida.

De esta manera, Simmel proporciona una psicología del individuo urbano, define una socioeconomía de las grandes ciudades e identifica el efecto de estos espacios sobre las formas de organización. La extranjería adquiere aquí un componente que reduce la complejidad y al mismo tiempo dinamiza lo social. Permite innovaciones sociales (vínculos a través de la estratificación), nuevas redes económicas y una objetividad nacida a partir de la distancia. Si bien Simmel constata un predominio de la cultura objetiva (es decir, de los sistemas del derecho, la ciencia, la administración, la economía y la educación) a través de la creciente división del trabajo y la despersonalización de los modelos de acción, muestra, por otro lado, que la convivencia

urbana promueve una segunda evolución; esto es: la que conduce a una individualización intensificada en el mundo de la vida. Esta individualización y su matización original en cuestiones de la autorrepresentación simbólica (a través de la moda, el gusto musical y artístico, el equipamiento de viviendas) se despliegan dentro de la lógica del mundo de la vida, que está liberado de las demandas del control objetivado de la sociedad global. Los contextos funcionales –que se han vuelto autónomos– y los lazos propios del mundo de la vida existen en forma paralela. En las grandes ciudades se ha establecido hace tiempo una red transnacional de subculturas que concierne a ámbitos pertenecientes al mundo de la vida tales como la comida, la música y la arquitectura, pero también la producción y el comercio. Son las culturas gastronómicas –como Chinatown o Little Italy en Nueva York City, el barrio turco en Berlín o el barrio portugués en Hamburgo– que se establecieron en todas las grandes ciudades, culturas musicales del *hip-hop*, el rap, el *raeggae*, el *gothic*, el *heavy metal*, el tango o la samba, estructuras de construcción, difundidas mundialmente, de la *vernacular architecture*, el *make shift* de los alojamientos en *containers* y carpas en asentamientos de refugiados, y los vendedores ambulantes y las redes de comercio alternativas (a menudo ilegales) en las favelas y villas sudamericanas las que definen esas subculturas y estructuran parcialmente nuestra vida urbana de un modo considerable.

Ahora bien, Simmel indica que, entre la modernización funcional y el mundo de la vida, no hay ya ningún ajuste reflexivo ni un intercambio evidente. Habermas, más tarde, llamará a esto desacoplamiento del mundo de la vida respecto del saber sistémico en curso de autonomización (Habermas, 1985: 420 y ss.). Los campos de acción integrados sistémicamente se separan a tal punto de las formas de acción directamente intersubjetivas, que ya no son posibles analogías ni transiciones intuitivas (Habermas, 1988: 407). Habermas apuesta por una apropiación de la cultura de los expertos desde el punto de vista del mundo de la vida, a fin de hacer posible un reacoplamiento (Habermas, 1990: 51). Simmel, según creo, apuesta por el punto de vista de la extranjería, que se contrapone objetivamente a los lazos –a menudo ignorantes y contraproducentes– con propiedades locales y, más aún, nacionales; al mismo tiempo puede desarrollar, a partir de esa objetividad, un compromiso con constelaciones de valores transnacionales (Simmel, 1908: 510).

En general, Simmel parece ver en el extranjero una oportunidad para que la modernidad reconozca y produzca movilidad social y económica, objetividad frente a conflictos sociales y potencial creativo para la vinculación combinatoria de fuerzas productivas tradicionalmente inconexas.

ACERCA DE LA RECEPCIÓN DE LA SOCIOLOGÍA SIMMELIANA DEL EXTRANJERO

Si se recorre la categoría de extranjero en la historia de la sociología del siglo XX, se encuentra en Max Weber, Werner Sombart, Ferdinand Tönnies y Robert Michels influencias de la sociología del espacio de Simmel; sin embargo, hay en ellos una perspectiva más pesimista respecto de lo extranjero. De manera característica, Tönnies, Weber y Sombart no van más allá de la identificación de la categoría sociológica de extranjero con la figura histórica concreta del extranjero como judío. Tönnies parte de que rasgos de carácter específicamente judíos determinan parcialmente el sistema monetario y bancario; estos rasgos, por otra parte, procuran que no se produzca una integración en el pueblo huésped (Tönnies, 1913). El escrito de Max Weber sobre el judaísmo antiguo define al pueblo judío como pueblo paria, cuya fe y cuyo régimen de vida fijamente ordenado impiden una integración en el pueblo huésped (Weber, 1998: 1-5); una concepción que incluso fue compartida por Hannah Arendt. También ella opinaba que los judíos, como parias conscientes, se encontraban fuera de la sociedad y a través de esa distancia podían obtener mejores perspectivas sobre aquella (Arendt, 1976: 58). También la fenomenología del extranjero de Werner Sombart subraya el modo de actuación racional (no tradicional) que nace a partir de la distancia respecto de la sociedad receptora e identifica al extranjero exclusivamente con el grupo étnico de los judíos. Sombart no les atribuye a los judíos, como Simmel, una participación activa en el acontecer social y político, sino que los caracteriza como indiferentes frente al Estado y la sociedad natural (Sombart, 1924: 154).

El análisis que hace Simmel del extranjero recorrió un desarrollo hacia una representación más general, alegórica de la modernidad en general, mientras que la sociología alemana que siguió a Simmel, en relación con esto, reintrodujo la identificación étnica con el judaísmo. Así, ha sido recién el discípulo norteamericano de Simmel, Robert Park y, tras las huellas de este, Everett Hughes quienes integraron la semántica del extranjero en un análisis no étnico, adaptado a las circunstancias norteamericanas. Park, quien tradujo al inglés varios escritos de Simmel, aplica la categoría de extranjero en la gran ciudad al *marginal man* híbrida, que vive en dos culturas, que es cosmopolita, comerciante, intelectual, idealista y que vive vuelto más hacia lo actual que hacia lo histórico. Por cierto, también en Park hay pasajes en los que se identifica al marginal aún con el judío europeo, mientras que Hughes lo separa definitivamente de esa identidad étnica y cultural y lo traspone al mundo de los conflictos raciales norteamericanos, donde el extranjero se convierte en un “híbrido racial”, con un dilema en cuanto al estatus.

También en Alemania hubo una nueva tentativa para repensar la categoría de extranjero. Ernst Grünfeld, especialista en economía y ciencias sociales de Halle, con una posición política liberal y a quien, por ello, desde 1933 los nacionalsocialistas le impidieron seguir trabajando, define a los social, étnica o religiosamente diferentes como “los periféricos”. Incluso concibe la periferización, no sólo como un proceso externo de delimitación social, sino también como viraje interno hacia una posición distanciada y, por ello, más objetiva (Grünfeld, 2015).

En Alemania, sólo recientemente se critican las tendencias a leer la biografía de Simmel y su digresión sobre el extranjero en términos judaizantes, en la medida en que se estilizaba al propio Simmel como un intelectual judío marginalizado. El sociólogo germano-canadiense Michal Bodemann se opone enfáticamente a esta tendencia a convertir a Simmel en un *outsider* académico *qua* judío. Dice que no es posible demostrar que las tipificaciones y resentimientos de los colegas hicieran que Simmel se convirtiera en un extranjero. Tales afirmaciones serían, pues, sobreinterpretaciones o especulaciones. Según él, de Tönnies hasta el fin de siglo las perspectivas de Simmel habrían sido entendidas erróneamente a causa de una proyección ingenua desde su pertenencia étnica hacia su análisis sociológico. Así, la ruptura étnica entre judíos y alemanes después de la Shoah habría sido extendida y los judíos alemanes previos a la Shoah serían “reencontrados como extranjeros y excluidos nuevamente de un modo tal que solo rara vez habrían experimentado en Alemania antes del nazismo” (Bodemann, 2011: 206).

En contra de esta conclusión hablan varias evidencias. Por un lado, Simmel, que trabajaba de manera bastante poco convencional, siempre mantuvo una relación complicada con la actividad académica convencional. Su tesis –un trabajo sobre psicología de la música– fue rechazada; en su lugar, fue aceptado un trabajo premiado suplementario sobre Kant. El escrito de habilitación encontró el mismo destino. Finalmente, Simmel es, de todos modos, admitido pero fracasa en su clase de prueba. Sólo en 1914, con 56 años, recibe un llamado de la Universidad de Estrasburgo (Habermas, 1991: 158). En la Jornada de Sociólogos Alemanes, Simmel sólo participa una vez, en 1910 (Käsler, 1984: 34). Por otro lado, la escandalosa evaluación antisemita del historiador Dietrich Schäfer, que en 1908 impide la designación de Simmel en una cátedra en Heidelberg, muestra muy bien que Simmel estaba expuesto a perspectivas antisemitas en el plano académico. La evaluación ha conducido, como puede comprobarse, a que Simmel no obtuviera la cátedra de Sociología en Heidelberg. Además, el avance de un antisemitismo y de un nuevo nacionalismo es un

hecho claramente reconocible en las universidades alemanas desde la década de 1890. Karl Kormann, director de las *Akademische Blätter* de Alemania, opinaba en 1910: “Hoy, la idea de antisemitismo social se ha convertido incluso en un patrimonio común evidente de todos los círculos académicos” (Kormann, 1910: 225). El historiador germano-norteamericano Konrad H. Jarausch describe cómo, a comienzos del siglo XX, la posición política básica del estudiantado se transformó de un liberalismo nacional en un nacionalismo antiliberal, imperia-lista; así, el antisemitismo se volvió un patrimonio de la mayoría de los académicos (Jarausch, 1984: 102 y s.). Este viraje hizo que muchos estudiantes judíos se replegaran cada vez más hacia sus propias asociaciones estudiantiles (Jarausch, 1984: 90). Seguramente, no es posible decidir si el propio Simmel se sentía académica o socialmente aislado, pero, en todo caso, él debe de haber percibido el antisemitismo general recién citado, al menos como un componente social. Sin duda, algunas voces advertían de manera audible en contra de este desarrollo: Theodor Mommsen, en el debate sobre el antisemitismo en Berlín y Rudolf Virchow, como miembro del parlamento alemán, se oponen decididamente en contra de la exclusión académica y social de los judíos. Pero, a partir de las fuentes citadas, es posible inferir inequívocamente que al final triunfó la estrategia de los nuevos nacionalistas para transformar en forma duradera la conciencia académica en Alemania (von Brocke 1980).

LA CONTRIBUCIÓN DE SIMMEL A LA SOCIOLOGÍA DE LA MIGRACIÓN

Seguramente, Jeffrey Alexander tiene razón cuando le reprocha a Simmel, desde una perspectiva actual, una comprensión reduccionista y demasiado estructural del extranjero (Alexander, 2004). La modernidad, que se ha vuelto reflexiva, parte de que no hay ya personas que puedan ser designadas como extranjeros y excluidos, sino modelos de acción y atributos que, en contextos cambiantes, pueden ser reinterpretados y, de esa manera, sobredeterminados. Hoy sigue siendo actual, sin embargo, la perspectiva simmeliana de que la condición de extranjero, en la medida en que, en la economía mercantil capitalista, avanzan la división del trabajo y la comunicación internacional, se disocia cada vez más de las relaciones étnicas y nacionales y se convierte en una categoría global, que puede ser leída como metáfora de una desindividualización progresiva (Penchaszadeh, 2008). Incluso las tendencias actuales de los estudios sobre la migración ya no hablan de grupos de migración que pueden ser definidos precisamente en términos territoriales. Ellas designan los movimientos de tales grupos como multidireccionales (Monsutti, 2010), así apoyando

esta tesis de Simmel. Rudolf Stichweh la ha situado en el contexto de la socialización mundial intensificada a través de los medios digitales. Además de la organización social continuada a través de sistemas propios de los Estados nacionales, se ha establecido un sistema social global. Ya se trate de instituciones económicas o científicas transnacionales, de prácticas culturales y de higiene, como yoga y taichi, de organizaciones deportivas como la FIFA o de organizaciones de derechos humanos como Amnistía Internacional, los individuos ya no se integran o marginan a solas a través de una cultura marcada por los Estados nacionales, sino a través de modelos de acción y asociaciones de cuño intercultural. De esta manera es inimaginable –al margen de situaciones políticamente extremas o de genocidios motivados por la religión– una situación de incongruencia, divergencia o exclusión absolutas. Stichweh (2010: 167) habla de una comunidad y una familiaridad basales frente a todo compañero de interacción y frente a todo lugar de residencia potenciales. Además, a partir de los entrelazamientos en red independientes de los intereses étnicos y estatales, surgen demandas de procesamiento de información con las que no es posible cumplir en su totalidad si se quiere tomar en cuenta todas las diferencias sociales. De ahí que uno se encuentre con la mayoría de sus semejantes con una mezcla de indiferencia y familiaridad sobre la base de una mínima obediencia común a las reglas. Para designar esa indiferencia se han establecido, entretanto, conceptos sociológicos como los de *civil inattention* (Goffman, 1984), *background noise* (en el sentido de confianza, Giddens, 1990) y *routine benevolence* (Silver 2002). En el plano de la comunicación digital en los medios sociales (Facebook, Twitter, Instagram) quedan nuevamente debilitadas las dicotomías de amistad y enemistad, familiaridad y extrañeza, y son sustituidas por las de participación y no participación. Aquí no hay extranjeros, y los amigos son aquellos usuarios que quieren establecer redes. “Al final, esta sociedad es una sociedad mundial, y esto significa que ya no conoce ningún afuera social; que no hay ya nadie al que se pueda llamar legítimamente un *extranjero de la sociedad*” (Stichweh, 2010: 174, las bastardillas son del original). Dentro de este marco, Stichweh considera que la aversión, afirmada por Simmel, del urbanita, que en el instante de una aproximación insubordinada derivaría en odio y lucha (Simmel, 1995: 123), es una posición fundamental inverosímil, por ser demasiado rebuscada, frente al extranjero (Stichweh, 2010: 169).

Precisamente aquí, sin embargo, podría encontrarse la contribución de Simmel a una sociología de la migración. Los nuevos movimientos de migración, que exponen a una prueba de resistencia a las sociedades de Europa occidental, parecen ratificar a Simmel.

A través de todas las reacciones ante las corrientes migratorias domina un modelo de reacción complejo que no está marcado por la indiferencia sino, por un lado, por una agresividad comunicativa o física y, por otro, por una simpatía sin reservas. La experiencia de lo extranjero no es una experiencia frente a alguien absolutamente distinto que representa un enigma desde la perspectiva cultural o religiosa. Está marcada, antes bien, por representaciones a menudo difusas, a menudo concretas que se crea el grupo receptor acerca del que ha de ser recibido. Entre las experiencias más concretas se encuentran las de la migración laboral útil y la del impulso extraño estimulante. Entre las pocas reacciones concretas se encuentra el temor ante la afluencia incontrolable de refugiados y la consecuente infiltración de los propios fundamentos culturales. A favor de una ponderación de la utilidad se encuentran científicos tales como el economista británico Paul Collier. Collier opina que muchos seres humanos tendrían miedo

[...] de que la diversidad crezca de manera incontrolada y, finalmente, lesione la cohesión interna de su sociedad. Nosotros, los economistas, podemos medir la relación entre la multiplicidad dentro de una sociedad y su bienestar. [...] Hasta cierto grado, crece el bienestar con diversidad creciente, pero decrece rápidamente. Existe una medida óptima de diversidad, que también depende de cuán rápidamente son aceptados los inmigrantes por la sociedad en cuestión. (Collier, 2014: 100)

Esto sugiere la pregunta por quién puede determinar esta medida dentro de constelaciones sociales dadas, las que, bajo la presión de estrategias de expansión y exclusión, sufren desplazamientos duraderos. También los temores disponen de portavoces. En Alemania es el respetado historiador Jörg Baberowski quien hace poco, en un artículo publicado en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (Baberowski, 2015), mencionó la categoría de indiferencia empleada por la sociología de la migración, y advierte que la desatención cortés por sí sola pondría en serio peligro el proyecto de la migración. Baberowski expresa este temor ante los daños resultantes de la emigración de la siguiente manera: “Si ya nada nos une con muchos seres humanos, si no tenemos ya nada que decirnos unos a otros porque no entendemos en absoluto de qué mundo viene el otro y en qué lugar del mundo está arraigada su perspectiva, entonces ya no hay fundamento que nos habilite para establecer un acuerdo sobre lo obvio” (Baberowski, 2015).

Los críticos de esta posición señalan que precisamente la historia alemana ofrece ejemplos de una integración exitosa de los extranjeros que no estuvo motivada por ponderaciones de utilidad. Tanto la República Federal de Alemania como la República Democrática

Alemana recibieron varios millones de emigrantes, entre ellos 3 millones de expatriados después de 1987 (Panagioditis *et al.*, 2015). Hay un argumento que llama especialmente la atención en este contexto: que se altera la percepción de diferencias socioculturales o religiosas. Después de la Segunda Guerra Mundial, expulsados protestantes del este fueron percibidos, en las regiones católicas de Alemania del oeste, como extranjeros, de igual manera que los sobrevivientes judíos de la Shoah en el recién fundado Estado de Israel (Kossert, 2008; Buchenhorst, 2013). A largo plazo, sin embargo, estas integraciones fueron un éxito tanto para la sociedad alemana de posguerra como también para la generación de los fundadores en Israel. La aversión que hoy surge en algunas capas de la población frente a las olas de migración mundiales es un hecho que Simmel describió como fundamental en las sociedades modernas. El mismo autor, sin embargo, también describió cómo la experiencia de lo extranjero abre nuevos ámbitos de juego tanto para una libertad subjetiva como también para procesos de objetivación; una “estratificación extremadamente diversificada de simpatías, indiferencias y aversiones, del modo más breve tanto como del más duradero”, “el impulso a la existencia personal más individual” (Simmel, 1995: 123, 129). Con seguridad, Simmel habla, al final del ensayo sobre las grandes ciudades, acerca de la atrofia de la cultura individual a través de la hipertrofia de la cultura objetiva (Simmel, 1995: 130). Sin embargo, aquellos ámbitos de juego sugieren que las situaciones, cosas y seres humanos que nos alienan, al mismo tiempo ponen en marcha un proceso de aprendizaje (Buchenhorst, 2015). Simmel y los actuales movimientos migratorios nos ponen en claro que las experiencias de extranjería no pueden ser ni ignoradas ni elaboradas totalmente de manera sistémica. Además de las patologías de la vida moderna, que identifica como consecuencias de una alienación entre el individuo y la cultura objetivada, Simmel describe indicios de una actitud auto objetivadora que es producida por el extranjero. Esta posición es, en definitiva, la que conduce a procesos de comprensión intersubjetiva acerca del trato con migraciones. Pienso, pues, que es desmedido el juicio de Jürgen Habermas de que Simmel extrae las patologías de la modernidad de sus contextos históricos y los retrotrae abstractamente a la alienación entre el alma y sus formas. Habermas concluye que este modo de ver le arrebató al diagnóstico epocal la fuerza para extraer conclusiones práctico-políticas (Habermas, 1991: 168). Simmel, con todo, ha previsto que los individuos se reencuentran fortalecidos en identidades de grupo, en pequeñas comunidades que se ocupan del recuerdo de sufrimientos del pasado, del compromiso con las actuales situaciones problemáticas de la globalización o de utopías ecológicas. Migracio-

nes y el correspondiente enfrentamiento con el extranjero ofrecen la oportunidad de ahondar en cambios globales y de tal manera no reducen los estilos de vida en forma normativa, sino que los ordenan de manera exitosa (Bukow, 2011: 233). Esta organización de valores y modelos de acción diferentes es la tarea tanto de la sociedad civil como del Estado. Qué mecanismos de exclusión siguen existiendo es algo que debe fundarse en el hecho de que las comunidades locales tienen que reducir su complejidad interna; ellas no pueden, en el plano de la integración cultural, desarrollar mecanismos similares a los del sistema económico (Wilden, 2013; Cohen, 2006). La economía de mercado, la libertad de prensa, tanto como la producción y la recepción culturales autónomas e investidas de universalidad son, sin duda, instituciones que hacen posible la integración de extranjeros y que se orientan de acuerdo con estructuras sociales mundiales. Por otra parte, la anonimización, que tiene lugar a través de la selección o consideración de la persona por parte de representantes de estas instituciones, conduce a procesos de discriminación. El ejercicio del poder, por parte de asociaciones de intereses, sobre tales procesos de selección es reintroducida, por así decirlo, *a tergo* (Schiffauer, 1997: 25-49). La distinción, acuñada hace aproximadamente treinta años en la sociología y en la política social, entre inclusión y exclusión, reacciona ante los procesos recién descriptos.

Entonces es decisivo que el establecimiento de una sociedad mundial siga, al mismo tiempo, dos impulsos: el del compromiso individual, que se apropia de perspectivas del extranjero correspondientes al mundo de la vida y las integra en las propias; y el impulso hacia la integración, a niveles más altos, de elementos ajenos de índole moral, jurídica, social y cognitiva dentro de las propias esferas objetivas de valor. Si los vínculos comunitarios son inducidos, a través de discursos y modelos de acción diferentes, a una reflexión sobre los límites de las propias visiones del mundo, esto intensifica la capacidad de reacción interna a situaciones sociales complejas. Si, al mismo tiempo, los sistemas del derecho, de la educación solventada por el Estado, de las ciencias, del aparato administrativo y de la religión se muestran abiertos y capaces de reacción frente a marcos de valor compatibles, esto aumenta las oportunidades de integración en los movimientos migratorios. Esto exige por ejemplo la elaboración jurídica de perspectivas extrajeras ética y jurídicamente relevantes y su incorporación en las condiciones normativas y fundacionales del propio derecho (Höland, 2015). También formas de educación abiertas permiten delimitaciones virtuales de visiones del mundo dadas y marcos de ordenación y, de esta manera, un aprendizaje de valores y formas de entendimiento divergentes (Kokemohr, 2015).

La organización exitosa de diversos estilos de vida que ven lo extranjero como estímulo para la cooperación colocará, en las discusiones específicas, cada vez más en el centro las consecuencias constructivas de los movimientos migratorios y las constelaciones interétnicas. Estas discusiones subrayan más bien los aspectos positivos, no afectados por las diferencias étnicas y religiosas, del aprendizaje social a partir de modos de vida alternativos. Proyectos normativos como la crítica al *cosmopolitanismo* (Gilroy, 2004) y los debates contemporáneos en torno al *convivialismo* (Nowicka/Vertovec, 2014; Boisvert, 2010) y la *convivència* (Erickson, 2011) no se concentran tanto en conflictos, resistencias e incompatibilidades en las relaciones culturales e interreligiosas, sino más bien en las posibilidades de progresos morales a través de la cooperación poscapitalista. Estos empeños sociológicos también intentan de esta manera pensar en la convivencia urbana más allá de las formas de convivencia objetivadas, regidas administrativamente y basadas en la economía monetaria. Simmel había trazado su sociología del espacio urbano en la fase superior del capitalismo industrial, y en una época en que el modelo del Estado nacional, a pesar de un primer impulso hacia la globalización, era casi omnipresente e intocable. Las alternativas recién mencionadas, en nuestra época posindustrial, buscan reinterpretar la experiencia de la migración global, pero también la de las catástrofes ecológicas y la falibilidad del sector financiero internacional, en impulsos de una solidaridad de la sociedad civil más allá de los discursos hegemónicos. Ven así una oportunidad de reconducir a formas de decisión propias de una democracia de base, intersubjetivas, al mundo de la vida amputado del saber de los expertos y tutelado por imperativos sistémicos –un problema que ha ocupado tanto a Simmel como luego a Jürgen Habermas y Axel Honneth–. Estas formas socioestéticas –estos son las nuevas sugerencias de la política de desarrollo urbano– pueden ser realizadas ante todo a través de la creación de zonas urbanas vecinales, informales (zonas peatonales, cafés, oficinas barriales, iniciativas en el ámbito urbano financiadas por ONGs), que hacen posibles contactos emocionales con los extranjeros (Thrift, 2008; Hinchliffe/Whatmore, 2006). De esta manera se revela también el envejecimiento de aspectos específicos de la sociología urbana de Simmel.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (1976). Die verborgene Tradition. En *Acht Essays*.
Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Alexander, J.C. (2004). Rethinking Strangeness: From Structures in Space to Discourses in Civil Society. *Thesis Eleven* n° 79, pp. 87-104.
- Baberowski, J. (2015). Europa ist gar keine Wertegemeinschaft, *FAZ* 14.09.2015. Recuperado de <https://goo.gl/NnpvPT>.
- Benjamin, W. (1991). Gespräch mit Anna May Wong: Eine Chinoiserie aus dem alten Westen. *Die Literarische Welt* Jg.4, Nr.27, 7.7.1928 [también en *Gesammelte Schriften*. Bd. IV.1. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 523-527].
- Bodemann, Y.M. (2011). Von Berlin nach Chicago und weiter: Georg Simmel und die Reise seines 'Fremden'. En H.A. Mieg *et al.* (Eds.). *Georg Simmel und die aktuelle Stadtforschung*. Heidelberg: Springer, pp. 185-211.
- Boisvert, R.D. (2010). Convivialism: A philosophical manifesto. *The Pluralist* 5(2), pp. 57-68.
- Buchenhorst, R. (Ed.) (2015). *Von Fremdheit lernen. Vom produktiven Umgang mit Erfahrungen des Fremden im Kontext der Globalisierung*. Bielefeld: Transcript.
- _____ (2013). 'They are different people': Die Vermittelbarkeit der Shoah und das Selbstverständnis der Moderne. En Kaufmann, M. *et al.* (Eds.). *Warum Piero Terracina sein Schweigen brach*. Bamberg: Erich Weiß Verlag, pp. 67-74.
- Bukow, W-D. (2011). Was heißt hier ethnische Gemeinschaftsbildung? Zur nachhaltigen Marginalisierung gemeinschaftsorientierter Bindungen. En H.A. Mieg *et al.* (Eds.). *Georg Simmel und die aktuelle Stadtforschung*. Wiesbaden: Springer, pp. 213-242.
- Cohen, R. (2006). Constructing the alien: seven theories of social exclusion. *Migration and its Enemies: Global Capital, Migrant Labour and the Nation-State*. Aldershot/Burlington: Ashgate, pp. 89-108.
- Collier, P. (2014). Wie viel Vielfalt ertragen wir? (entrevista). *Der Spiegel* n° 42, 06.10.2014, 98-101.
- Erickson, B. (2011). Utopian virtues: Muslim neighbors, ritual society, and the politics of convivencia. *American Ethnologist* 38(1). 114-131.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Gilroy, P. (2004). *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* Abingdon: Routledge.
- Goffman, E. (1984). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin books.

- Gordon, D.E. (1968). *Ernst Ludwig Kirchner*. Múnich: Prestel.
- Grünfeld, E. (2015). *Die Peripheren. Ein Kapitel Soziologie*. Halle-Wittenberg: Universitätsverlag Halle-Wittenberg.
- Habermas, J. (1985). *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd.2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- _____ (1988). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- _____ (1990). *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*. Leipzig: Reclam.
- _____ (1991). Georg Simmel über Philosophie und Kultur: Nachwort zu einer Sammlung von Essays. En *Texte und Kontexte*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 157-169.
- Hinchliffe, S.; Whatmore, S. (2006). Living cities: Towards a politics of conviviality. *Science as Culture* 15(2), pp. 123-138.
- Höland, A. (2015). Befremdetes Recht, befremdendes Recht. En Buchenhorst, R. (Ed.). *Von Fremdheit lernen. Vom produktiven Umgang mit Erfahrungen des Fremden im Kontext der Globalisierung*. Bielefeld: Transcript, pp. 109-126.
- Jarausch, K.H. (2000). *Deutsche Studenten 1800-1970*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Käsler, D. (1984). *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung*. Opladen: Westdeutscher.
- Kokemohr, R. (2015). Fremdheit im schulischen Einheitsprinzip des Wissens. En Buchenhorst, R. (Ed.). *Von Fremdheit lernen. Vom produktiven Umgang mit Erfahrungen des Fremden im Kontext der Globalisierung*. Bielefeld: Transcript, pp. 41-68.
- Kormann, K. (1910). Wandlungen im Kyffhäuser-Verband?. *ABI* 25.1910, 225-226.
- Kossert, A. (2008). *Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945*. Múnich: Siedler.
- Large, D.C. (2002). *Berlin. Biographie einer Stadt*. Múnich: C.H. Beck.
- Meidner, L. (1914). Anleitung zum Malen von Großstadtbildern. *Kunst und Künstler XII*. Recuperado de <https://goo.gl/YHEXSx>.
- Monsutti, A. (2010). The Transnational Turn in Migration Studies and the Afghan Social Networks. En Chatty, Dawn y Finlayson, Bill. *Dispossession and Displacement. Forced Migration in the Middle East and North Africa*. Oxford: Oxford university Press, pp. 45-67.
- Nowicka, M.; Vertovec, S. (2014). Comparing convivialities: Dreams and realities of living-with-difference. *European Journal of Cultural Studies* vol. 17(4), pp. 341-356.

- Panagiotidis, J.; Poutrus, P.; Wolff, F. (2015). Integration ist machbar, Nachbar. *FAZ* 02.10.2015. Recuperado de <https://goo.gl/tnCESn>.
- Penchaszadeh, A.P. (2008). La cuestión del extranjero. Una mirada desde la teoría de Simmel. *Revista Colombiana de Sociología* n° 31, pp. 51-67.
- Scheffler, K. (1910). *Berlin. Ein Stadtschicksal*. Berlin: Suhrkamp.
- Schiffauer, W. (1997). *Fremde in der Stadt: Zehn Essays über Kultur und Differenz*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Silver, A. (2002). 'Two Different Sorts of Commerce'. Friendship and Strangership in Civil Society. En Weintraub, J. y Kumar, K. (Eds.). *Public and Private in Thought and Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago: Chicago University Press, pp. 43-74.
- Simmel, G. (1992). Exkurs über den Fremden. En *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesamtausgabe Bd.11, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 764-771.
- _____ (1995). Die Großstädte und das Geistesleben. En *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Bd.I. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 116-131.
- _____ (1991). *Philosophie des Geldes*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Sombart, W. (1924). *Der proletarische Sozialismus. Die Bewegung*. Jena: Gustav Fischer.
- Steinfeld, T. y Suhr, H. (Eds.) (1990). *In der großen Stadt. Die Metropole als kulturtheoretische Kategorie*. Fráncfort del Meno: Hain.
- Stichweh, R. (2010). *Der Fremde. Studien zur Soziologie und Sozialgeschichte*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Thrift, N. (2008). *Non-Representational Theory. Space, Politics, Affect*. London: Routledge.
- Tönnies, F. (1913). Individuum und Welt in der Neuzeit. *Weltwirtschaftliches Archiv*. 1, 3, pp. 37-66.
- vom Brocke, B. (1980). Marburg im Kaiserreich 1866-1918. En Dettmering, E. y Grenz, R (Eds.). *Marburger Geschichte. Rückblick auf die Stadtgeschichte in Einzelbeiträgen*. Marburg: Eigenverlag, pp. 367-540.
- Weber, M. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*. Tübingen: Mohr.
- Wilden, A. (2013). *Die Konstruktion von Fremdheit: Eine interaktionistisch-konstruktivistische Perspektive*. Münster: Waxmann.

Olga Sabido Ramos*

Capítulo 9

ALCANCES TEÓRICO-METODOLÓGICOS DE LA SOCIOLOGÍA RELACIONAL DE GEORG SIMMEL

EL CASO RECIENTE DE LA SOCIOLOGÍA DE LOS SENTIDOS**

*A Esteban Vernik,
por remover la tierra en busca del tesoro*

INTRODUCCIÓN

El propósito de este escrito es mostrar cómo la sociología relacional de Georg Simmel brinda recursos teórico-metodológicos para el análisis de la *percepción* en un sentido *relacional*, y cuyos componentes son tanto cognitivos, como sensoriales y afectivos. Mi objetivo es demostrar que la propuesta sociológica de Simmel –y no sólo fragmentos de su obra–, ofrece diversos aportes a los debates recientes en este campo. Para dicho propósito, en la primera parte enumero algunos de los problemas centrales de este campo, donde principalmente se establece la necesidad de considerar el estudio de la percepción en un sentido extenso y no sólo de los cinco “sentidos corporales”, entendidos de manera tradicional. En la segunda parte, recupero diversos escritos en los que Simmel establece cómo una

* Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.

** Este escrito forma parte de los avances de un proyecto de investigación más extenso, intitulado “Alcances, perspectivas y retos de la teoría sociológica de Georg Simmel. Una revisión contemporánea” No. 1051. Responsable: Olga Sabido Ramos, adscrito al Área de Investigación de Pensamiento Sociológico de la Universidad Autónoma Metropolitana, México.

sociología relacional no sólo parte del supuesto sociocultural de la percepción, sino que va del análisis de la percepción en sí misma, hacia las *formas sociales* o *formas de socialización* que se establecen a partir de la percepción. En tercer lugar, abordo la recepción y revisión de la sociología de los sentidos de Simmel por parte de algunos autores a la luz de reflexiones críticas respecto a su legado. Finalmente, muestro un balance de la potencialidad de una sociología relacional de la percepción en clave simmeliana.

I. LA SOCIOLOGÍA DE LOS SENTIDOS RECIENTE

Georg Simmel es uno de los precursores reconocidos en la sociología de los sentidos. El escrito la “Digresión sobre la sociología de los sentidos” (2014 a [1908]) ha sido considerado un texto pionero en dicha línea de investigación (Turner, 1989; Weinstein y Weinstein, 1984; Synnott, 1991; Le Breton, 1992; Stewart, 1999; Low, 2009; Vannini, *et al.*, 2012). Inclusive, David Le Breton apunta cómo en ese texto Simmel dejó una línea de investigación abierta y un “campo ambicioso y original, que todavía sigue virgen” (Le Breton, 2002: 57). En el libro *The Senses in Self, Society and Culture. A Sociology of the Senses* (2012), los autores señalan cómo dicha digresión muestra que los sociólogos podemos dar cuenta de las formas sensoriales (*sensual ways*) que conectan a los individuos (Vannini *et al.*, 2012: 21). También llama la atención, que en los trabajos recientes presentados en el marco del grupo temático *Sociedad y Sentidos* de la Asociación Internacional de Sociología (ISA), Simmel sea uno de los clásicos mencionados.¹ A pesar de dicho reconocimiento, es necesario enumerar algunos de los supuestos que se han discutido más allá de Simmel en esta línea de investigación. Pues, para tomar las palabras de Alfred Schütz, en tanto texto *precursor*, la tarea de los *sucesores* frente a éste se complejiza y enriquece, en discusión con los *contemporáneos*, que por la distancia temporal pueden tener una visión del horizonte analítico más compleja que la del *precursor*.

Así pues, en los estudios sensoriales en general (Howes, 2014) y en la sociología de los sentidos reciente, en particular:

1 Por ejemplo, Siegfried Saerberg reflexiona sobre la figura del *flâneur*, pero en su condición de invidente. El autor señala al invidente del espacio urbano que se orienta por lo que denomina un “estilo ciego de la percepción”, donde tanto su bastón como los paisajes sonoros y olfativos son significativos. A diferencia del vidente, el *flâneur* ciego habla con extraños, por eso en contraste con la figura simmeliana que preconiza la mirada, el *flâneur* ciego se caracteriza por su habla y audibilidad (Saerberg, 2012).

1. Se cuestiona la enumeración clásica de los cinco sentidos. Es decir, se señala la arbitrariedad de dicha numeración (Classen, 1997; Howes, 2014; Howes y Classen, 2014) y se insiste en que la percepción es multisensual (Rodaway, 1994). En otras palabras, se asume que la percepción es mucho más extensa que aquello que captamos con los sentidos entendidos de modo convencional.
2. En segundo lugar, se plantea cómo la percepción es relacional con el propio cuerpo, los otros y los objetos, es decir, se incorpora al problema de la percepción, la cultura material (Crossley, 2001: 103); desde la ropa hasta los aparatos tecnológicos.
3. En tercer lugar, se parte del supuesto de que la percepción está diferenciada culturalmente y tanto su clasificación como su jerarquización, tiene implicaciones políticas (Howes, 2014; Howes y Classen, 2014: 5-6; Bull, *et.al.*, 2006: 5).
4. Y finalmente, se plantea que la percepción es afectiva, en tanto implica procesos emocionales y sentimentales. Como señala Nick Crossley siempre existe una posición afectiva (*affective position*) en el acto de percibir (Crossley, 1995: 51).

II. UNA SOCIOLOGÍA RELACIONAL DE LA PERCEPCIÓN EN GEORG SIMMEL

A la sociología de Simmel subyace una perspectiva relacional. Para Simmel, el ser es un ser para otros, contra otros, frente a otros (Emirbayer, 1997; Vernik, 2003 a; Pyyhtinen, 2009; Lee y Silver, 2012: 128). Desde dicho razonamiento, la sociología tiene la tarea de captar cómo las personas se condicionan recíprocamente a través de muchos aspectos, por ejemplo, la competencia, el secreto, la dominación o el juego. Y también, cómo se establecen relaciones sociales a partir de los sentidos corporales; tal es el sentido principal de la “Digresión de la sociología de los sentidos”. Podemos decir que desde la óptica relacional simmeliana, el estudio sociológico de los sentidos corporales no se limita a lo que las personas sienten, sino a cómo ese sentir da lugar a *formas sociales o formas de socialización*.

En la “Digresión sobre la sociología de los sentidos” Simmel analiza tres sentidos (vista, oído, olfato) y lo que denomina “sentido genésico”. El “principio de reciprocidad” (Levine, 2002) se aprecia en cómo la atribución de significado realizado a la presencia de las personas (a partir de lo que se mira, escucha, huele o percibe en términos de cercanía o distancia) lleva a establecer *formas sociales o formas de socialización*. No obstante, más allá de este escrito, es relevante hacer

notar que si bien Simmel esboza una reflexión sobre los sentidos mencionados, una revisión de su propuesta sociológica en general, permite fundamentar una sociología de la percepción en clave relacional con potencialidad teórica y metodológica.²

La perspectiva relacional del pensamiento de Simmel sobre el cuerpo y la percepción también se aprecia en la “Digresión sobre el adorno” (2014 b [1908]). Ahí Simmel señala que el cuerpo: “constituye nuestra primera e indiscutible propiedad. Pero cuando el cuerpo está adornado, poseemos más. Somos señores de cosas más extensas, y distinguidas cuando disponemos de un cuerpo *adornado*.” (Simmel, 2014 b: 399). El adorno magnifica la posibilidad de “ser para sí” y “ser para otros” (Simmel, 2014 b: 398). Desde esta perspectiva relacional, el adorno es para otros, puesto que posibilita “ampliar” la propia personalidad. El adorno produce una “atención sensible” (Simmel, 2014 b: 395) de la mirada de los demás. Desde el tatuaje hasta el vestido (Simmel, 2014 b: 396), el adorno posee la característica de “ser para los demás” (Simmel, 2014 b: 397).

También en la “Digresión acerca de la comunicación escrita” (2014 c [1908]), Simmel señala el papel que tiene la presencia corporal como fuente de la “mutua comprensión” a diferencia de los documentos escritos (Simmel, 2014 c: 407).

Cuando los interlocutores se hallan en presencia, cada uno de ellos da al otro algo más que el mero contenido de las palabras. A la vista de la otra persona, penetramos en la esfera de sus sentimientos, no expresable en palabras, pero manifiesta por 1.000 matices de acentuación y ritmo. (Simmel, 2014: 406)

En ese sentido, a la carta: “le falta el acompañamiento de la voz y del acento, del gesto y de la mímica, que en la palabra hablada son fuente, tanto de mayor confusión como de mayor claridad” (Simmel, 2014: 406). Es decir, el cuerpo comunica con su presencia al otro, ya que con éste “el interlocutor deja ver sin dejar oír” (Simmel, 2014: 407). La comunicación del cuerpo no es sólo significativa y práctica (por ejemplo, permite saber qué esperamos de los demás) sino que para Simmel también comunica “sentimientos”.

2 Me refiero a algunas digresiones de *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización* como la “Digresión sobre el adorno” (2014b [1908]); “Digresión acerca de la comunicación escrita” (2014 c [1908]). O bien, otros textos como “Las grandes urbes y la vida del espíritu” (1986 a [1903]); “La sociología de la comida” (1986 b [1910]); “La significación estética del rostro” (1986 c [1901]); “Filosofía del paisaje” (1986 d [1913]); “Filosofía de la moda” (2002 [1904]); “The Berlin Trade Exhibition” (1991 [1896]), hasta la “Estética de la gravedad” (2000 [1901]), por mencionar algunos.

La comunicación del cuerpo está codificada socialmente, cada sociedad establece qué puede mirarse y cómo según situación, en Occidente “el rostro es el objeto esencial de la mirada” (Simmel, 2014 a: 624). Sobre el tema Simmel abunda en “la significación estética del rostro” (1986 c [1901]). Ahí apunta cómo este tipo particular de atención al rostro es posible por ciertas condiciones históricas, como la influencia del cristianismo, que instauró en ciertas representaciones la ocultación de la carne (Simmel, 1986c: 189). Además de ello, Simmel establece cómo mirar al rostro posibilita orientarnos en la interacción (Simmel, 1986: 188), pues es posible encontrar ciertos indicios de estados afectivos en los gestos. Uno de los casos más representativos en el arte es “El retrato de Rembrandt [que] contiene [...] la acumulación de la vida psíquica” (Simmel, 2005: 23).

Como he señalado, para Simmel el estudio sociológico de los sentidos corporales no se limita a lo que las personas sienten, sino a cómo ese sentir da lugar a *formas sociales o formas de socialización*. Un caso paradigmático de esta perspectiva relacional, es la manera en la que aborda al sentido de la vista. Simmel va del “órgano sensorial” al intercambio de miradas, es decir, no le interesa el problema del ojo, sino el “enlace y acción recíproca de los individuos que se miran mutuamente” (Simmel, 2014: 623). El intercambio de miradas es el paradigma de la reciprocidad (Simmel, 1977), pues existe un condicionamiento recíproco, independientemente del motivo por el cual las personas se miran, sea por flirteo, complicidad o escrutinio. El carácter relacional de la percepción se expresa en el hecho de que: “No podemos percibir con los ojos sin ser percibidos al mismo tiempo” (Simmel, 2014: 623).

En las calles de las grandes ciudades, el intercambio de miradas no sólo se convierte en un recurso significativo de comunicación (Simmel, 2014: 626), sino también, en condición de posibilidad para llevar a cabo *formas sociales*. Por ejemplo, en ciertas reuniones, se produce un sentido de unión por el hecho de que las personas no se hablan, sino se miran entre sí, como: “Los obreros que trabajan en un taller o en una fábrica, los estudiantes en un aula, los soldados de una sección” (Simmel, 2014: 629).³

Pero si bien las miradas pueden unir, flirtear o establecer complicidad, también pueden desatar enfrentamientos, conflictos, malentendidos, es decir, pueden establecer *formas sociales* tanto simétricas

3 Inclusive, aunque sin ser consciente de las asimetrías de género, Simmel señala cómo en la coquetería se atribuyen ciertas expectativas de comportamiento corporal femenino, que van de la motricidad, formas de caminar y hasta la forma de mirar: “Es típica de la coquetería en su forma más trivial la mirada de reojo, con la cabeza medio ladeada” (Simmel, 1988: 91).

como asimétricas. De este modo, un intercambio de miradas puede provocar agrado en ambas partes o también, orgullo o desprecio en una parte, y en otra “vergüenza [que] nos hace bajar los ojos al suelo, [para] evitar la mirada del otro (Simmel, 2014: 623). Las tonalidades emocionales de lo que las miradas hagan sentir dependerán de las formas de relación en cuestión.

Pero no sólo a partir de la mirada, sino de “las impresiones que recibimos por medio del oído” se pueden establecer formas sociales de relación.⁴ Simmel advierte cómo en el caso de los conciertos y las asambleas, el oído se convierte en el elemento que unifica a los que están ahí presentes. Es decir, lo que se escucha en común puede llegar a formar una “comunidad de sentido”. Aunque también, en *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música* (2003 [1822]) Simmel señala cómo la atribución de significado a lo que escuchamos también puede separarnos, pues la percepción y apreciación de la música cambia culturalmente: “Para esas diferencias en el juicio sobre lo que sería propiamente música, es característico lo que dicen los chinos al oír cantar europeos: “ahí ladran los perros”; mientras que su propia música suena igual para un oído europeo” (Simmel, 2003: 25).

En dicha línea, Simmel señala cómo la voz resulta fundamental en tanto vehículo para la expresión de ideas como de afectos (Simmel, 2003: 23-26). Como señala Vernik, el énfasis de Simmel es estrictamente sociológico: “[...] la música surge naturalmente generando sonidos pero también relaciones con otros” (Vernik, 2003 b: 6). Simmel advierte los intercambios afectivos, corporales (taconeos, aplausos, movimientos, bailes) y lingüísticos, que se generan en la producción musical. Por otro lado, lejos de atribuir sólo al sentido del oído el impacto de la música, Simmel plantea la experiencia multisensorial que ésta supone. Por ejemplo, apunta cómo el ritmo puede apreciarse desde tres sentidos: la vista a partir de la danza; el oído a través de la música y; el tacto mediante la pulsación (Simmel, 2003: 29).

Pero si la mirada y el oído son vehículos para establecer formas de relación con los otros, también el olfato posibilita la creación de vínculos. Ante la cercanía de los demás, son posibles ciertas formas de relacionarnos según las percepciones olfativas. No obstante, Simmel señala cómo a la percepción subyace un proceso histórico que nos hace más sensibles a las impresiones sensoriales, entre éstas, está el

4 Stewart señala cómo en la época de Simmel se discutía sobre el error de considerar al cuerpo sólo como un efecto óptico, es decir, como algo que sólo podía ser visto, y se alegaba la necesidad de considerar a la voz como parte del cuerpo (Stewart, 1999: 6). También en sus escritos sobre *Pedagogía escolar* (2008 [1921]), se aprecia cómo Simmel presta atención al tono de la voz y los efectos en los otros que ésta puede provocar en el proceso de enseñanza (Simmel, 2008: 103).

sentido del olfato.⁵ Para Simmel este proceso está directamente asociado al proceso de individualización y en ese sentido, no son casuales las preocupaciones higiénicas y de limpieza de la época (Simmel, 1969). Los “sentidos se hacen más sensibles a esas distancias cortas” (Simmel, 2014: 631). Por ello es que en Occidente el olfato se considera un signo de estrecha comunicación íntima, pues implica una “asimilación” del olor del otro que para Simmel “sólo es comparable con el gusto de comer” (Simmel, 2014: 632).

El sentido del olfato es para Simmel un “sentido disociador” (Simmel, 2014: 632), en las condiciones modernas de distanciamiento entre los individuos. De hecho, es posible establecer formas de relación negativas a partir de la percepción olfativa. En los referentes de Simmel, las formas de relación a través del olfato refuerzan asimetrías como las que pueden establecerse racialmente –entre blancos y negros–; étnica y culturalmente –entre judíos y alemanes– o a través de la clase social –como entre obreros e intelectuales– (Simmel, 2014 a: 630-631).

Por otro lado, la posibilidad de encubrir el olor y re-odorizarlo es posible con el perfume: “El perfume cumple la misma misión, por medio del olfato, que el adorno por medio de la vista” (Simmel, 2014: 632). Así como puede llegarse a un grado extremo de estilización del vestido, como señala en “Estética de la gravedad” (2000 [1901]) y *Filosofía de la moda* (2002 a [1904]), también el uso del perfume es un “fenómeno típico de estilización”, donde lo que se busca es establecer formas de relación basadas en el agrado.

Finalmente, Simmel realiza una reflexión sobre el “sentido genésico” refiriéndose a cómo ciertas impresiones sensoriales y contacto constante entre las personas, produce deseo. Ante la posibilidad de contacto corporal y sexual en el espacio, las sociedades regulan la cohabitación entre parientes. El “contacto sensual próximo” (Simmel, 2014 a: 634) es regulado en la medida en que se establecen ciertas convenciones entre los sexos que cambian histórica y culturalmente, como “la prohibición islámica de ver el rostro de otras mujeres, que no sean aquellas con quien uno no se puede casar” (Simmel, 2014 a: 635).

En el texto de la “Sociología de la comida” (1986 b [1910]) Simmel establece cómo el enfoque sobre el *acto de comer*, puede ser pensado en términos sociológicos. Aunque aparentemente, comer sería algo limitado al individuo pues a diferencia de los otros sentidos “lo que el

5 “A medida que se afina la civilización, decrece la agudeza perceptiva de los sentidos, al paso que aumenta la sensibilidad para lo agradable o desagradable de la impresión” (Simmel, 2014: 631).

individuo come, no puede comerlo otro” (Simmel, 1986 b: 263)⁶, una perspectiva sociológica puede dar cuenta de los innumerables lazos que vinculan en este anodino acontecimiento. Para Simmel algo tan “aparentemente natural” como comer y beber está mediado por convenciones sociales, que van desde la regularidad de las comidas, la regulación de los modales, el uso de objetos como platos, tenedores y cuchillos, el mobiliario, los adornos de la mesa y hasta los temas de conversación. Es decir, para Simmel, los actos de comer y beber van más allá de las necesidades fisiológicas individuales en tanto se someten “a estilo, estética, regulada supraindividualmente” (Simmel, 1986: 265).

III. REVISIÓN DE LA SOCIOLOGÍA DE LOS SENTIDOS DE SIMMEL

Aún cuando Simmel ha sido recuperado como un autor precursor en la sociología de los sentidos, también se han realizado ciertas revisiones críticas que potencializan su legado. Una recuperación de la sociología de los sentidos y en especial, de la sociología de la mirada, es la que realizan Deena y Michael Weinstein. Para los autores, la perspectiva de Simmel logra dar cuenta de cómo a partir de la mirada se establecen relaciones que si bien son fugaces, se caracterizan por su reciprocidad y bidireccionalidad (Weinstein y Weinstein, 1991: 170). Desde la perspectiva de los autores, Simmel se ubica en una tendencia subjetiva que visibiliza las relaciones intersubjetivas a través del intercambio de miradas (Weinstein y Weinstein, 1991: 169).

No obstante, para Weinstein y Weinstein una perspectiva “subjetivista” no da cuenta de cómo la mirada y la observación pueden establecer formas de objetivación (Weinstein y Weinstein, 1991: 173). Weinstein y Weinstein señalan la necesidad de complementar el aporte de Simmel con otros enfoques de corte más objetivista y enriquecerse mutuamente. Para dicho propósito los autores hacen una comparación entre los aportes de Simmel y Sartre (Weinstein y Weinstein, 1991: 168).

Por su parte, James Siegel reitera la relevancia que Simmel atribuye al rostro como fuente de significado en el intercambio de miradas (Siegel, 1999: 103). Sin embargo, apunta que es necesario considerar los diferentes códigos culturales que regulan el intercambio de miradas no occidentales (Siegel, 1999: 104). Al respecto tanto Goffman como David Le Breton advierten que el estudio sociológico de la mirada no puede desligarse de los particulares códigos de sentido

6 “Lo que yo veo puede dejárselo ver, lo que yo hablo pueden escucharlo cientos de hombres” (Simmel, 1986 b: 263).

socioculturales en los que ésta se inscribe (Goffman, 1979: 62; Le Breton, 1999: 204).

Por otro lado, John Urry señala cómo Simmel realizó dos importantes aportes en torno al sentido de la vista. Primero, dio cuenta de cómo la mirada enlaza a las personas e incluso puede producir “extraordinarios momentos de intimidad” (Urry, 2008: 389). En segundo lugar, Simmel señala cómo el sentido de la vista permite la posesión y propiedad: “El sentido de la vista permite a las personas a tomar posesión, no sólo de otras personas, sino también de diversos ambientes.” (Urry, 2008: 389). Para Urry ello se ha radicalizado en las sociedades contemporáneas en las que es posible tener el control del mundo a distancia, a partir de los medios visuales. En la actualidad, los sistemas de vigilancia a través de la tecnología pueden explorarse desde dicha perspectiva (Urry, 2008; Weinstein y Weinstein, 1991). Al mismo tiempo, dicha apropiación visual también se ha diferenciado genéricamente, como el caso de la pornografía (Urry, 2008: 391).⁷

Urry también señala la necesidad de historizar el proceso mediante el cual se dio una “separación de los sentidos”, particularmente cómo el sentido visual se separa del tacto (Urry, 2008: 390). Para este autor: “La autonomización de la vista permite la cuantificación y la homogeneización de la experiencia visual. Muchos de los nuevos objetos de lo visual comenzaron a circular en la ciudad incluyendo [...] espejos, ventanales de vidrio, postales, fotografías, etc.” (Urry, 2008: 390).

Por otro lado, si bien es cierto que Simmel no establece una hegemonía de la vista y presta atención a otros sentidos como el oído, e incluso el olfato, su razonamiento no es ajeno a la jerarquía de los sentidos propia de Occidente, en la que el olfato está infravalorado (Synnott, 1991; Classen, 1997). El mismo Simmel se refiere al sentido del olfato como “sentido inferior” sin dar cuenta las coindiciones históricas e implicaciones de esta jerarquía (Sabido, 2007; 2008: 635-538).

Pero por otro lado, su interés por la sociología de la comida permite una reorientación basada en la concepción de una estética cotidiana. Para De la Fuente en “Sociología de la comida” Simmel ofrece un caso “típico-ideal” de la estética sociológica, pues plantea cómo una forma social como la comida, puede llegar a funcionar como un fin en sí mismo (De la Fuente, 2007: 99). Y cómo puede alcanzar dimensiones estéticas o en palabras del autor “Simmel ve la comida como el microcosmos de un orden social estetizante” (De la Fuente,

7 Podemos añadir que éste es uno de los medios donde se radicaliza la noción de la mujer como *ser-percibida* para la mirada masculina (Bourdieu, 2005).

2007: 107) que despierta sensaciones y sentimientos en los que se reúnen para comer.

Para Stewart, es posible encontrar en la obra de Simmel una relación importante entre “la percepción fisionómica y la expresión (Stewart, 1999: 3). Stewart da cuenta de cómo en “La significación estética del rostro” Simmel relaciona el cuerpo y su capacidad expresiva mediante el rostro, así como la relación de éste con las emociones, en tanto es sede de las mismas (Stewart, 1999: 5). La relación entre sentidos y emociones también es destacada por Anthony Synnott, quien señala cómo en las reflexiones de Simmel sobre la ciudad y los sentimientos de soledad que se suscitan en ésta, es posible encontrar una relación entre la “sociología de los sentidos” y la “sociología de las emociones”, un vínculo que no ha sido completamente explorado (Synnott, 1993: 148).

REFLEXIONES FINALES

Un enfoque teórico relacional como el de Simmel permite, ir de la percepción como un problema individual a la mutua percepción como una dimensión específica del nivel interaccional. El razonamiento de Simmel, establece cómo la percepción a través de los sentidos y la atribución de significado a aquello que se siente, hace posible determinadas formas sociales de relación que van del agrado al desagrado, en un amplio espectro de combinaciones. Metodológicamente, la separación *forma* y *contenido* tiene potencialidad analítica en aras de un pensamiento relacional. Si como distinción analítica consideramos que el *contenido* es la percepción individual y la *forma* son las relaciones que se establecen a partir de las formas de percibir, lo que resulta significativo es dar cuenta de cómo dichas percepciones devienen en formas de relación con los demás.

Otro aspecto significativo respecto a un enfoque sociológico de los sentidos detectado por Simmel, es que “los sentidos también son espaciales” (Urry, 2008: 388). Como he señalado en otro lado, Simmel establece una dimensión analítica en la que es posible pensar en una conjugación entre cuerpo y espacio, una “proximidad sensible” en la que las interacciones implican la captación sensible entre las personas (Sabido, 2008: 633). Es decir, en las interacciones captamos sensiblemente a los otros (Sabido, 2007: 221) *in situ*.

En términos metodológicos, tal y como hemos venido desarrollado en una investigación reciente, al tener una ubicación espacial, la “proximidad sensible” ha de entenderse de modo *situacional* (García Andrade y Sabido, 2014, 2015; Sabido y García Andrade, 2015).⁸ Es

8 En una investigación empírica reciente que realizamos sobre el vínculo de pareja (García Andrade y Sabido, 2014, 2015; Sabido y García Andrade, 2015), obser-

decir, una sociología de los sentidos como la que propone Simmel permite estudiar el papel de la percepción mutua y en *situación*. Y en ese sentido puede pensarse en diversos tipos de relaciones (v.gr. relaciones de pareja) y sus múltiples interacciones, que involucran la percepción mutua.⁹ Aquí podemos ubicar no sólo a Simmel sino a clásicos como Goffman y aquellos otros enfoques más contemporáneos que analizan el papel de los sentidos en el “orden de la interacción”.

Por otro lado, los vínculos sensibles implican conocimiento y emociones. Simmel plantea una idea importante para los debates actuales sobre la sociología de los sentidos, a saber, que la “presencia sensible en el mismo espacio” produce entre las personas, un intercambio tanto cognitivo como sentimental. Cognitivo porque la “impresión sensorial” es “tomada como medio para conocimiento del otro: lo que veo, oigo, siento en él no es más que el puente por el cual llego a él mismo, como objeto de mi conocimiento” (Simmel, 2014 a: 622). Y también sentimental, pues la “impresión sensible” de los otros produce “sentimientos de placer y dolor, de elevación o humillación, de excitación o sosiego” (Simmel, 2014 a: 622).

Es decir, Simmel plantea cómo la mutua percepción sensible produce vías para el conocimiento, pues a la presencia y percepción sensible del otro se atribuyen ciertos significados, cómo también estados emocionales y afectivos. Así por ejemplo, para Simmel, ciertas prácticas corporales como el canto y el baile, se relacionan con los modos tanto de expresar, como generar afectos en ámbitos políticos, religiosos, artísticos e incluso eróticos (Simmel, 2003: 23-26). Desde Simmel puede señalarse cómo la mutua percepción de los cuerpos genera sensaciones, estados cognitivos y afectivos.

En ese sentido, las tempranas reflexiones de Simmel convergen con el denominado *turn to affect*, que parte de la noción de que los cuerpos no son entidades estables y fijas, sino procesales y relacionales. Tener un cuerpo y actuar con el cuerpo supone cómo éste afecta y se ve afectado por otros (Blackman y Venn, 2010: 9; Blackman, 2012: 2). Sin embargo, a diferencia de estos aportes, para Simmel sí es posible

vamos cómo la dimensión de la “proximidad sensible” puede entenderse como el encuentro constante y reiterado de los cuerpos que crea situaciones de intimidad, misma que no sólo se limita al intercambio sexual y erótico sino abarca otras formas en las que determinada relación de pareja, resignifica su propio contacto y mutua atención corporal.

9 Otra dimensión analítica para el análisis de los sentidos es la que podemos denominar individual disposicional, en el sentido de Pierre Bourdieu. Es decir, aquella que da cuenta de cómo la percepción de las personas a través de los sentidos, no es una percepción directa de la realidad, sino implica “esquemas de percepción” relacionados tanto con condiciones objetivas como con la trayectoria individual.

atribuir significados a dichos estados. Es decir, el enfoque de Simmel se suma al supuesto de que la percepción es sensitiva, cognitiva y afectiva.

Del mismo modo, con Simmel es posible plantear que existen *condiciones materiales e históricas* que posibilitan cierto tipo de percepción sensible. Sus reflexiones sobre la ciudad plantean el problema de cómo ciertas condiciones materiales y espaciales contribuyen a determinados tipos de interacción y percepción mutua. También encontramos posibilidades para dar cuenta de la importancia de la cultura material. Como vimos, la presencia corporal (incluida la voz) y los objetos que la rodean (adorno, perfume, tenedor) se convierten en formas de comunicar a los demás tanto expectativas como estados emocionales.

Por otra parte, Simmel es consciente de las *condiciones individuales* relacionadas con la trayectoria social de quien percibe. En sus reflexiones sobre la música establece cómo los esquemas de percepción y apreciación, dependen de condiciones culturales e incluso nacionales, tanto del productor como del receptor de la música. En ese sentido, también dependen de la trayectoria biográfica y “personalidad del artista” (Vernik, 2003 c: 111). Igualmente en sus escritos sobre estética del paisaje da cuenta de que es la mirada del artista la que puede convertir un “horizonte visual” en paisaje.

Igualmente, con Simmel es posible apreciar cómo en la interacción involucramos todos los sentidos a partir de los cuáles percibimos. Frente a la hegemonía de la mirada con Simmel es posible apreciar la importancia del habla y la voz e inclusive el olfato, dada la capacidad comunicativa del cuerpo, que no sólo se reduce a lo visual. Otro aspecto significativo es que para Simmel, ciertas formas de relación pueden llegar a convertirse en experiencias multisensuales y estéticas, como la música o la comida, que no se trata sólo de la ingestión de alimentos sino también de “simetría, estímulos cromáticos [...] símbolos” (Simmel, 1986: 268).

No obstante, a pesar de esta enorme riqueza en la obra de Simmel, uno de los retos en el estudio sociológico de la percepción es dar cuenta del siguiente problema ¿cómo se construyen socialmente formas de percepción? ¿Cómo es que las personas las incorporan y actúan en consecuencia? Aquí es donde el nivel analítico de la interacción tiene sus límites, si bien es rico para identificar cómo se atribuyen significados a la presencia corporal de los otros a partir de los sentidos, y cómo ello puede devenir en formas sociales, no esclarece cómo es que se construyen y aprenden socialmente formas de percepción. Para ello, es necesario recurrir a otro legado que enriquezca y potencie la obra de Simmel.

REFERENCIAS

- Blackman, L. y Couze V. (2010). Affect. *Body & Society* 16(1), pp. 7-28.
- Blackman, L. (2012). The Subject of Affect: Bodies, Process, Becoming. En *Immaterial Bodies. Affect, Embodiment, Meditation*. Londres: Sage, pp. 1-25.
- Blasi, A.J.; Jacobs, A.K. y Kanjirathinkal, M. (2009). A note on the traslation. En Simmel, G. *Sociology: Inquiries Into the Construction of Social Forms*. Leiden/Boston: Brill, pp. xiii-xvi.
- Bourdieu, P. (2005). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bull, M. et. al. (2006). Introducing Sensory Studies. *The Senses and Society* vol. 1, n° 1, April, pp. 5-7.
- Capetillo-Ponce, J. (2004). A Simmelian Reading of Octavio Paz's. The Labyrinth of Solitude. Recuperado de <https://goo.gl/W2eUms>.
- Casparis, J. y Higgins, C. (1969). Georg Simmel on Social Medicine. *Social Forces*, Vol. 47, n° 3: pp. 330-334.
- Classen, C. (1997). Foundations for an Anthropology of the Senses. *International Social Science Journal* n° 153, pp. 401-412.
- Crossley, N. (1995). Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology. *Body & Society* vol. I, n° 1, pp. 43-63.
- _____ (2001). The phenomenological habitus and its construction. *Theory and Society* n° 30: pp. 81-120.
- _____ (2011). *Towards Relational Sociology*. New York and London: Routledge.
- _____ (2013). Habit and Habitus. *Body & Society* n° 19: (2-3), pp. 136-161.
- Corcuff, P. (2013). *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Damasio, A. (2010). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- De la Fuente, E. (2007). On the Promise of a Sociological Aesthetics: From Georg Simmel to Michel Maffesoli. *Distinktion* n° 15, pp. 91-110.
- Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda*. Barcelona: Paidós.
- Emirbayer, M. (1997). Manifiesto for a Relational Sociology. *The American Journal of Sociology* vol. 103 (2), pp. 281-317.
- Franks, D. (2003). Mutual Interests, Diferent Lenses: Current Neuroscience and Symbolic Interaction. *Symbolic Interaction* vol. 26, (4), pp. 613-630.

- Frisby, D. (1992). *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Madrid: Visor.
- _____. (2014). *Georg Simmel. Edición revisada*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kinnunen, T. (2015). Touch and gendered affects of love. Ponencia presentada en *Conference Love, Sensible Experience and Feminism*. 17 y 18 de Septiembre del 2015.
- García Andrade, A.; Sabido Ramos, O. (2014). Condiciones de posibilidad del vínculo amoroso de pareja. Mundo significativo, nosotros, situación y 'enminded bodies'. Reporte de Investigación, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Azcapotzalco, Agosto. Recuperado de <https://goo.gl/TFaKNR>.
- _____. (2015). Los amantes y su mundo. Tres dimensiones analíticas (En prensa).
- Goffman, E. (1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza.
- Howes, D. (2014). El creciente campo de los estudios sensoriales. *RELACES*. (15), pp: 10-26.
- Howes, D. y Classen, C. (2014). Introduction. Ways and Meanings. En Howes, D. & Classen, C. *Understanding the Senses in Society*. New York and London: Routledge, pp. 1-13.
- Iacoboni, M. (2012). *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación o de cómo entendemos a los otros*. Madrid / Buenos Aires: Katz editores.
- Jazbinsek, D. (2003). The Metropolis and the Mental Life of Georg Simmel: On the History of an Antipathy. *Journal of Urban History* vol. 30 (1), pp. 102-125.
- Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión
- _____. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lee, M.; Silver, D. (2012). Simmel's Law of the Individual and the Ethics of the Relational Self. *Theory, Culture and Society* vol. 29 (7-8), pp. 124-145.
- Low, K. (2009). *Scents and Scent-sibilities: Smell and Everyday Life Experiences*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Pyyhtinen, O. (2009). Being-with. Georg Simmel's Sociology of Association. *Theory, Culture & Society* vol.26 (5), pp. 108-128.

- Rodaway, P. (1994) Sense and geography. En *Sensuous Geographies. Body, sense and place*. New York and London: Routledge, (Kindle edition).
- Saerberg, S. (2012). The blind flaneur. Recuperado de <https://goo.gl/TU0kFN>.
- Sabido Ramos, O. (2007). El sentir de los sentidos y la sociología de las emociones en la obra de Georg Simmel. En *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona: Anthropos / Uam-Azcapotzalco, pp. 211-230.
- _____ (2008). Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis* de la corporalidad. *Estudios Sociológicos* 78, pp. 617-646.
- _____ (2012). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. Madrid: Séquitur.
- _____ y Zabłudovsky G. (2014). Sociología. Estudios sobre las formas de socialización de Georg Simmel. La riqueza de una herencia sociológica. En Simmel, G. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 11-93.
- _____ y García Andrade, A. (2015). El amor como vínculo social. Con Elias y más allá de Elias. *Revista Sociológica* 30 (86), pp. 31-63.
- Sennett, R. (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza editorial.
- Siegel, J. (1999). Georg Simmel Reappears. The Aesthetic significance of the Face. *Diacritics* vol. 29(2), pp. 100-113.
- Simmel, G. (1969). A Review of Social Medicine. *Social Forces* vol. 47, n° 3, pp. 331-334.
- _____ (1977). *Filosofía del dinero*. Trad. García Cotarelo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- _____ (1986 a). Las grandes urbes y la vida del espíritu. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Trad. Salvador Mas. Barcelona: Península, pp. 247-261.
- _____ (1986 b). Sociología de la comida. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Op. cit., pp. 253-270.
- _____ (1986 c). La significación estética del rostro. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Op. cit., pp. 187-192.
- _____ (1986 d). Filosofía del paisaje. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Op. cit., pp. 176-186.

- _____ (1991). The Berlin Trade Exhibition. *Theory, Culture, and Society* vol. 8 (3), pp. 119-123.
- _____ (2000). Estética de la gravedad. Trad. Valentina Salvi. En Vernik, E. (Comp.). *Escritos contra la cosificación. Acerca de Georg Simmel*. Buenos Aires: Altamira, pp. 133-137.
- _____ (2002 a). Filosofía de la moda. Trad. C. Astrada. *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 360-387.
- _____ (2002 b). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Trad. Angela Ackermann Pilari. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2003). *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*. Trad. C. Abdo Ferez. Buenos Aires: Gorla.
- _____ (2005). *Rembrandt. Ensayo de filosofía del arte*. Trad. Emilio Estiu. Buenos Aires: Prometeo.
- _____ (2008). *Pedagogía escolar*. Trad. C. Abdo Ferez. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2014 a). Digresión sobre la sociología de los sentidos. En *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Trad. José Pérez Bances. México: Fondo de Cultura Económica, pp 622-637.
- _____ (2014 b). Digresión sobre el adorno. En *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Op. cit., pp. 394-399.
- _____ (2014 c). Digresión acerca de la comunicación escrita. En *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Op. cit., pp. 405-407.
- Stewart, J. (1999). Georg Simmel at the Lectern: The Lecture as Embodiment of Text. *Body & Society* vol. 5 (4), pp. 1-16.
- Synnott, A. (1991). A sociology of smell. *Canadian Review of Sociology* 28, pp. 437-459.
- _____ (1993). The Senses. En *The Body Social. Symbolism, Self and Society*. Nueva York / Londres: Routledge, pp. 128-155.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Urry, J. (2008). City Life and the Senses. En Bridge G. y Watson, S. (Eds.). *A companion to the City*. Oxford: Blackwell, pp. 388-397.
- Vannini, P.; Waskul, D.; Gottschalk, S. (2012). *The Senses in Self, Society and Culture. A Sociology of the Senses*. Nueva York y Londres: Routledge.

- Vernik, E. (2003 a). Ideales simmelianos. *Estudios sociológicos* n° 61, pp. 75-87.
- _____ (2003b). Presentación. En Simmel, G. *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*. Buenos Aires: Gorla, pp. 5-18.
- _____ (2003 c). Música y nación en la *opera prima* de Georg Simmel. *Acta Sociológica* n° 37, pp. 101-120.
- Weinstein, D.; Weinstein, M. (1984). On the visual constitution of Society. The contributions of Georg Simmel and Jean-Paul Sartre to a Sociology of the senses. *History of European Ideas* vol.5 (4), pp. 349-362.

Parte IV

SIMMEL / WEBER

Eduardo Weisz*

Capítulo 10

“DEBE ENTENDERSE POR SOCIOLOGÍA...”

GEORG SIMMEL Y MAX WEBER: EL PROBLEMA DE LA SOCIOLOGÍA

EL TÍTULO DE ESTE TRABAJO hace referencia explícita a dos textos que, en general y específicamente para lo que aquí me interesa, son determinantes en la obra de cada autor. Con “*Soziologie soll heißen...*” comienza Weber la primer sección de los *Soziologische Grundbegriffe*, en la primer parte de *Economía y sociedad*. A diferencia del resto de esta obra pergeñada por Marianne Weber y Johannes Winckelmann después de la muerte de Weber, y en el que las decisiones editoriales de ambos oscurecieron frecuentemente los propósitos del autor, los *Soziologische Grundbegriffe* fueron revisados y aprobados por Weber para su publicación. Su redacción corresponde a la última etapa de su producción, al haber sido escrito entre 1919 y 1920 –año de su muerte–, para introducir conceptos fundamentales de la sociología en la forma en la que los concebía en ese período. Por otro lado, el propio Simmel ha dejado constancia sobre la importancia que le asignaba a *Das Problem der Soziologie*, un texto que publicó en 1894 primero, y luego como primer capítulo de su *Sociología* en 1908. El interés inmediato que este ensayo despertó en Albion Small o en Émile Durkheim (Rammstedt, 1996: 124 y ss.), es también parámetro de su relevancia en situar a Simmel entre los clásicos de la disciplina.

* Universidad de Buenos Aires.

Si bien mi presentación es parte de una historia intelectual comparada, considero que, a la vez, la relevancia de los problemas epistemológicos que ocuparon a estos autores sigue siendo actual, continúa interpelándonos, por lo que creo que también puede ser un pequeño aporte a la precisión de problemas que atraviesan a las ciencias sociales contemporáneas.

Ya el hecho de que *Das Problem der Soziologie* pertenezca a una etapa en la que la carrera de Simmel aún no había alcanzado un pleno desarrollo, mientras que en Weber, por el contrario, los *Soziologische Grundbegriffe* corresponden estrictamente a sus últimos escritos, resulta de interés para lo que quiero desarrollar aquí. Para el período en el que Weber, y hasta cierto punto, se ocupó de la sociología como disciplina, y en el que escribe los *Grundbegriffe*, Simmel ya había fallecido. En el prolongado lapso en el que este último se ocupó de problemas específicamente sociológicos, Weber, en cambio, estaba lejos de considerarse un sociólogo. Como trataré de mostrar aquí, en el contexto de una tradición en la que las distinciones al interior de la *Kulturwissenschaft* solían ser más bien tenues y móviles, Simmel realizó un intento de aportar a delimitar y esclarecer los propósitos de la sociología. A Weber, en cambio, esa preocupación le resultaba por completo ajena. Tanto su tesis doctoral de 1889, como la posdoctoral (*Habilitationsschrift*) de 1891, fueron de carácter histórico, al punto de que Theodor Mommsen, uno de los historiadores más relevantes de la tradición histórica alemana, lo consideró su potencial sucesor. A *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, probablemente su escrito más célebre, Weber lo definió como un ensayo histórico. Sus textos metodológicos, pese al inapropiado nombre con el que una selección de ellos fueron publicados en 1973 en castellano –*Ensayos sobre metodología sociológica*–, poco tienen que ver con la sociología y remiten, en general, a problemas epistemológicos y metodológicos de las ciencias culturales¹. En su muy breve trayectoria por diferentes universidades alemanas –unos pocos semestres en Friburgo y Heidelberg después de 1895, y menos tiempo aún entre 1919 y 1920 en Múnich– sus cursos fueron central-

1 La excepción es el ensayo *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* (1913), debido a que, como establecieron los editores de la *Max Weber Gesamtausgabe*, es un texto en gran parte escrito para presentar las categorías del *Grundriss für Sozialökonomik*, un trabajo colectivo de enorme envergadura del que Weber iba a ser el editor. Varios de los manuscritos que forman parte de lo que hoy conocemos como segunda parte de *Economía y sociedad*, escritos antes de la guerra, estaban destinados a esa obra colectiva, razón por la cual Francisco Gil Villegas, a cargo de la tercera edición en español de *Economía y sociedad* (2014), incluyó el ensayo de las categorías como “cabeza conceptual” de dicha segunda parte.

mente de Economía política, aunque en Múnich uno de sus cursos sí estuvo vinculado a los *Soziologische Grundbegriffe*.

Weber solía definirse como economista, aún en 1917 se define así en la conferencia en Múnich sobre la vocación y profesión científica. En 1903 y 1905, incluso, en sus ensayos sobre Roscher y Knies, cuando se refiere a los sociólogos lo hace poniendo este término entre comillas. En 1920, en una carta que le escribía al economista Robert Liefmann, explicitaba la nueva situación en la que se encontraba en la Universidad de Múnich, donde había retomado su actividad como profesor: “Si ahora me he convertido en sociólogo (¡así figura en mi nombramiento [en la Universidad]!), es sobre todo para ponerle fin al uso de conceptos colectivos, una actividad que aún sobrevive como un espectro” (Weber, 2012: 946).

Es por ello que, en lo que sigue, más que contrastar dos posiciones frente a la sociología, parto de que se pueden establecer ciertos contrapuntos entre un pensador, Simmel, que se ocupa especialmente de precisar los contornos de la disciplina y de diferenciarlo de otras, y otro, Weber, que como veremos sólo ve en la sociología, y sin que parezca ser una preocupación importante, un modo complementario de abordar lo social, el que se articula necesariamente con la aproximación que brindan otras disciplinas.

Lo que presento acá tiene como propósito partir de algunos problemas desarrollados por Simmel en torno a la delimitación conceptual de la disciplina sociológica, para analizar cómo se posiciona frente a ellos, más implícita que explícitamente, su colega de Heidelberg. Para ello, me centraré también en la perspectiva desarrollada por este último en su sociología de la religión. Y esto porque considero que al ser ésta la parte de su obra a la que más sistemáticamente se dedicó, la que más lo ocupó desde 1904 hasta su muerte, ofrece más claramente una perspectiva de sus concepciones. A la vez, el analizar estos problemas a través de su sociología de la religión es también producto de que, a diferencia del sociólogo berlinés, Weber sistematiza sólo parcialmente sus concepciones epistemológicas y metodológicas. Sus escritos sobre estos problemas, que con reminiscencias fichteanas y desmedidas pretensiones, Marianne agrupó bajo el título *Wissenschaftslehre*, doctrina de la ciencia, lejos están de constituir un corpus coherente y sistemático (Tenbruck, 1999 a: 2), caracterizándose sobre todo por ser, o bien escritos en los que polemiza con la posición de algún contemporáneo –Wilhelm Roscher, Karl Knies, Rudolf Stammler o Eduard Meyer, entre otros–, o se aboca a algunos problemas específicos que se le presentaban en sus propias investigaciones– como sostener las limitaciones de la ciencia para definir entre valores o la inevitabilidad del uso de tipos ideales, por mencionar algunos.

Aunque puedan reconocerse problemáticas que atraviesan todos estos ensayos, coincidimos con Tenbruck en que no constituyen un tratado sobre sociología sino, más bien, hacen estallar cualquier compartimentación disciplinar (1999 b: 226).

Simmel, en cambio, por un lado dedica una de sus principales obras –*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*– a problemas epistemológicos. Puede apreciarse la importancia que tuvo este texto para su autor en el hecho de que habiendo sido publicado primero en 1892, como producto de haberse mantenido en la temática, sucesivas reelaboraciones dieron lugar a nuevas versiones, publicadas en 1905 y en 1907. Su muerte no le permitió finalizar una nueva edición, lo cual era su deseo manifiesto. Por otro lado, en otros textos, como en el ensayo ya mencionado y en otros de mayor anclaje filosófico, el pensador berlinés siguió trabajando en torno a los problemas epistemológicos de la ciencia de la cultura, y en particular buscó asir la especificidad de la sociología y de su método.

Por otro lado, la definición de sociología propuesta por Weber plantea un problema, el del conocimiento nomológico en ciencias sociales, que ocupa también, y muy específicamente a Simmel. Por eso, y como desprendimiento del problema de la delimitación disciplinar, presentaré también una lectura sobre el problema específico de las leyes en este área del conocimiento.

SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Habiendo anticipado ya el distinto posicionamiento de Simmel y de Weber frente a la sociología en tanto que disciplina específica, en este primer apartado quiero profundizar sobre esta diferencia y sobre la importancia que cada uno de ellos le asignó a la tarea de discernir un recorte de la realidad social que quede constituido como objeto específico, y del cual pueda a la vez desprenderse una metodología para su tratamiento.

Éste es uno de los ejes fundamentales de *El problema de la sociología*, que Simmel incluye, luego de su primera publicación catorce años antes, en su *Sociología*, de 1908. Aquí, el autor define a la sociología como una “ciencia independiente con límites determinados”, “una ciencia particular que halla su objeto en una nueva línea trazada a través de hechos que, como tales, son perfectamente conocidos: sólo que, sin haberles sido hasta entonces aplicado el concepto que descubre el aspecto de estos hechos correspondiente a aquella línea, haciéndole constituir una unidad metódica y científica común a todos” (1939: 12). La sociología opera, por medio de una abstracción particular, sobre el objeto común a todas las disciplinas histórico-sociales. La realidad es siempre imposible de abarcar científicamente en su integridad inme-

diata, por lo que debe ser aprehendida “desde varios puntos de vista separados, creando así una pluralidad de objetos científicos independientes unos de otros”. (1939: 29). Uno de ellos, abstraído del conjunto, es el de la sociología.

De este modo, Simmel arriba a un concepto específico de sociedad: “la suma de aquellas formas de relación por medio de las cuales surge de los individuos la sociedad”, entendida, en esta última acepción más general, como “el complejo de individuos socializados” (1939: 17 y ss.). Mientras este último sentido, general, de sociedad lleva a una concepción de ciencias sociales que tienen por objeto “todo lo que acontece en la sociedad”, el primero, específico, “tiene por objeto las fuerzas, relaciones y formas por medio de las cuales los hombres se socializan y que por lo tanto constituyen la ‘sociedad’ *sensu strictissimo*”. La sociología, por lo tanto, tiene como problema propio las formas abstraídas que constituyen estrictamente la socialización (1939: 18). Somete a los fenómenos sociales a un nuevo ordenamiento, y, como sostuvo Reséndiz, es a partir de éste que pueden reconocerse como conexos y formando parte de una ciencia (1998: 168).

Este “núcleo de problemas inconfundibles”, en nada se ve socavado para Simmel por el hecho de que existan terrenos fronterizos, es decir, que puedan ser abordados por diferentes disciplinas. La sociología debe abstraer en ese caso lo que le es propio. Lo que me interesa destacar aquí es que tampoco estos casos cuestionan la especificidad ontológica de la sociología. Simmel enfatiza esta perspectiva ejemplificando con el crepúsculo, por cuya existencia “tampoco sufren los conceptos de día y noche” (1939: 50 y ss.).

Simmel publica en 1917 *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*, en cuyo primer capítulo, “Das Gebiet der Soziologie”, [El ámbito de la sociología], retoma problemas de su trabajo de 1908 y remite explícitamente a él. También en lo que hace a definir un objeto para la sociología, el autor berlinés reafirma sus posiciones. En este nuevo texto, señala que la sociología “... extrae de los fenómenos el elemento de la socialización desprendiéndolo inductiva y psicológicamente de la multiplicidad de sus contenidos y fines que por sí mismos aún no son sociales...” (Simmel, 2002: 50).

Simmel busca definir los contornos de una ciencia emergente, y para ello, como señala, no es suficiente que ésta tenga sólo un método específico. La inducción como método, por ejemplo, permitió encontrar nuevas soluciones a problemas ya planteados, y esto en las más variadas disciplinas. Para ser una ciencia particular, en cambio, la sociología ha de tener un objeto propio. Esto es a lo que aspira Simmel, y es lo que encuentra en las formas de socialización (1939: 11 y ss.). Estas formas, que él denomina *Wechselwirkungen* –acciones recípro-

casos o, más precisamente, *influencias recíprocas*—, se manifiestan en los contenidos más diversos. Las formas de asociación que se generan en torno al secreto, para tomar uno de los casos que presenta en su *Sociología*, pueden estudiarse como objeto, abstrayéndolas del ámbito en el que tienen lugar: una relación amorosa, el comercio, la política o cualquier otro (1939: 331 y ss.). En todos los casos, la especificidad de las mutuas influencias entre quienes conocen o desconocen el secreto puede ser tomada como objeto, y esto es lo que constituye a la sociología en una ciencia específica.

Simmel y Weber coinciden en la fundación, en 1909, de la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, así como en su primer congreso en Frankfurt en 1910. Sin embargo, eso no habilita a suponer, en el caso de Weber, un intento de darle especificidad a la disciplina. De hecho, en su informe al primer congreso, Weber comienza refiriéndose al “contenido fluctuante del concepto ‘sociología’” [*schwankenden Inhalt des Begriffes “Soziologie”*] (Weber, 1988 c: 431). Para él, el propósito de esta organización debía distinguirse por su abstención frente a los valores, “análisis puramente objetivos, sobre todo libre de valoraciones personales” (1988 c: 431). Con esta idea, que Weber había logrado incluir en el artículo primero de los estatutos de la nueva institución, buscaba la diferenciación entre juicios de valor y juicios científicos. Pocos meses antes, la *Verein für Sozialpolitik* en la cual Weber había tenido durante años una intensa participación, no había prestado la atención que él esperaba al escrito que, años después, en 1917, se publicaría como *Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*. Este ensayo, que en castellano conocemos bajo el engañoso título de *El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas*, hace eje en la suspensión de valoraciones en determinadas instancias de la investigación en ciencias sociales. Según Bendix y Roth, fue el fracaso en su propuesta de separar la investigación de la propaganda en la *Verein* la que lo llevó a apoyar la fundación de la *Gesellschaft für Soziologie* (1971: 40; Cfr. también Marianne Weber, 1995: 405 y ss.).

La participación como miembro fundador de la *Gesellschaft*, entonces, poco tuvo que ver, en el caso de Weber, con un intento específico en relación a la sociología. Por otro lado, como ya mencioné, era completamente renuente a definirse como sociólogo. En lo que sigue, discutiré por lo tanto cuál es su concepción de la disciplina. En rigor, a mi entender, es sólo el intento, primero en el *Kategorien-Aufsatz* de 1913, y luego en los *Soziologische Grundbegriffe* de 1919-1920, de sistematizar exhaustivamente un aparato categorial el que empuja a este autor a ofrecer una definición de sociología. Ambos

son textos escritos como “cabeza conceptual” para definir términos que pensaba utilizar en otros ensayos. El primero de ellos puede verse como una versión preliminar del segundo; para 1919, sin embargo, Weber había realizado algunos cambios importantes en su terminología. En lo que sigue me centraré en el último de estos ensayos. Procuraré luego desarrollar la relación entre su propósito allí y sus estudios sobre las religiones universales.

La conocida definición weberiana con la que de hecho comienzan los *Grundbegriffe*, plantea, reconociendo la polisemia del término sociología, un objeto para ella: la acción social, cuyo desarrollo y efectos busca explicar causalmente mediante la interpretación de su sentido subjetivo. Inmediatamente después, agrupa a esta disciplina junto con la historia, en tanto que ciencias empíricas de la acción que buscan estudiar el sentido que el actor da a su acción (1980: 1 y ss.). Unas páginas más adelante, Weber vuelve a señalar el objeto común entre la sociología y la historia, el sentido de la acción (1980: 6). La diferencia entre ambas disciplinas es tratada especialmente unas páginas después, del siguiente modo:

La sociología [...] construye conceptos-*tipo* y busca las reglas *generales* de los sucesos. Se contrapone en esto a la historia, que aspira al análisis y la imputación causales de acciones, entramados y personalidades *individuales* considerados *culturalmente* importantes. La construcción de conceptos en la sociología extrae su *material* paradigmáticamente, muy esencialmente aunque de ningún modo en forma excluyente, de las realidades de la acción que son relevantes desde el punto de vista de la historia. Construye sus conceptos y busca sus reglas también desde el punto de vista de si con ello puede brindar un servicio a la imputación causal histórica de los fenómenos culturalmente importantes. (Weber, 1980: 9)

La definición weberiana apunta, por lo tanto, más que a un problema ontológico que constituiría la sociología, a un problema gnoseológico. Weber no distingue un objeto específico del cual se debiera ocupar esta disciplina, lo que la define es su modo de abordarlo. No hay un aspecto de lo social del cual la sociología se ocuparía, menos aún con exclusividad, ésta aporta a la comprensión de los problemas sociales a través de un camino específico, la construcción de conceptos y la elucidación de sus reglas generales. En este sentido, tomando una definición de Heinrich Rickert, también presente en Simmel, mientras que la historia sería una *Wirklichkeitswissenschaft*, una ciencia de la realidad que busca la comprensión de procesos sociales históricamente concretos, la sociología es una *Begriffswissenschaft*, una ciencia de los conceptos que busca, extrayendo sus materiales de la historia, la

construcción de un aparato conceptual que a su vez sirva como insumo a la ciencia de la realidad.

Aunque la definición más acabada de sociología de la que pertenezca a los últimos escritos de Weber, se puede ver a través de una carta escrita en 1906 que ya entonces consideraba a la “sociología” –escrita nuevamente entre comillas–, como “la ciencia social nomotética” (Weber, 2014: 389).

EL MÉTODO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Lo expuesto hasta aquí permite entender el sentido limitado que, en el caso de Weber, puede darse a una metodología sociológica. Sin embargo, y pese a las diferencias entre ambos autores, en lo que sigue quiero mostrar que, en cuanto al método de la investigación en las ciencias sociales, la matriz común es insoslayable.

Son muchos los aspectos en los que, a mi juicio, pueden encontrarse miradas comunes. Como ya señalé, Weber no encaró nunca un estudio sistemático de problemas metodológicos, y se apoyó explícitamente, ubicándose como un no especialista, en contemporáneos suyos para desarrollar sus propias posiciones. En este sentido, autores como Peter Burger (1987 [1976]) y, luego, Guy Oakes (1988), enfatizaron la influencia de Rickert en las concepciones metodológicas de Weber. En varios textos es él mismo el que afirma la importante influencia que ese filósofo alemán tuvo sobre él (*Cfr.*, por ejemplo, Weber, 1985 b: 146). Sin embargo, otros autores, como Runciman (1972) o Ringer (1997), destacaron en cambio la gran influencia que Simmel ejerció sobre Weber. En mi opinión, en muchos aspectos específicos de los ensayos metodológicos weberianos pueden encontrarse claros rastros del autor de *La filosofía del dinero*.

En lo que sigue, y en el marco de este breve aporte, quiero centrarme en un aspecto cuya importancia surge, en el caso de Simmel, de la relevancia que él da al lugar de las leyes en el conocimiento histórico, o, más en general, en las ciencias sociales. En el caso de Weber, analizar los aspectos legaliformes de este tipo de ciencias está directamente asociado, como señalé *supra*, con el carácter nomotético que atribuye a la sociología.

Alessandro Cavalli, en un artículo desde cuyo título se preguntaba si las divergencias entre ambos autores habían sido tan importantes como a veces se sostuvo, enfatizaba la cercanía entre ambos en lo que hace a problemas epistemológicos (1994: 224 y ss.). Para ello, partía de señalar el marco teórico neokantiano que ambos compartían con gran parte de su generación. El punto de partida común a ambos autores, que subyace al análisis de Cavalli, es el *hiatus irrationalis* entre el concepto y la realidad, es decir, un problema de claro

cuño kantiano. Ya en su primer ensayo metodológico, en 1903, Weber utilizó esa expresión, *hiatus irrationalis*, para destacar que conocemos sólo a través de la conceptualización, y que la realidad está más allá de los límites de la formación de conceptos (1985 a: 14). Como señala en “La ‘objetividad’...”, los conceptos no son una copia de la realidad; sabemos desde Kant, agrega, que esto es lógicamente imposible (1985 b: 208).

La construcción de conceptos es, para ambos, una necesidad que es producto del caos inaprehensible que constituye la realidad, y frente a la que esta construcción busca brindar cierto orden y, consecuentemente, cognoscibilidad. Como sostiene Simmel (1950: 54), “todo conocimiento es una trasposición del dato inmediato a un lenguaje nuevo, con sus formas, categorías y necesidades propias”. Por eso, para ambos, encontrar las causas reales de un acontecimiento social está más allá de las posibilidades de la ciencia (Cavalli, 1994: 233 y ss.). Esto no es específico de las ciencias sociales, como sostiene Simmel, “el contenido de ninguna ciencia consiste en meros hechos objetivos, sino que siempre implica darle significado y forma a los mismos, según categorías y normas que, para la ciencia en cuestión, son a priori” (2015 a).

De este límite al conocimiento se desprenden un sinnúmero de problemas diferentes, en gran parte comunes a gran parte de esa generación de académicos alemanes de fin del siglo XIX y principios del XX. En este contexto, quiero exponer brevemente algunos aspectos metodológicos que surgen del papel de las leyes en el conocimiento, papel en el que creo que existen fuertes similitudes entre los dos autores. Excede por completo a los límites de este trabajo el hacer una comparación sistemática o, menos aún, exhaustiva entre sus posiciones. Considero, no obstante, que algunos elementos permiten poner de manifiesto la fuerte afinidad entre los posicionamientos epistemológicos de ambos.

En 1892, dos años antes de que Wilhelm Windelband distinguiera en su célebre discurso rectoral al asumir su cargo en la Universidad de Estrasburgo a las ciencias nomotéticas de las ideográficas, Simmel había desarrollado en su *Problemas de filosofía de la historia* la diferenciación entre *Gesetzeswissenschaft* (ciencias de leyes) y *Wirklichkeitswissenschaft* (ciencias de la realidad). En mi opinión, es este texto la principal fuente para entender las posiciones posteriores de Weber sobre el papel de las leyes en las ciencias sociales.

En la primer versión de dicho texto, Simmel señalaba que “en la medida en que la ciencia histórica tiene que exponer lo que ocurrió realmente, en que es cabalmente la ciencia de la realidad, entra en la más aguda contraposición que podamos imaginar con toda ciencia

de leyes" (2015 b [1892]). Sin embargo, creo que su perspectiva en relación a esta contraposición puede relativizarse y complejizarse. Como sostuvo Ringer, "la frontera entre estos dos tipos de investigaciones no era para él insuperable" (1997: 31), y en esto quiero centrarme en lo que sigue.

En *Das Problem der Soziologie*, Simmel afirmaba que el objeto de estudio de cualquier ciencia, también de la sociología, puede estudiarse desde dos perspectivas: "o se encamina a descubrir leyes que rijan sin sujeción al tiempo, o se aplica a explicar y comprender procesos singulares históricos y reales..." (1939: 20). En otro texto, aclaraba que las leyes sólo registran lo general en los objetos del conocimiento, mientras que "la historia [...] se ocupa de lo individual, de personalidades absolutamente únicas" (1950: 14). Al igual que en Weber, entonces, la historia es claramente identificada como una ciencia idiográfica, una ciencia de la realidad. También coincide con Weber en que las leyes en la historia son un primer paso en el conocimiento de los procesos históricos. Éstas, afirma, "son significativas no como punto culminante del conocimiento sino como punto de partida"; "sintetizamos los fenómenos en reglas abstractas, que por cierto no explican nada en sentido más profundo, pero que sin embargo proporcionan una primera orientación sobre la totalidad de la vida histórica..." (1950: 105 y ss.). Sin embargo, por el tipo de conocimiento que procura, la historia contiene elementos no racionalizables que "la coloca para siempre más allá del reino ideal de las leyes" (1950: 118).

Es debido a esos elementos irracionales, constituyentes del hecho real pero imposibles de ser aprehendidos, que frente a un suceso individual no pueda, en sentido estricto, establecerse una causalidad, sino sólo "una sucesión fortuita de acontecimientos incoherentes" (1950: 94). Sí podemos, mediante la inducción y a partir de diversos casos, establecer una ley general (1950: 91 y ss.), la que, como vimos, puede oficiar como punto de partida de una investigación histórica. Por eso, una ley tampoco debe entenderse como una fuerza motriz capaz de producir que determinados sucesos acontezcan consecutivamente; la ley no prescribe la realidad, sino que es, en cambio, una construcción que describe su regularidad (1950: 97).

A diferencia de Simmel, quien dedica uno de los tres capítulos de su obra sobre filosofía de la historia al problema de las leyes en la historia, las concepciones de Weber deben sintetizarse a partir de referencias más o menos importantes en varios de sus textos metodológicos. Es sin duda uno de los problemas que atraviesa las discusiones con Eduard Meyer (1906), así como con Rudolf Stammler (1907). También su ensayo de 1904 sobre la objetividad contiene importantes

elementos al respecto. Señalaré algunos aspectos de su concepción, los que me parece pueden compararse productivamente con lo reseñado en torno a Simmel.

Frente a la pretensión de Stammler de que toda ciencia sea nomotética, Weber hace una serie de disquisiciones sobre diferentes sentidos en los que puede hablarse de leyes, reglas, normas o máximas. Aquí quiero partir de una importante diferenciación que realiza en torno al concepto de regla (*Regel*). Si dejamos de lado el sentido que implica un imperativo, un deber ser –una regla en el sentido de un imperativo ético, por ejemplo–, el otro sentido que le asigna a una regla apunta específicamente a lo que aquí quiero tratar, y que Weber define como “enunciados generales sobre conexiones *causales*: ‘leyes naturales’” (1985 d: 323). A continuación, denomina como regla, a diferencia de ley empírica, a aquellas proposiciones que no son inexorables, es decir, que admiten excepciones pero basándose en la experiencia señalan que una determinada consecuencia es la adecuada. En mi opinión, es precisamente ésta la acepción que podemos encontrar en los textos en los que Weber se ocupa del lugar de las leyes en el conocimiento en ciencias sociales.

En la discusión con Meyer, sostiene que cuando se habla de condiciones que favorecen u obstaculizan un determinado curso de los hechos, lo que con esto se quiere significar es que ciertos antecedentes de dicho curso, pensados aisladamente, “según reglas universales de experiencia, favorecen *generalmente* un resultado de esas características”, lo cual significa que “en la mayor parte de las combinaciones posibles con otras condiciones [...] [esos antecedentes] suelen conducir [a ese resultado]”. Esto, agrega, supone una causalidad adecuada, es decir, que existen pocas posibilidades, de acuerdo a la experiencia, de que el resultado sea otro. Podemos hablar de tendencia de desarrollo (*Entwicklungstendenz*), agrega, pero siempre teniendo en cuenta que una ley tiene un carácter conceptual, supone un juicio de posibilidad objetiva, que permite inscribir un suceso en una relación causal (Weber, 1985 c: 289 y ss.).

Arribamos con esto a un aspecto fundamental del análisis causal en ciencias sociales. Para Weber, la posibilidad de un conocimiento objetivo depende de establecer relaciones causales entre hechos históricos. Si la historia quiere ser algo más que una mera crónica de eventos, señala, debe buscar relaciones causales entre éstos (1985 c: 265). Pero la perspectiva de Weber sobre la causalidad conlleva importantes límites, los que lo llevan a hablar de “causación adecuada”, un concepto para el que se apoya en Johannes von Kries. Con el mismo argumento que Simmel (1950: 88 y ss.), Weber sostiene que sólo el complejo de condiciones que produce un determinado resultado

puede ser considerado, en sentido estricto, su causa. Es por eso que nunca podemos conocerlo por completo, ya que nunca podríamos abarcar todas las condiciones que intervienen en ese suceso. Pero podemos hablar de juicios de posibilidad, que suponen una referencia a un “conocimiento de ‘reglas que gobiernan los sucesos, a nuestro conocimiento ‘nomológico’” (1985c: 274). O, como lo denomina unas páginas después, reglas generales de la experiencia [*allgemeinen Erfahrungsregeln*] (1985 c: 288). Es a través de esas reglas que podemos definir cuál es una causación adecuada; cuáles son las consecuencias adecuadas, según la experiencia, de ciertos eventos del pasado. Se trata, por lo tanto, de un juicio de posibilidad objetiva [*objektiver Möglichkeitsurteile*], lo cual implica que esos eventos podrían haber tenido un resultado distinto.

En la perspectiva de Weber, sostenida a lo largo de diferentes textos, la realidad no puede ser deducida de leyes, pero éstas, con las características que acabo de exponer, son un paso preliminar importante, incluso “completamente imprescindibles como medio cognoscitivo, pero sólo eso” (1985 b: 175).

Veo por lo tanto una completa coincidencia con la conceptualización de Simmel. En ambos casos las leyes surgen de la experiencia, de la inducción; ambos le asignan la misma función en el conocimiento: ven su formulación como una tarea preliminar ineludible. Pero, a la vez, los dos advierten de las limitaciones del abordaje nomológico, de su carácter conceptual y, por lo tanto, distinto de la realidad. Para ninguno de los dos la realidad puede ser deducida de esas leyes, ni tampoco deben pensarse éstas como fuerzas motrices de la historia, son construcciones del investigador que le permiten abordar su objeto de estudio concreto.

Podrían analizarse otros aspectos metodológicos. En algunos, como en el problema rickertiano de los valores, creo que hay coincidencias parciales, en otros, como en lo que Weber denominó tipos-ideales, puede, en mi opinión, mostrarse una completa apropiación por parte de este último de las concepciones de Simmel, sobre todo las de su *Filosofía del dinero*. La atención que he puesto aquí al problema de las leyes se desprende específicamente del lugar que éstas ocupan en la definición disciplinar de la sociología.

En lo que sigue, quisiera, para finalizar, detenerme en los estudios que Weber realizó a lo largo de sus últimos años sobre las religiones universales. Creo que lo que hasta ahora señalé en un plano más abstracto, puede observarse en los distintos abordajes con los que encaró lo que fue, en mi opinión, la temática a la que más sistemáticamente se abocó.

SOCIOLOGÍA E HISTORIA EN LOS ENSAYOS WEBERIANOS SOBRE RELIGIÓN

Si buscamos profundizar las definiciones generales de Weber a partir de su propia producción, su sociología de la religión ofrece un campo propicio para ese fin. Esta fracción de su obra comprende tanto los tres tomos publicados en 1920 y 1921 bajo el título de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (GARS), como el capítulo “Religiöse Gemeinschaften”, que Marianne Weber incluyó en la primer edición de *Economía y sociedad*, en 1922². Con el propósito de su indagación, comienza Weber la “Advertencia preliminar”, el texto que en 1920 escribe como presentación de la obra en varios tomos que reuniría sus ensayos sobre religión. Aquí, en este texto, con el que abre el Tomo I de GARS, señala su preocupación por problemas histórico-universales, desde su propio anclaje, es decir, en tanto que hijo de la moderna civilización occidental (1998 a: 1). La sociología weberiana de la religión se ocupa de problemas históricos de relevancia cultural, y comprender las tendencias presentes en la irrupción de la modernidad en Alemania está subsumido a ese interés. Aquí quiero centrarme en que desde la definición disciplinar que establecía en *Economía y sociedad*, estos ensayos pueden dividirse en sociológicos e históricos.

El propio Weber definió a su estudio sobre el protestantismo como un ensayo de historia cultural. Su intención manifiesta fue hacer un aporte a la comprensión del surgimiento de la cultura moderna. La afinidad electiva entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo es un aporte al conocimiento histórico de la etapa en la que la Modernidad se constituía en Occidente. Sus estudios sobre el confucianismo y el taoísmo, el hinduismo y el budismo, y sobre el judaísmo antiguo buscan abordar comparativamente el modo en el que sus respectivas éticas religiosas condicionaron conductas de vida que, en relación al proceso en Occidente, resultaron históricamente una traba (*Hemmung*) a un desarrollo similar al que tuvo lugar al momento del surgimiento de la Modernidad en Occidente. En todos estos casos, y a partir de un recorte explícito, se busca, como en la cita de *Economía y sociedad*, el “análisis y la imputación causales de acciones, entramados y personalidades individuales considerados culturalmente importantes”.

En cambio, se inscribe dentro de su definición de sociología el abordaje que Weber realiza en el excurso y en la introducción a *La ética económica de las religiones universales* –ambos ensayos en el tomo I de GARS–, así como en el capítulo sobre religión de *Economía y sociedad*.

2 Para un análisis en mayor profundidad de la estructura de la sociología weberiana de la religión, Cfr: Weisz, 2016. El planteo que aquí presentaré se basa parcialmente en ese análisis.

En estos casos no se discute una situación histórica particular, se busca, en cambio, “las reglas generales de los sucesos”, como en la definición de sociología de sus *Grundbegriffe*. Estos ensayos están contruidos a partir de sus investigaciones históricas, extraen su material de allí, pero buscan establecer regularidades, en un nivel más abstracto³.

Esto puede apreciarse ya incluso en el significativo título del excurso en el tomo I de GARS: *Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*. Se trata de una *teoría*, y los procesos por los cuales el mundo entra progresivamente en tensión con la religión son generales, comunes a todas las religiones universales, más allá de que en cada caso histórico la forma de resolver dicha tensión haya seguido diferentes caminos.

También es evidente el carácter sociológico general, de los otros dos escritos mencionados. En la introducción, publicada originalmente en 1915, Weber discute, por ejemplo, el origen de las religiones contraponiéndose a la teoría del resentimiento propuesta por Friedrich Nietzsche. Su objeción no consiste en que lo que sostenía el filósofo alemán, que las religiones habrían surgido como respuesta de los sectores oprimidos, no haya ocurrido de ese modo. Lo que Weber impugna de esa concepción, es específicamente que esto no es algo que se haya dado en todos lados (*keineswegs universell zutreffend*) (1988 b: 248). Éste era, por lo tanto, su propósito, encontrar lo general. O, entendido en el sentido ya expuesto, lo legaliforme.

Tampoco el capítulo que hoy forma parte de *Economía y sociedad* se ocupa de un problema histórico. Su mirada puesta en el pasado busca obtener reglas generales del acaecer, y de ahí que sus distintos capítulos recorran todas las grandes civilizaciones. Como mostró Wolfgang Schluchter, los estudios de caso realizados por Weber son el insumo para definir en este escrito conceptos y para obtener regularidades, patrones (2004: 36). Esto se hace evidente si miramos a la permanente apelación a expresiones como *por lo general, mayormente, normalmente, casi en todas partes, por regla general, pero la regla es, casi siempre, la mayor parte de las veces*; éstas aparecen recurrentemente en sus doce apartados. Esto es lo que significa, en el sentido de lo expuesto, las reglas generales de la experiencia. O, si queremos expresarlo con Simmel, esas regularidades son el producto de la inducción a la que hace referencia el sociólogo de Berlín.

3 El proceso histórico-universal de racionalización que Weber estudia a través de las religiones universales puede ser leído, como he defendido en otro trabajo, como una particular filosofía de la historia. Aunque no pueda desarrollarlo acá por motivos de espacio, es esta concepción universalista la que permite entender el sentido del estudio de Weber sobre las religiones. *Cfr.* al respecto Tenbruck 2016 y Weisz 2011.

Por lo tanto, en los estudios weberianos sobre la religión se pone de manifiesto que un mismo objeto puede ser tratado desde dos perspectivas gnoseológicas diferentes, lo cual permite ser interpretado a partir de las definiciones de sociología e historia que, como vimos, ofrecen los *Soziologische Grundbegriffe*. Sin embargo, creo que más allá del esfuerzo clasificatorio conceptual de este último texto, Weber no muestra mayor preocupación por la distinción entre sociología e historia. Como señala el propio autor, sus ensayos sobre religión se articulan, buscan complementarse (1988 b: 237), poniendo de manifiesto que la diferencia entre ambos abordajes no es en absoluto excluyente.

Y esto porque el comprensivismo weberiano no puede ser entendido como algo específico de una disciplina particular, la sociología u otra. Tiene su origen en las concepciones de Wilhelm Dilthey, y este pensador las definió –y éste era el nudo de su posición–, para las *Geisteswissenschaften*, las ciencias del espíritu, no para alguna disciplina específica dentro de éstas. En ese sentido, estudiar la acción social, es decir, comprender la intención del actor, no puede ser un recorte ontológico de una disciplina particular, también la historia tiene ese objeto –así lo señala el propio Weber en los *Soziologische Grundbegriffe*–, y, para el historiador, explicar interpretativamente un hecho histórico supone también esa tarea comprensivista.

De ahí que, como intenté mostrar, que en Weber no podemos encontrar un interés en definir un objeto específico de la sociología, a diferencia de Simmel quien, en esto, comparte la preocupación explícita de Émile Durkheim. Weber alternó estudios sociológicos e históricos, sin que esto significara por lo tanto una diferencia en su objeto sino que un distinto abordaje.

No obstante, para terminar este trabajo, cabe señalar que la perspectiva weberiana centrada en el proceso histórico-universal de racionalización, y la de Simmel, que apunta a las formas de asociación, están sujetas a la preocupación por las transformaciones que signaron el pasaje de Alemania, en un lapso muy breve a constituirse en una moderna sociedad industrial. La actividad de ambos se extiende por un período que coincide casi con exactitud con el II Reich alemán (1871-1918). En ese período, ambos asistieron al fin de una sociedad aún tradicional que daba paso a una moderna sociedad industrial. En este sentido, es significativo cómo, poniendo su mirada en problemas completamente divergentes, ambos arriban a concepciones de la modernidad occidental, de la sociedad monetaria, en las que pueden hallarse coincidencias fundamentales. Aunque el análisis de éstas escapa al propósito de este trabajo, no se puede dejar de mencionar el que concepciones tan distintas de la disciplina sociológica, dieron sin embargo lugar a una caracterización afín y complementaria.

REFERENCIAS

- Bendix, R.; Roth, G. (1971). *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*. Berkeley: University of California Press.
- Burger, T. (1987). *Max Weber's Theory of Concept Formation*. Durham: Duke University Press.
- Cavalli, A. (1994). Max Weber und Georg Simmel: Sind die Divergenzen wirklich so groß? En G. Wagner y H. Zipprian (Eds.). *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 224-238.
- Oakes, Guy (1988). *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences*. Cambridge: The MIT Press.
- Rammstedt, O. (1996). Historia de la Sociología de Simmel de 1908. *Revista Colombiana de Sociología Nueva Serie*, vol. III, n° 1, pp. 123-146.
- Reséndiz, R. (1998). La sociología de Georg Simmel: una mirada moderna de lo social entre la estética y la geometría. En G. Zabłudovsky (coord.). *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*. México D.F.: UNAM y Plaza y Valdés, pp. 155-186.
- Ringer, F. (1997). *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Studies*. Cambridge: Harvard University Press.
- Runciman, W.G. (1972). *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schluchter, W. (2004). The approach of Max Weber's sociology of religion as exemplified in his study of ancient Judaism. *Archives de sciences sociales des religions* 127, pp. 33-56.
- Simmel, G. (1939). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Trad. J.R. Pérez Bances. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- _____. (1950 [1905]). *Problemas de filosofía de la historia*. Trad. E. Tabernig. Buenos Aires: Nova.
- _____. (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Trad. Á. Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa.
- _____. (2015 a). *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*. Recuperado de <https://goo.gl/ceYwpp>.
- _____. (2015 b [1892]). *Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. Recuperado de <https://goo.gl/gaxgpt>.

- Tenbruck, F. (1999 a). Die Genesis der Methodologie Max Webers. En H. Homann (Ed.). *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 1-58.
- _____ (1999 b). Die Wissenschaftslehre Max Webers. En H. Homann (Ed.). *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*. Op. cit., pp. 219-241.
- _____ (2016). La obra de Max Weber. En Morcillo Laiz, Á. y Weisz, E. (Eds.). *Max Weber en Iberoamérica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica y Centro de Investigación y Docencia Económicas, pp. 47-93.
- Weber, M. (1995). *Biografía de Max Weber*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- _____ (1985 a). Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 1-145.
- _____ (1985 b). Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. Winckelmann (ed.). Op. cit., pp. 146-214.
- _____ (1985 c). Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. Winckelmann (ed.). Op. cit., pp. 215-290.
- _____ (1985 d). R. Stammlers «Überwindung» der materialistischen Geschichtsauffassung. En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. Winckelmann (ed.). Op. cit., pp. 291-359.
- _____ (1988 a). Vorbemerkung. En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. Winckelmann (ed.). Op. cit., pp. 1-16.
- _____ (1988 b). Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung”. En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Tübinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 276-536.
- _____ (1988 c). Geschäftsbericht auf dem ersten Deutschen Soziologentage in Frankfurt 1910. En *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, M. Weber (ed.). Tübinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 431-449.
- _____ (2012). *Briefe 1918-1920. Max Weber- Gesamtausgabe*, II/10, G. Krumeich y M.R. Lepsius (eds.). Tübinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- _____ (2014). *Collected methodological writings*, H.H. Bruun y S. Whimster (eds.). Londres: Routledge.
- Weisz, E. (2011). *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- _____ (2016). La sociología weberiana de la religión: claves para su interpretación. En Morcillo Laiz, Á. y Weisz, E. (Eds.). *Max Weber en Iberoamérica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica y Centro de Investigación y Docencia Económicas, pp. 321-342.

Gina Zabloudovsky Kuper*

Capítulo 11

LA INDIVIDUALIZACIÓN

SIMMEL Y EL PENSAMIENTO CLÁSICO Y CONTEMPORÁNEO

EN ESTE TRABAJO SE EXPONDRÁN las líneas de continuidad y ruptura entre las concepciones de Georg Simmel sobre la individualización y la teoría sociológica clásica y contemporánea. El estudio se inserta en el marco del análisis conceptual que permite comparar los elementos de cambio y permanencia, y evaluar la perdurabilidad y vigencia de la terminología de las ciencias sociales a lo largo del tiempo (Moya, 2007: 13; Koselleck, 1993). Dado su “estatus privilegiado” en la tradición sociológica, la continua reinterpretación de los conceptos se ha desarrollado en un constante diálogo con los pensadores clásicos y su recuperación y actualización a la luz de los horizontes temporales y espaciales de las distintas generaciones (Alexander, 1987; Burke, 1997; Olivera, 2007; Zabloudovsky, 1995: 279-297).

Desde esta perspectiva, se considera que la concepción de la individualización que se genera en el Renacimiento (Villoro, 2013: 45-46)¹ y se extiende conforme avanza el proceso de diferenciación de las so-

* Universidad Nacional Autónoma de México. La autora agradece el apoyo de Daniel Díaz Juárez (estudiante de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM) para la elaboración de este trabajo.

1 También habría que tomar en cuenta que el concepto de persona está presente desde los griegos (Lukes, 1975).

ciudades modernas, descansa en la noción de la vida como una amplia gama de opciones frente a las cuales el ser humano actúa como un ente irremplazable que ejerce su capacidad transformadora a partir de una elección y una voluntad propia. Esta convicción se encuentra estrechamente vinculada con circunstancias históricas concretas como lo son el advenimiento de la empresa moderna y el nuevo capitalismo, y la progresiva ampliación de los derechos civiles y la vida urbana (Giner, 2013: 147).

A juicio de Steven Lukes, el primero en utilizar el término de “individualismo” fue De Maistre, pero los que lo trataron de forma más sistemática fueron los discípulos de Saint-Simon. Otros autores ven en la autobiografía de Rousseau, el primer indicio de un pensador que escribe sus *Confesiones* y, en la medida que se siente único y singular, considera importante transmitir su propia experiencia (Elliot y Lemert, 2006). En la cultura democrática moderna, el concepto adquiriría un peso decisivo con Tocqueville, quien lo introduce en el tratamiento de la esfera pública (Béjar, 2002) y logra diferenciar entre el mero egoísmo y el individualismo de corte democrático (Zabludovsky, 1995).

A partir de estos antecedentes, con el propósito de abordar el “pasado- presente” de nuestra disciplina (Olivera, 2007), este estudio considera que el desarrollo de la individualización está íntimamente vinculado con la reflexión y diagnóstico de la modernidad que distingue al pensamiento sociológico desde su génesis. Como se sabe, en este contexto las aportaciones de Simmel resultan fundamentales. En la primera sección de esta ponencia, serán expuestas a la luz de las contribuciones que también hicieron sus contemporáneos. Durkheim y Weber. En un segundo momento la reflexión se centrará en los planteamientos que sobre el tema desarrolla Norbert Elias y, por último se revisarán las tesis que distinguen a lo que se alude como “segunda modernidad” “o” modernidad tardía” (Gutián y Zabludovsky, 2003) en autores como Z. Bauman, Ulrich Beck, G. Lipovetsky y A. Giddens.

LA PRIMERA MODERNIDAD: SIMMEL Y EL PENSAMIENTO CLÁSICO

Como lo ha observado A. Giddens, la sociología es una ciencia social que nace con la modernidad y está estrechamente vinculada con el intento de estudiar su génesis y sus transformaciones, por lo cual se puede afirmar que, para esta disciplina, la modernidad ha sido tanto punto de partida, como su objeto de estudio, el marco de referencia” (Gutián y Zabludovsky, 2003: 9-10) y la explicación de su fundamento (Giddens, 1990; Zabludovsky, 1995: 71-94).

Como se sabe, durante la primera mitad del siglo XIX, cuando la sociología es bautizada como ciencia por Augusto Comte, la concepción de la modernidad se vinculó con una idea de progreso que descansaba en cierta visión unilineal y optimista del desarrollo histórico. Desde el punto de vista disciplinario, esta sería reformulada hacia finales del siglo XIX, cuando en Alemania y en Francia, las inquietudes intelectuales apuntan a un diagnóstico en términos más complejos y diferenciados.

En el nuevo contexto, Georg Simmel es uno de los autores clásicos que más énfasis pondrá en el estudio de las condiciones de existencia del ser humano en la modernidad. Sus preocupaciones en torno a la angustia por la orientación de las decisiones, y el sentido de la vida (Gil Villegas, 2007: 32-33), se vincula estrechamente con el desarrollo de un individualismo que distingue al hombre² de las grandes ciudades y la sociedad de masas (Simmel, 1977: 352; Leyva, 2007: 43-45).

El tema es tratado con especial riqueza en la *Filosofía del dinero*, donde el autor explica las transformaciones en los valores sociales a partir del desarrollo de la economía monetaria y sus efectos en el proceso de diferenciación, el nuevo sentido de libertad individual, la extensión y ampliación de los grupos sociales y la atomización de la personalidad (Simmel, 2002).

El dinero y las normas del mercado posibilitan una “libertad de trabajo inaudita” y la competencia hace posible una enorme individualización. La extensión del círculo económico determina una distinción cualitativa del trabajo y una especialización sin precedentes, que dota a sus miembros de una excepcional libertad y autonomía. Como lo señala el autor “gracias al dinero, el grupo de la economía natural, pequeño, cerrado y uniforme, se convierte en otro cuyo carácter unitario se escinde en los dos aspectos de la ampliación y de la individualización” (Simmel, 2002: 343).

El tema también es abordado al analizar las peculiaridades del mundo artístico, como observa Nedelmann, Simmel opone la universalidad del estilo y generalidad en los objetos artesanales con funciones pragmáticas, a las peculiaridades de las creaciones artísticas individualizadas que responden a criterios estéticos sin fines utilitarios, y que no pueden reproducirse en forma masiva porque perderían su naturaleza esencial (Nedelmann, 1999).

Así, en los ensayos de historia del arte, Simmel (1950; 2005) analiza el papel de las vanguardias en el desarrollo de un ideal de personali-

2 Empleamos el término “hombre” tal como se encuentra en la obra de los clásicos, quienes en sus argumentos sobre la individualización se refieren a un ser humano masculino.

dad propio del individualismo moderno³. Al adentrarse en la interpretación de las obras de Rembrandt y Shakespeare, Simmel afirma que, en contraste con las nociones típicas o generales sobre el hombre que se encuentran en el arte clásico y renacentista (del cuál Miguel Ángel es un ejemplo) dónde la noción de libertad individual no parece estar presente, Rembrandt logra expresar la interioridad humana de tal forma que sus pinturas “impresionan de una manera única e individual” (Simmel, 1950: 75). Sus obras tienen un tono sentimental propio y una singularidad “relativa y contingente” (Simmel, 1950: 80). Son retratos de una persona particular y no del ser humano en general. De forma similar, los héroes trágicos de Shakespeare, no tienen aparejada la muerte, sino que son individuos que tropiezan con ella en un punto determinado como resultado de un camino singular y propio que han recorrido con libertad (Simmel, 1950: 89).

En este sentido, resulta interesante observar como las tesis sobre las relaciones entre individualismo y arte, que de alguna forma son tratadas por autores contemporáneos como Ian Watt (1999) quien escribe en torno Fausto, Don Quijote, Don Juan, Robinson Crusoe, ya habían sido de cierta forma abordadas en la sociología de Georg Simmel al referirse a otros creadores.

En la obra del pensador alemán, también se abordan otros aspectos de la individualización y estandarización relacionados con la moda al vestir y otras prácticas de consumo (Simmel, 1988). En su *Gran Sociología*, el incremento del margen de libertad individual, y las consecuentes “excitaciones psíquicas” se explican a la luz del proceso de nivelación y masificación social y la expansión del horizonte de alternativas que se hace posible por la ampliación y diversidad de los círculos sociales (Sabido y Zabudovsky, 2015).⁴ Como explica el autor, a medida que estos se extienden, se produce un aumento en los márgenes para el desarrollo de la individualidad. De hecho, el concepto de libertad individual adquiere múltiples significados de acuerdo a las distintas esferas, desde la posibilidad de optar por diversas iniciativas económicas hasta la singularidad que atribuimos al ser amado⁵ en la elección de pareja. Como lo indica Olga Sabido, en la obra de Simmel,

3 Simmel observa cómo las manifestaciones del individualismo en el arte tendrá una de las formas más intensas en el Romanticismo cuando “el individuo es el último punto de referencia del acontecer del mundo” (Leyva, 2007: 5).

4 Algunos de los textos del libro recuperan los planteamientos de textos previos como *Sobre la diferenciación social* (escrito por Simmel en 1890). Cfr. Frisby, 2014: 149; Watier, 2005.

5 Sobre la noción de individualidad en el amor y la elección de pareja, consúltese Pyyntinen, 2008.

el desarrollo de la individualidad posibilita identificar un cambio de significado entre el amor clásico y el moderno. La concepción de este último como “amor romántico”, se basa en relaciones interpersonales y descansa en un sentimiento de exclusividad que considera al otro como un ser único e irrepetible (Sabido, 2013; Simmel, 2012).

El sentimiento del *yo* surge cuando individuos muy diferenciados conviven con otros que están en sus mismas condiciones. En estas circunstancias, la elección se convierte en una exigencia. Como lo señala el autor: “llamamos libertad a algo que no suele ser otra cosa más que el cambio de obligaciones” (Sabido y Zabłudovsky, 2015: 74-75).

Simmel distingue entre el individualismo cuantitativo y el cualitativo. Mientras el primero encuentra sus bases en el concepto de igualdad, libertad y autorresponsabilidad de la persona en amplios círculos sociales que pueden trascender los supuestos nacionales y es propia de la Revolución francesa; el segundo se sustenta en las diferencias de los seres humanos que a menudo se dan en círculos más pequeños, en las peculiaridades que dan sentido a sus vidas, en lo que los diferencia y los compromete recíprocamente (Simmel, 2014: 674-693). En contraste con el individualismo cuantitativo que propugna el cosmopolitismo, el cualitativo se inclina más por el nacionalismo y la búsqueda de diversas identidades (Sabido y Zabłudovsky, 2015). Mientras en un caso se trata del individualismo de la igualdad, en el otro corresponde al de la diferencia. De cualquier forma,—como consecuencia de la amplitud de los círculos sociales, de las transacciones monetarias, del crecimiento de la población y de la intensificación de la división social del trabajo —en las grandes metrópolis, estas dos formas de individualismo coinciden— (Pyyntinen, 2008: 286).

Como se sabe, el tema también constituye una de las preocupaciones fundamentales en la obra de Max Weber quien reconoce la influencia de la *Filosofía del dinero* de Georg Simmel en sus propias concepciones (Gil Villegas, 2003; Zabłudovsky, 2007). A partir de los preceptos de Benjamín Franklin en torno al tiempo y al dinero, en su célebre libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁶, Weber destaca las manifestaciones de la voluntad individual propias de la modernidad occidental (Weber, 2003)⁷ y reconoce en ellas algunos de los principios básicos de la “nueva

6 Como se sabe, en realidad, el libro que ahora se conoce como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, nunca fue conocido por Weber como tal, y está constituido por una serie de ensayos escritos en diferentes épocas. Véase Gil Villegas, 2003: 15-16.

7 Benjamin Franklin había publicado su autobiografía en 1791, sobre la difusión de sus ideas en la época, consúltase Elliot y Lemert, 2006: 48-52.

moral” que considera como virtuosas aquellas prácticas que benefician directamente al individuo.

De acuerdo a sus propias concepciones teórico-metodológicas⁸, Weber construye un “tipo ideal de desarrollo” enfatizando las relaciones entre la nueva valoración del trabajo, la importancia de la profesión y la noción de vocación, y el surgimiento de una ética económica propia del protestantismo, y en especial, de la doctrina del “libre albedrío” propia del calvinismo. Con la anulación de la confesión obligatoria, las instituciones religiosas dejan de ser consideradas como la fuente única de salvación. En su búsqueda de felicidad eterna, el hombre se ve condenado a recorrer por sí mismo el camino hacia un destino ignorado en el cual “nadie podía ayudarlo” (Weber, 2003) lo cual conlleva un “sentimiento de una inaudita soledad”.

Weber encuentra en estas creencias, las raíces de un “individualismo desilusionado y pesimista” (Weber, 2003: 119) que se genera como consecuencia del rompimiento con la “gracia sacramental”, el “perdón institucionalizado” o el “consuelo amistoso” que podían compensar la propia insuficiencia y mitigar la angustia (Weber, 2003: 141). Aludiendo a los dilemas planteados en el Fausto de Goethe, Weber destaca las limitaciones del trabajo profesional para la realización humana, y la constante dualidad del hombre moderno cuando “...la acción” y la “renuncia” se condicionan recíprocamente de modo inexorable” (Weber, 2003: 286).

Esta preocupación también se desarrolla en los tomos que constituyen la *Sociología de la religión* (Weber, 2012) y en la compilación de textos que integran *Economía y sociedad*⁹ (Weber, 2014), donde se analizan los efectos del desencantamiento en las creencias tradicionales y la confianza en el uso de la razón para los hombres de las sociedades modernas (Villoro, 2013: 55). Como se sabe, para Weber, la concepción de una modernidad occidental se vincula a un tipo de racionalidad instrumental, fundamentada en la noción de calculabilidad y en una concepción del mundo en donde las acciones del ser humano se

8 La epistemología sobre el “tipo ideal” está expuesta en el ensayo *La objetividad del conocimiento en las ciencias sociales* (Weber, 1973). Para una explicación más amplia consultar: Aguilar, 1996; Zabludovsky, 1993.

9 En *Economía y sociedad* el tema es tratado en diferentes apartados como el de las categorías sociológicas fundamentales, la sociología de la dominación, la sociología jurídica y la sociología económica. En lo que respecta a esta última Weber señala que la racionalidad formal como criterio de calculabilidad y de posibilidad de elección y decisión por parte del individuo, se encuentra vinculada a condiciones materiales específicas como la libertad de mercado y de posesión de bienes, la administración racional formal, y la legalidad de la dominación moderna. Más información sobre el tema en Zabludovsky, 1995.

sustentan en la libertad y la capacidad para elegir los propios fines y los medios adecuados para llevarlos a cabo.¹⁰

El tema en torno a la individualización del hombre moderno también constituye uno de los ejes fundamentales del pensamiento de Durkheim quien en una nota publicada en 1893 en *La división del trabajo social* reconoce las contribuciones de Simmel, y establece sus diferencias (Sabido y Zabłudovsky, 2015).¹¹

Durkheim desarrolla el concepto de individualismo para referirse a la moralidad propia de las sociedades complejas e industrializadas de Occidente que se da a la par de la intensificación de la división social del trabajo (Girola, 2005: 153; Durkheim, 1982). A diferencias de lo que pasaba en la Edad Media, la nueva sociedad se caracteriza por una *descentralización profesional* (Durkheim 2000: 342) la consolidación del Estado y de otras instituciones.

Este tema es expuesto de forma original en *La división social del trabajo* (Durkheim, 1982), donde el autor asocia esta última a la “solidaridad orgánica o por diferencias” propia de la modernidad y explica cómo –en contraste a la mecánica o por similitudes– ésta se caracteriza por un proceso de diferenciación a partir de nuevas formas de colaboración que fomentan la iniciativa, la reflexión, valoración y autorrealización. El individualismo se expresa así en los valores, creencias y prescripciones normativas que enaltecen la defensa y dignidad de la persona con base a un conjunto de derechos, libertades y responsabilidades que exaltan la libertad, autonomía, el respeto mutuo y responsabilidad cívica (Girola, 2005: 156-159). El tema está presente a lo largo de la trayectoria de Durkheim y se expresa en su obra de distintas etapas. En el conocido libro *El suicidio* el autor contrapone

10 Así considerada, la racionalización de las relaciones sociales es la característica más importante del paso de las sociedades tradicionales a las modernas (Villoro, 2013: 13).

11 Como se sabe, Durkheim invita a Simmel a participar en la revista *L'année sociologique* donde el autor alemán publica su artículo de “como se mantienen las formas sociales”. Con base al contenido de *La división social del trabajo* (de 1893), se especula que Durkheim ya había leído a Simmel (Jawkorski, 1983). Como lo indica Patricia Gaytan el reconocimiento formal de la importancia del autor alemán ocurre en 1898, dada la traducción por parte de Durkheim del ensayo de Simmel sobre la persistencia de los grupos sociales. No obstante el intercambio intelectual más evidente entre ambos se debió a la publicación de la Revista italiano di Sociologia del trabajo donde en 1890, se publica un trabajo de Durkheim titulado “El ámbito de la sociología como ciencia”, cuyo contenido era una amplia crítica al trabajo Simmel sobre “El problema de la sociología” divulgado por una revista en 1894 y después integrado como primer capítulo de su gran *Sociologia*. Consúltase al respecto Gaytan, 2012. Para más información sobre las complejas relaciones entre Durkheim y Simmel consúltase Bentley, 1926.

el egoísmo con el individualismo moral. Mientras el primero suele ser resultado de una socialización desintegradora, el segundo conlleva a obligaciones y derechos de un miembro activo en la comunidad (Cladis, 1992; Girola, 2005).

En su célebre texto *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim (1991) aborda nuevamente la cuestión considerando que, lejos de ser una forma de disolución social, el individualismo responde a la conciencia colectiva propia de las sociedades modernas, una especie de “religión de la persona”, que opera como fundamento de la identidad a partir de una moral que sacraliza y convierte a los seres humanos en objeto de culto (Gutián, 2010: 98-99; Girola, 2005: 208). Estas tesis también se expresan en sus artículos sobre los intelectuales, donde Durkheim afirma que el individualismo es una religión secularizada (Rossi, 1958).

LAS AFINIDADES ENTRE G. SIMMEL Y N. ELIAS

El tratamiento de la cuestión adquirirá una nueva dimensión en las teorías que se elaboran hacia mediados del siglo XX, dentro de las cuales, las aportaciones de Norbert Elias (1897-1990) resultan de una particular importancia. Para ese autor, la individualización que caracteriza a la sociedad moderna, debe entenderse a la luz de la teoría de “el proceso de civilización” que está presente en toda su obra.¹²

A semejanza de los pensadores clásicos que lo precedieron, Elias considera que la individualización es producto de una transformación social ajena al control de las personas y resultado de sus relaciones mutuas, que se producen a la par de la creciente diferenciación de las funciones sociales.

Los procesos de individualización y civilización se caracterizan por el paso de pequeñas agrupaciones hacia grandes conglomerados humanos. La movilidad aumenta conforme disminuye el encapsulamiento dentro de familias, grupos ligados al parentesco y comunidades locales. Las tareas de protección y control que eran ejercidas por uniones vitalicias e indisolubles, y grupos endógenos reducidos (como clanes, comunidades rurales o gremios) se transfieren a agrupaciones cada vez más urbanas.

En el transcurso de este cambio, al llegar a la edad adulta, los seres humanos dependen cada vez menos de sus pequeñas co-

12 Elias considera que este proceso debe estudiarse como una transformación histórica, critica a aquellas tradiciones sociológicas que no toman en cuenta los cambios de largo plazo. Esta postura está desarrollada en sus diferentes obras, como Elias, 1982; 1987 a; 1987 b. Más información en Featherstone 1987; Zabludovsky, 2007 b; 1993: 160-165.

lectividades para proteger su salud y alimentación, y recibir consejos útiles que le permitan salvaguardar la tradición en la toma de decisiones. La cohesión y armonía comunitaria se relajan y, la actuación desde la “perspectiva del nosotros” se ve sustituida por una conciencia de la importancia de tomar decisiones de forma individual dentro de una sociedad crecientemente diferenciada (Elias, 1990: 151-152).

Como de alguna forma ya lo habían demostrado Simmel y Weber (2014), Elias considera que la diversificación social se produce con procesos paralelos de urbanización y burocratización. Los asentamientos rústicos se transforman en conjuntos de ciudades o reinos con una organización política centralizada, que dará lugar primero a los estados dinásticos y luego al Estado Nación (Elias, 1987 a; Weber, 2014; Zabłudovsky, 2009).

A semejanza de Simmel, Elias afirma que el proceso de diferenciación y de individualización se vincula con la circulación del dinero. La utilización de piezas de metal cuyo peso y valor social están garantizados por el sello de un soberano o de un poder central, presupone ya un alto grado de organización social y el incremento de la circulación de moneda es una indiscutible señal de la ampliación de las cadenas de acciones y la intensificación de la división de funciones (Elias, 1982: 156-157).

Desde esta perspectiva, y como lo hará su alumno Anthony Giddens décadas después¹³, Elias también enfatiza la importancia de la medición del tiempo. Conforme aumenta la especialización, se requiere de una mayor coordinación de funciones por parte de agrupaciones cada vez más grandes y centralizadas y a la par, se desarrolla un proceso de autocontención social. El empleo del reloj se vuelve imprescindible para realizar actividades humanas que requieren un alto grado de autorregulación (Elias, 1990: 160-161; 1992).

Los seres humanos obedecen cada vez más a sus propios dictados, los márgenes de deliberación aumentan y se multiplica el número de opciones. La elección se convierte entonces en un imperativo “No

13 Elias fue profesor de Giddens en la Universidad de Leicester y algunos autores señalan que en la obra de éste hay una influencia no reconocida de su maestro. Sin embargo Giddens ha negado esta herencia intelectual marcando su distanciamiento de las tesis de Elias a quien únicamente cita en sus obras más recientes. En *Modernity and Self-Identity* Giddens se refiere a la importancia de la obra de Elias para el estudio histórico de la separación entre lo público y lo privado y en el análisis que hace de los ritos de la muerte en *La soledad de los moribundos*. En el libro de Giddens sobre las transformaciones de la intimidad también se encuentra una cita al pensamiento de Elias relacionada con el estudio de las reglas de etiqueta. Consúltense al respecto Giddens, 1991; 1992; Zabłudovsky, 2007: 95-96.

sólo *pueden* sino que *tienen* que decidir y ser independientes. En esto no cabe posibilidad de elección” (Elias, 1990: 143-144).

Las múltiples alternativas generan bienestar y desdicha. La elevada individualización abre diferentes caminos particulares para obtener satisfacción, realización, alegría, bienestar y placer que se asocian con sentimientos de autosatisfacción y realización y otro tipo de recompensas como la adquisición de poder y posesiones o el aprecio de los demás (Elias, 1990: 168).

Sin embargo, en la medida en que muchos objetivos son inalcanzables, las distintas opciones también generan estados de insatisfacción y vacío, dolor, desdicha, descontento y malestar (Elias, 1990: 153). El ser humano aprende desde edad temprana que debe diferenciarse, competir y destacar por sus propias cualidades para llegar a sentir orgullo de sí mismo, ser digno de aplauso y encontrar satisfacción en sus éxitos. Sin embargo, también es cierto que los ámbitos en los que uno puede sobresalir están rigurosamente delimitados. Descollar por encima de otros puede provocar desaprobación. No es fácil mantener el equilibrio justo entre la capacidad de ser semejante a los demás y la facultad para ser único y distinto, y los esfuerzos para lograr este balance generan conflictos.

Las posibilidades de elegir y buscar los anhelos particulares mediante los propios esfuerzos, conlleva a una serie de riesgos. Se espera que cada persona posea una amplia visión y una gran perseverancia, sea capaz de abandonar las posibilidades de felicidad momentánea y relegue sus impulsos inmediatos a favor de objetivos a largo plazo que prometen satisfacción duradera.¹⁴ La amplia gama de aspiraciones también produce un gran número de frustraciones (Elias, 1982: 153). De acuerdo a las distintas oportunidades y clases sociales, los individuos se enfrentan a diversas encrucijadas y tienen que “abandonar al borde del camino todas las alternativas no tomadas, las oportunidades desperdiciadas, las vidas no vividas, los papeles no desempeñados, y las vivencias no experimentadas” (Elias, 1982: 154). Si se vuelve la mirada hacia atrás, es fácil caer en la duda y lamentarse de las rutas no transitadas y de los talentos y dones que no llegaron a desarrollarse.

El afán de destacar y de buscar anhelos personales mediante los propios méritos se convierte en un componente fundamental de la identidad. El individuo vive como un proceso natural lo que se ha

14 En estas tesis Elias muestra la gran influencia recibida de Sigmund Freud. Los argumentos centrales de *El proceso de la civilización* no podrían entenderse sin tener como antecedente los argumentos freudianos expuestos en *El malestar en la cultura* sobre la agresividad del comportamiento y los mecanismos culturales para controlarlos. Además, Elias participa activamente en grupos de psicoanálisis. Consúltese al respecto: Elias, 1995; Freud, 1986; G. Zabłudovsky, 2007 b: 35-42.

desarrollado mediante un aprendizaje social que, en términos históricos, se ha extendido paulatinamente. Primero sólo existía entre los hombres y en capas reducidas de la población y luego se hace extensiva a las mujeres y otros sectores (Elias, 1982: 150-155).¹⁵

Esta percepción se convierte en una convincente verdad emocional para las personas de nuestro tiempo que se miran a sí mismas como sujetos aislados. En oposición a esta sensación, Elias explica cómo, en realidad, la percepción de no poder vivir la propia vida y la de estar esencialmente solo, son aspectos de un mismo fenómeno. La construcción de este esquema de la personalidad es consecuencia de los procesos paralelos de individualización y civilización caracterizados por una mayor contención de los impulsos (Elias, 1987 a). Las pretendidas divergencias entre los requerimientos individuales y los colectivos, entre la propia personalidad y las estructuras sociales, forman parte de los problemas internos de las sociedades altamente diferenciadas, donde la necesidad de estar solo va de la mano de la necesidad de pertenecer a la sociedad.

Estos procesos se hacen más evidentes en la adolescencia y juventud, y en especial a la hora de morir.¹⁶ Lejos de ser una cuestión meramente biológica, las vivencias sociales y personales sobre el fin de la vida varían en las distintas etapas de civilización. En las sociedades estatales desarrolladas, la represión hacia la muerte se da a la par del impulso hacia la individualización que se inicia en el Renacimiento y se intensifica en nuestros días.¹⁷ El motivo vivencial de la muerte en solitario responde a la idea que tienen los seres humanos sobre sí mismos como personas autónomas, distintas e independientes de los demás (Elias, 1990: 75-76).¹⁸ Como se sabe, esta temática de la indivi-

15 A diferencia de lo que ocurre ahora, en las sociedades menos complejas generalmente sólo había un camino en línea recta para los seres humanos desde su niñez, uno para las mujeres y otro para los hombres. La obra de Elias contrasta con la de gran parte de los sociólogos de su época que no tomaron en cuenta el análisis de los vínculos asimétricos de poder entre hombres y mujeres. Elias relaciona el proceso de civilización a las modalidades de emancipación de las mujeres. Consúltense al respecto: Elias, 1990; 1987 a: 327; 1994; Zabłudovsky, 2007 b: 122-127.

16 Estos temas son tratados con mayor amplitud en Zabłudovsky, 2010: 103-135.

17 Además de estos factores, la represión hacia la muerte también es consecuencia de la prolongación de la vida individual; el progreso de las ciencias médicas y las prácticas sociales encaminadas a elevar el nivel de la "higiene", y el aumento de la "pacificación" interna de las sociedades (Elias, 1990: 59-60).

18 Como nuestro autor señala, el *ethos* del *homo clausus*, del hombre que se siente solo, llegaría a su fin cuando deje de reprimirse a la muerte, y se incluya este hecho como una parte integrante de la vida (Elias, 1990: 83-88). A partir de estos argumentos, Elias desarrolla una constante crítica a la pretendida separación y/o antítesis entre individuo y sociedad que constituye el eje de muchas corrientes sociológicas.

dualización ha tenido un eco fundamental en las discusiones actuales sobre la modernidad tardía.

Las propuestas de Simmel, Durkheim, Weber y Elias adquieren una nueva resonancia en las recientes formulaciones en torno a la segunda modernidad caracterizada por los nuevos riesgos e incertidumbres que son consecuencias –a menudo no deseadas– de las acciones humanas.¹⁹

Hacia finales del siglo XX y principios del XXI, la intensificación del proceso de individualización se vincula con los nuevos contextos de globalización caracterizados por la exacerbación de los patrones de consumo y los procesos de privatización. Los acelerados cambios tecnológicos, el trabajo flexible, y las transformaciones en las nociones de familias exigen nuevas capacidades al individuo. En las condiciones sin precedente de la “modernidad líquida” (Bauman, 2000), y bajo los dictados de una ética de realización personal, los seres humanos tienen que reinventar constantemente sus biografías profesionales e individuales y estar en posibilidades de hacer la “mejor elección” entre un sinnúmero de opciones (Beck y Beck, 2003: 72). A juicio de Lipovetsky lo anterior conlleva a una exacerbación del individualismo que se expresa en la “hedonización de la vida” y la “lógica de seducción” propia de la *La era del vacío* (Lipovetsky, 1986).

En la sociología, el tema ha sido tratado ampliamente por autores como Bauman, Beck y Giddens. Ante un mundo que presenta, a la vez, una mayor incertidumbre y un mayor rango de opciones, los seres humanos se ven obligados a elegir entre una amplia gama de oportunidades. En las condiciones propias de la modernidad tardía, la identidad deja de ser un dato para convertirse en una tarea (Beck y Beck, 1998).

Como Simmel, Durkheim, Elias, Ulrich y Elizabeth Beck consideran que, lejos de tener sus raíces en los propios actores, el individualismo moderno surge en el contexto de cambio colectivo y de una socialización compleja, contingente y con altos niveles de diferenciación (Beck y Beck, 1998: 29-49; 2003; Beck, 2006; Beck, Giddens y Lash, 1997).

Para entender la forma en que los seres humanos se relacionan entre sí, es necesario repensar a las personas simultáneamente como el yo y el nosotros y contrarrestar la presión de una ciencia social que divide y polariza a partir de una falsa dicotomía entre individuo y sociedad.

19 Mientras que en los discursos de la “primera modernidad” suelen vincularse con la noción del progreso y la capacidad de dominar el futuro, en los de la “segunda modernidad”, prevalece el riesgo y la incertidumbre (Gutián y Zabłudovsky, 2003: 16-17).

CONSIDERACIONES FINALES. A MANERA DE ADVERTENCIA

En este trabajo se han rescatado algunas de las líneas de continuidad entre las tesis de Simmel en torno a la individualización, el pensamiento de quienes fueron sus contemporáneos como Durkheim, y Weber, de autores más recientes como Norbert Elias y pensadores actuales como Lipovestky, Beck y Giddens.

Sin embargo, es importante señalar que, más allá de sus preocupaciones y planteamientos comunes, cualquier tipo de conclusión sobre las semejanzas y diferencias, tendría que tomar en cuenta otro tipo de consideraciones que, por las limitaciones del tiempo, no se han podido exponer en esta ocasión.

En lo que respecta a las aportaciones de Simmel, estas también debieran analizarse con relación a la herencia recibida por otros pensadores previos entre los cuales destaca, desde luego, la influencia de Marx.

Por otro lado, vale la pena advertir sobre el carácter restringido de las tesis aquí expuestas que se han concentrado fundamentalmente en los argumentos de tipo sociológico que a su vez tienden a concentrarse en el diagnóstico de las grandes metrópolis. Sin embargo, como bien lo apunta Olli Pyyhtinen no se debe perder de vista que, el pensamiento de Simmel, no puede abordarse limitándose únicamente a este enfoque. En el caso que nos ocupa, para comprender cabalmente los planteamientos en torno a la individualidad, el individualismo y la individualización se requería un punto de partida más integral de corte interdisciplinario capaz de tomar en cuenta la incidencia del conjunto de fuerzas psicológicas, biológicas y filosóficas (Pyyntinen, 2008).

Con relación a estas últimas, como bien lo apunta Pyyhtinen, la cuestión de la individualidad e individualismo en Simmel debieran también ser abordadas desde la posición del vitalismo y el relativismo cultural que enfatiza la pluralidad sobre la uniformidad y la universalidad (Cifuentes, 2010: 6).

Por otro lado, para profundizar en la comparación sobre individualidad, individualismo e individualización en los distintos autores, sería necesario concentrarse en una diferenciación más detallada sobre el uso de estos términos, e incorporar los criterios teóricos, epistemológicos y metodológicos, que fundamentan el conocimiento sobre lo social en los diversos pensadores. En este sentido, no debe perderse de vista que, en Simmel, la concepción de individualidad, debe entenderse a la luz del concepto de interacción; la distinción entre forma y contenido que distinguen su sociología; la visión trágica de la cultura; la oposición entre cultura objetiva y subjetiva, y la centralidad de la metáfora de los círculos sociales para analizar las relaciones entre el individuo y la sociedad (Nedelmann, 1991).

En cuanto a la comparación entre Max Weber y Émile Durkheim, las semejanzas y diferencias con las tesis de Simmel debieran ser analizadas a la luz de las respectivas concepciones teórico-metodológicas en las cuales se sostiene el quehacer de las ciencias sociales en estos autores. Para el caso de Max Weber, sería necesario tomar en cuenta su propuesta particular en torno a los “tipos ideales” y en la de Durkheim, sus definiciones que descansan en las normas y el “hecho social”.

Como se sabe, estas concepciones conllevan notorias diferencias sobre las posibilidades de lograr una objetividad de las ciencias sociales; las relaciones entre sujeto y objeto de estudio, y las formas de responder ante los problemas clásicos de la sociología que se expresan en las antinomias individuo-sociedad, mente-cuerpo o acción-estructura. La misma advertencia se debe hacer en el caso de la comparación entre estos autores y Norbert Elias quien critica estas dicotomías y en su lugar propone el concepto de “configuración” y un análisis histórico procesual de largo alcance.

Por otra parte, también conviene tener en cuenta, que, en la vasta obra de cada uno de los autores mencionados, los conceptos de individuo, individualidad e individualización están lejos de ser homogéneos. En algunas secciones de sus libros, la distinción entre esta terminología resulta suficientemente clara y propositiva, pero en otras ocasiones su utilización es más bien ambigua. Desde luego este tema, también se vincula con la cuestión de las traducciones y el contraste con la forma en que estos términos son utilizados en el idioma original.

Sobra decir que en el caso de la comparación con los autores actuales, el tema presenta nuevos retos en función de las características propias de la “segunda modernidad”, modernidad tardía o “modernidad líquida” ya que, además de lo que hasta aquí se ha señalado, también tendríamos que incluir los drásticos cambios entre la sociedad de principios del siglo XX y la del siglo XXI.

A estas realidades, deberíamos de agregar que los efectos y manifestaciones de la individualización en estos sectores varía de acuerdo a las diversas sociedades y condiciones socioeconómicas. Algunos autores han asumido posiciones demasiado eurocéntricas que generalizan las condiciones de la “cultura occidental” al resto del mundo sin tomar suficientemente en cuenta que, ya sea por las desigualdades y condiciones de precariedad en que viven millones de seres humanos, o por los regímenes represivos y dogmáticos a los que están sujetos, en realidad son muchos los que están lejos de tener cualquier posibilidad de “planear su propia vida” y de concebirse a sí mismos como seres que deciden frente a un amplio número de opciones.

REFERENCIAS

- Aguilar, L. (1996). *Max Weber. La idea de una ciencia social*. México D.F.: Porrúa.
- Alexander, J. (1987). The centrality of the classics. En Giddens, A. y Turner, J. (Eds.). *Social Theory Today*. Stanford: Stanford University Press, USA.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Nueva York: Polity Press.
- Beck, U. (2006). *La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- _____, Giddens, A. y Lash, S. (1997). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden moderno*. Madrid: Alianza.
- _____, y Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. México D.F.: Paidós.
- _____. (1998). *El Normal Caos del Amor*. Barcelona: Paidós.
- Béjar, H. (2002). *La cultura del yo*. Madrid: Alianza.
- Bentley, A.F. (1926). Simmel, Durkheim and Ratzenhofer. *American Journal of Sociology* vol. 32, n° 2 (Sept). The Chicago University Press.
- Cifuentes, R.H. (2010). *Consumo e individualización. Perspectiva moderna de un individualismo vigente*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso. Recuperado de <https://goo.gl/sdfRF5>.
- Cladis, M. (1992). *A Communitarian Defense on Liberalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Durkheim, É. (1982). *La división social del trabajo*. Madrid: Akal.
- _____. (1991). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México D.F.: Colofón.
- _____. (2000). *El suicidio*. México D.F.: Ediciones Coyoacán.
- Elias, N. (1982). *La sociedad cortesana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1987 a). *El proceso de civilización*. México D.F.: FCE.
- _____. (1987 b). The retreat of Sociologists into the Present. *Theory, Culture and Society* vol. 4, n° 2 (junio). Londres: Sage Publications.
- _____. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- _____. (1992). *Time. An Essay*. Massachusetts: Blackwell Publishers.
- _____. (1994). El cambiante equilibrio de poder entre los sexos. En *Conocimiento y poder*. Madrid: Ediciones la Piqueta.

- _____ (1995). *Mi trayectoria intelectual* Barcelona: Península.
- Elliot, A.; Lemert, C. (2006). *The New Individualism*. Nueva York: Routledge.
- Featherstone, M. (1987). Norbert Elias and Figurational Sociology: Some Preliminary Remarks. *Theory, Culture and Society* vol. 4, n° 2 (junio). Londres: Sage Publications.
- Freud, S. (1986). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Frisby, D. (2014). *Georg Simmel*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gaytan, P. (2012). Émile Durkheim y Georg Simmel: un encuentro no planeado. *Sociológica* año 17, n° 5°, pp. 171-177.
- Gil Villegas, F. (2003). Introducción. En Weber, Max, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 37-38.
- _____ (2007). Georg Simmel, el diagnóstico de la modernidad. En *Georg Simmel, una revisión contemporánea*, Sabido, Olga (Editora), Antrhopos-UAM-Azcapotzalco, México.
- Giner, S. (2013). El nuevo ave fénix. Consideraciones, a modo de proemio, sobre el retorno del individuo. En *La era de los individuos. Actores política y teoría en la sociedad, actual*. Santiago de Chile: Lom ediciones.
- Girola, L. (2005). *Anomia e Individualismo: Del Diagnóstico de la Modernidad de Durkheim al Pensamiento Contemporáneo*. México D.F.: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford University Press.
- _____ (1992). *The Transformation of Intimacy*. Stanford: Stanford University Press.
- Guitián, M. (2010). *Las semánticas del riesgo en la sociedad moderna*. México D.F.: UNAM.
- _____ y Zabłudovsky G. (2003). *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*. México: Juan Pablos-UNAM.
- Jaworski, G.D. (1983). Simmel and the Année. *Journal of history of Sociology* vol. 5, n° 1, pp. 28-41.
- Koselleck, R. (1993). Historia conceptual e historia social. En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, pp. 105-126.
- Leyva, G. (2007). El problema de la individualidad en Georg Simmel. En Sabido, Olga (coord.). *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. México D.F.: UAM / Anthropos.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.

- Lukes, S. (1975). *El individualismo*. Barcelona: Península.
- Moya, L. (2007). Reflexión conceptual en la sociología. elementos historiográficos. En Zabłudovsky, G. (Coord.). *Sociología y cambio conceptual*. México: Siglo XXI-UAM-Azcapotzalco-UNAM.
- Nedelmann, B. (1999). Individualization, exaggeration and paralysation: Simmel three problems of culture. *Theory, Culture & Society* vol. 8, pp. 169-193. Londres, Newbury Park y Nueva Delhi: SAGE.
- Olvera, M. (2007). Sociología, cambios conceptuales y temporalidad. En Zabłudovsky, G. (Coord.). *Sociología y cambio conceptual*. México: Siglo XXI-UAM-Azcapotzalco-UNAM, pp. 41-43.
- Pyyntinen, O. (2008). Ambiguous Individuality: Georg Simmel on the “Who” and the “What” of the Individual. *Human Studies* vol 31, n° 3 (sept.), pp. 279- 298.
- Rossi, P.H. (1958). Émile Durkheim-Georg Simmel. *The American Journal of Sociology* vol. LXIII (mayo), n° 6.
- Sabido, O. (2013). Fragmentos amorosos en el pensamiento de Georg Simmel. En Díaz Aldana, G. (Ed.). *Una actitud del espíritu. Interpretaciones en torno a Georg Simmel*. Bogotá: Centro Editorial de la Facultad de Ciencias humanas de la Universidad Nacional de Colombia, pp. 215- 235.
- _____ y Zabłudovsky, G. (2015). Estudio introductorio. En Simmel, G. *Sociología: estudios sobre las formas socialización*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Simmel, G. (1950). *Rembrandt. Ensayos de filosofía del arte*. Trad. E. Estiú. Buenos Aires: Nova.
- _____ (2002). *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Trad. C. Astrada, J. Pérez Bances y E. Vernik. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- _____ (2005). *Goethe*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Prometeo.
- _____ (1977). *Filosofía del dinero*. Trad. R. García Cotarelo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- _____ (1988). *Sobre la Aventura. Ensayos Filosóficos*. Trad. G. Muñoz y S. Mas. Barcelona: Península.
- _____ (2012). Erótica platonica y erótica moderna. En *Sobre la individualidad y las formas*. Trad. E. Vernik. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 301- 315.
- _____ (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Trad. J. Pérez Bances. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Villoro, L. (2013). *El pensamiento Moderno. Filosofía del Renacimiento*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Wattier, P. (2005). *Georg Simmel. Sociólogo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Watt, I. (1999). *Mito del individualismo moderno. Fausto, Don Quijote, Don Juan y Robinson Crusoe*. Madrid: Cambridge University Press.
- Weber, M. (1973). *Ensayos metodológicos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2003). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2012). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- _____ (2014). *Economía y Sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Zabludovsky, G. (1995 a). *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, Miguel Ángel Porrúa-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México.
- _____ (1995 b). Racionalidad formal y material, Max Weber y el pensamiento neoconservador. En *Sociología y política. El debate clásico y contemporáneo*. México D.F.: UNAM-Porrúa.
- _____ (1993). *Patrimonialismo y modernización*. México D.F.: FCE-UNAM.
- _____ (2007 a) Max Weber y Georg Simmel. En Sabido, O. (coordinadora), *Georg Simmel una revisión contemporánea*, Anthopos, México.
- _____ (2007 b). *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2009). *Intelectuales y burocracia: Vigencia de Max Weber*. México D.F.: UNAM-Anthropos.
- _____ (2010). *Modernidad y globalización*. México D.F.: Siglo XXI-UNAM.

Francisco Gil Villegas*

Capítulo 12

LA INFLUENCIA DE GEORG SIMMEL SOBRE MAX WEBER ESPECIALMENTE EN LA GÉNESIS DE *LA ÉTICA PROTESTANTE Y ECONOMÍA Y SOCIEDAD*

EN LAS DIVERSAS APORTACIONES que se han hecho a las relaciones intelectuales entre Georg Simmel y Max Weber siempre ha sido más fácil detectar las referencias que documentan la influencia de Simmel sobre Weber; pero no las de éste sobre el primero, lo cual parece deberse principalmente a tres causas: 1) el diferente estilo de ambos pensadores, pues mientras Weber cita frecuentemente y hasta con exceso sus principales fuentes, en el caso de Simmel predomina el estilo de no citar a contemporáneos aunque sí a clásicos como Marx, Schopenhauer y Nietzsche; 2) se han conservado además algunas obras de Simmel profusamente anotadas, comentadas y subrayadas. También en los ejemplares personales de Max Weber, donde sobresale el fecundo libro simmeliano de 1907 sobre Schopenhauer y Nietzsche, y fragmentos de intentos de balance crítico de la obra de Simmel por parte de Max Weber con la intención de apoyarlo para conseguir una cátedra en la Universidad de Heidelberg; y 3) la mayor parte de los textos de Simmel que pudieron haber influido en la obra weberiana provienen de ensayos y artículos del siglo XIX, aunque hayan sido posteriormente refundidos en libros de principios del siglo XX como son *La Filosofía del dinero* de 1900 o la gran *Sociología* de 1908, mientras que

* El Colegio de México.

las principales obras sociológicas de Weber fueron publicadas entre 1903 y 1920 y difícilmente pueden encontrarse evidencias tangibles y concluyentes de alguna influencia de esas obras en las de Simmel, entre otras cosas, porque las ideas centrales de éste sobre la tragedia de la cultura moderna, la tergiversación de la dialéctica de los medios y los fines en la racionalidad instrumental, la cosificación y abstracción de diversos procesos de la modernidad, o incluso la acuñación del término mismo de *Vergesellschaftung*, de ser cierto que haya sido un término acuñado por Simmel, son en su mayoría ideas y atisbos que se remontan a publicaciones del siglo XIX. Parecería pues que en la relación entre Weber y Simmel ocurre algo parecido a la del primero con Durkheim, pero sin poder llegar al extremo de Raymond Aron quien llegó a afirmar que mientras las principales obras de Durkheim fueron publicadas en el siglo XIX, con excepción de *Las formas elementales de la vida religiosa*, todas las obras sociológicas de Max Weber fueron en cambio redactadas en el siglo XX, y por ello mientras que Durkheim fue básicamente un pensador del siglo XIX, Max Weber lo fue del siglo XX. Sin llegar a esa conclusión extrema, lo cierto es que siempre será más fácil demostrar la influencia de Simmel sobre Weber y no la de éste sobre el primero.

También, y ya ha sido mencionado por diversos especialistas, que aunque puede demostrarse que las relaciones intelectuales entre Simmel y Weber se remontan a finales del siglo XIX, no fue sino hasta la recuperación de Weber de su famoso (y por culpa de Joachim Radkau hoy muy controvertido) colapso nervioso, a principios del siglo XX, cuando la influencia de Simmel sobre Weber se hizo particularmente notable, a partir de la lectura que el segundo realizó de la *Filosofía del dinero* del primero, publicada en 1900. Así en la biografía de su marido, Marianne Weber relata como uno de los primeros libros que Max Weber empezó a leer en 1902 después del colapso nervioso que lo mantuvo inutilizado durante por lo menos tres años, fue precisamente la *Filosofía del dinero* de Simmel, obra que por ese sólo hecho lo marcó profundamente, independientemente de que concluyera su lectura poco antes de iniciar en 1903 la redacción de la primera versión de sus ensayos sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

En efecto, la influencia del capítulo VI de la *Filosofía del dinero* de Simmel, fue expresamente reconocida por Max Weber en el texto de esos ensayos¹. Es muy interesante la referencia explícita al último capítulo de esa obra porque en él Simmel desarrolló su dialéctica entre la “forma” y la “vida” de un proceso, así como su percepción de cómo

1 Max Weber (2003: 96, nota 5) habla de las brillantes imágenes que se encuentran en el último capítulo de la *Philosophie des Geldes* de Simmel.

la tragedia de la cultura de la modernidad deriva, en buena medida, de la transfiguración de los medios instrumentales que acaban por pervertirse en fines en sí mismos, y que con ello generan opresivas estructuras para los individuos a los cuales los medios debían, en principio, servir pero que acabaron por oprimir. El ejemplo de Simmel para expresar esta condición trágica de la modernidad es el dinero, pero Weber pronto utilizaría el mismo esquema para estudiar otro medio instrumental pervertido en fin represor: el de la burocracia. Los dos elementos de la dialéctica simmeliana, es decir, la posible discordancia entre la “forma” y la “vida” de un proceso, y el de los medios instrumentales pervertidos en fines represores, cosificantes, enajenantes y deshumanizadores, son reproducidos por Weber hacia el final de sus ensayos sobre el protestantismo, cuando se refiere al “caparazón duro como el acero” del capitalismo moderno que funciona ya mecánicamente y sin la motivación religiosa, o cuando se refiere a cómo “la ola de petrificación mecanizada” en la que la estructura formal del capitalismo tardío se desenvuelve, ya sin la vida y el alma que originalmente le dieron forma, da lugar a esos “últimos hombres” de esta fase del desarrollo cultural (*Kulturentwicklung*) a los que “en verdad” podría describirse mediante el siguiente diagnóstico procedente de Nietzsche, filósofo al que Simmel dedicara, por otra parte, uno de sus mejores estudios críticos: “Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente”.

Todas estas reflexiones culturalistas tienen una detallada exposición en el capítulo VI de la *Filosofía del dinero* de Simmel, aún y cuando Weber haya criticado después, no en el cuerpo de los ensayos sobre el protestantismo donde Simmel es elogiado, sino en la introducción general de 1920, el análisis simmeliano del capitalismo por identificar demasiado estrechamente a la “economía dineraria” con el “capitalismo”, lo cual perjudicó, según Weber, los ejemplos que el propio Simmel presentó en su “exposición objetiva”. A pesar de ello, Arthur Mitzman tiene razón en considerar que, en muchos aspectos, la obra de Weber “se podría interpretar como una aplicación detallada de la visión de Simmel a la historia de las ideas e instituciones políticas y religiosas: una sociología de la cosificación”.

Entre esos “aspectos” de la obra weberiana influida, en especial por la *Filosofía del dinero* de Simmel podríamos detectar sobre todo el siguiente paralelismo. En la *Filosofía del dinero* no tan sólo se analizan diversos efectos sociales del uso del dinero, en especial los hábitos mentales del cálculo del mismo, sino que también se describe cómo la función del dinero en calidad de ser originalmente un *medio*, o instrumento, para conseguir otros fines, originalmente al servicio

del individuo, acaba por convertirse en un *fin* en sí mismo que genera estructuras enajenantes y opresivas, como por ejemplo el poder bursátil, mismas que restringen y confinan el margen de libertad del individuo moderno dentro de límites muy estrechos y sofocantes. Este análisis parece influir en dos preocupaciones centrales de Max Weber: la cuestión de la *calculabilidad* como criterio definitorio de la racionalidad formal propia del capitalismo moderno, y la concepción de la burocracia como un medio o instrumento original que se transforma en un fin en sí mismo y acaba por oprimir y estrechar el margen de libertad del hombre moderno.

De esta manera, la reflexión de Simmel sobre el significado del uso del dinero y la tragedia de la cultura del mundo moderno parece reproducirse, aún y cuando sea parcialmente, en el diagnóstico de Max Weber sobre el proceso de burocratización enajenante de la modernidad. La visión de la modernidad de Simmel y Weber está así íntimamente emparentada, pero también presenta importantes diferencias, sobre todo en el aspecto político, pues mientras Weber consideraba que el recurso al carisma de un gran dirigente podría constituir un contrapeso importante al proceso de enajenación burocrática, Simmel jamás se pronunció abierta y claramente sobre cuestiones políticas, salvo en la cuestión del significado cultural de la guerra al estallar la Primera Guerra Mundial. De cualquier manera, mientras que Weber era, en este sentido, un “animal político”, Simmel en cambio era más bien un esteta culturalista que al final de su vida decidió retirarse al cultivo de su vida anímica “interior” y que según Adorno y Frisby en esa retirada al interior Simmel tendió cada vez más a sustituir la noción propiamente sociológica de la *sociedad* de sus primeros escritos por la noción metafísica de *cultura*, como fallido intento por encontrar la salvación al problema de la tragedia de la cultura moderna.²

Pero lo cierto es que al margen de esta posible transformación en el desarrollo de las preocupaciones centrales del propio Simmel, queda en pie la cuestión de si su herencia en capital líquido y efectivo de su planteamiento de la *tragedia de la cultura de la modernidad* no se expresó también en lo que Wilhelm Hennis ha llamado “la problemática central” de Max Weber. Porque efectivamente, en 1987 Wilhelm Hennis publicó un libro donde abordó la “problemática central” de la obra global de Max Weber, a partir de una revaloración de sus ensayos

2 “Es decir, la teoría de una separación creciente entre la cultura subjetiva y la objetiva y, más tarde, la tragedia de la cultura -que lleva a Simmel a postular un nuevo modo de individualidad que no está incorporado por completo en este sentido trágico- suscita la cuestión de si, en la teoría de la alienación cultural, desaparece el concepto de sociedad, de si sociedad se vuelve sinónimo de cultura” (Frisby, 1990: 187). *Cfr.*, también, Adorno, 1966: 87.

sobre la ética protestante (Hennis, 1987). Según Hennis la “cuestión central” para Max Weber siempre fue de tipo antropológico existencial, en el sentido de estar fundamentalmente interesado en el “tipo de hombre” o de humanidad (*Meschentum*) que podía surgir a partir de diferentes formas de conducción de vida, o *Lebensführungen*, condicionadas por determinados sistemas socio-económicos y culturales a lo largo de la historia. Según Hennis, este problema antropológico existencial es el verdadero hilo de Ariadna para explicar a la “fragmentada” obra de Max Weber, y no el de la noción pluralizada y relativizada de la noción de *racionalidad* como creímos durante tantas décadas algunos de sus intérpretes como Habermas, Marcuse, Wolfgang Schluchter, Donald Levine, Stephen Kalberg, Luis Aguilar Villanueva, y en parte Eduardo Weisz, Perla Aronson y yo mismo para mencionar sólo algunos de una lista mucho mayor. Pero para Hennis la problemática de Weber es en realidad mucho más amplia y profunda que la contenida en el tema más circunscrito del significado de la “racionalidad”, pues es una problemática que, como admirablemente lo detectaron desde un principio los filósofos existencialistas Karl Jaspers y Karl Löwith, implica un profundo planteamiento antropológico existencial por el significado del destino de la *Humanidad*, desde el momento en que Weber siempre estuvo fundamentalmente preocupado por la cuestión de qué tipos de modos de *conducción de vida* y cuáles no, se ven favorecidos o fomentados por determinadas condiciones económicas, sociales y culturales, lo cual equivale a preguntarse por el *tipo de ser humano* que producen tales condiciones, específicamente en el caso de una cultura moderna como la nuestra, racionalizada y crecientemente burocratizada y tecnologizada.

La problemática [*Fragestellung*] central de Max Weber es pues la *Menschentumsfrage* o la “pregunta que interroga por el destino de la humanidad” y esto se encuentra postulado expresa y claramente por el propio Max Weber. ¿En dónde? En realidad aparece en todos sus textos fundamentales, pero se manifiesta declaradamente en sus célebres ensayos sobre la ética protestante y, sobre todo, en las cuatro respuestas que dio a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl, pues fueron ellos quienes lo obligaron a definir de manera más clara e inequívoca, cuál era su problemática central. Según Hennis, es un *verdadero escándalo* que precisamente esas cuatro respuestas no hubieran sido traducidas, todavía en 1987, a ningún otro idioma y sólo se encontraran disponibles en alemán para algunos especialistas que se tomaban la molestia de leerlas pero sin buscar ahí el planteamiento expreso de la temática central de Max Weber (Hennis, 1987: 14). Ahora bien, esa temática central no está definida en términos propiamente sociológicos, sino que responde a una problemática filosófica más

profunda, una problemática antropológica y existencial que parece estar enmarcada o por lo menos emparentada, aunque Hennis no lo mencione así, en el planteamiento simmeliano de la tragedia de la cultura de la modernidad. La preocupación central de Max Weber está constituida pues por el tipo de ser humano condenado a vivir ya en ese desarrollo cultural moderno trágicamente caracterizado por ese “caparazón duro como el acero” que Parsons tradujo de manera más limitada y desorientadora como la “jaula de hierro”. En ella el sentido de la dialéctica del proceso de una creciente racionalización y del *desencantamiento del mundo* que éste trae consigo son fenómenos que caracterizan de manera más específica la temática central de Max Weber y que Simmel parece haber anunciado por lo menos desde 1900 en términos de una “tragedia” de la cultura moderna.

El rastreo de Hennis de la problemática central de Max Weber nos dice que ésta se encuentra formulada con claridad en sus ensayos sobre la ética protestante y en las cuatro respuestas que propinó a sus primeros críticos entre 1908 y 1910. Hennis afirma en consecuencia:

La más famosa de todas sus obras, *La ética protestante y el ‘espíritu’ del capitalismo* comprometió a Weber a lo largo de muchos años, en una polémica caracterizada por la excesiva pasión. Aquí, y sólo aquí, se vio forzado, aunque fuera a regañadientes, a hacer su problemática más clara y exacta en aquellos puntos en que había sido mal entendida [...]. Por ello, sólo en el caso de *La ética protestante* puede ayudarnos el propio Weber, en la medida de lo posible, a corregir los malos entendidos de su problemática. (Hennis, 1987: 10-11)

Definido así el *contexto* interpretativo en el que debe leerse la más célebre obra de Max Weber, Hennis delimita a continuación el *objetivo* fundamental de la misma de acuerdo a los siguientes parámetros:

... el objetivo de investigación más elaborado de estos ensayos se representa como el establecimiento de la conducción de vida [*Lebensführung*] racional sobre la base de la idea de la vocación profesional en cuanto uno de los “elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna” [Weber, 2003: 246]. ¿Por qué nos detenemos en esta parte de la cita? ¿Está el autor realmente sólo interesado – así podría leerse – en comprender, si no el capitalismo, por lo menos “el moderno espíritu capitalista”? ¿O no se trata ya más bien de los orígenes históricos de la *Lebensführung* racional del moderno *hombre* de vocación profesional especializada [*des modernen Berufs- und Fachmenschen*]? Para una captación aún más precisa de esta cita, debemos reducirla a su esencia mediante el énfasis que nos brindan las cursivas: “Tratábamos de demostrar que *el espíritu del ascetismo cristiano* fue quien engendró uno de los elementos

constitutivos del [moderno] espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna: la racionalización de la conducción de vida (Lebensführung) sobre la base de la idea profesional” [Weber, 2003: 246]. Leído de esta manera, parecería que la verdadera preocupación de Weber era la génesis histórica de la *Lebensführung* racional [...]. Si se nos permite ver la esencia de la problemática de Weber en las líneas puestas en cursiva de la cita mencionada, podemos concluir que Weber permaneció fiel a la misma quince años después. Tanto el tema de 1905 como el de 1920 sería el de la genealogía de la moderna *Lebensführung* racional mediante una “representación histórica”. Veamos ahora si no podemos, con ayuda de las “Antikritiken” [las cuatro respuestas de Weber a sus primeros críticos], hacer todavía más clara esta problemática. (Hennis, 1987: 12-13)

Hennis considera que Weber ya había expresado de manera clara e inequívoca los puntos centrales de su argumentación, así como sus auténticas intenciones, desde las primeras respuestas que le dio a Karl Fischer en 1907 y 1908 cuando declaró que “evidentemente” él siempre había considerado que el tema central de su investigación era el de una *Lebensführung* metódica, en el sentido de cómo la moderna ética de vocación profesional [*Berufsethik*] ha influido en un específico modo de conducción de vida que tiene importantes consecuencias económicas. Sin embargo, la más explícita y definida formulación de su temática la hace al contrastarla con la manera en que Sombart define su propia noción del “espíritu capitalista”. Así, en el pasaje más importante para tales propósitos, incluido en la segunda respuesta de 1908 a Fischer, Weber afirma:

No es necesario decir que para su *propia* problemática, Sombart considera la ‘calculabilidad’ *técnica* como el rasgo distintivo de su noción de ‘espíritu capitalista’. En cambio, para *mi* problemática, la cual tiene por objeto el surgimiento del ‘estilo de vida’ ético que era específicamente ‘adecuado’ para la etapa económica moderna del ‘capitalismo’ y que significó su victoria sobre el ‘alma’ humana, considero que mi terminología (desde mi propia perspectiva) es la correcta³.

En suma, Hennis considera que en estas aclaraciones frente a sus primeros críticos Weber definió expresamente a su problemática como una que tiene un explícito contenido antropológico y “caracterológico”, el cual muy pocas veces ha sido seriamente tomado en cuenta, ni en la discusión en torno a su tesis sobre el protestantismo, ni en el decisivo papel que desempeña para el significado de todo el conjunto

3 Fragmento de la “Segunda respuesta a Karl Fischer” (1908) de Max Weber, citada en Wilhelm Hennis, 1987: 15-16.

de su obra. La importancia de las respuestas de Weber a Fischer es sintetizada en consecuencia del siguiente modo:

No lo perdamos de vista: las respuestas a Fischer buscaban clarificar la “problemática” de Weber. En el fondo – y de manera muy diferente a Sombart – se trata de la influencia de una *Lebensführung*, de los efectos “caracterológicos” [*charakterologischen Wirkungen*] de específicos tipos de piedad para aclarar – de la manera más “enfática” – la “problemática” de Weber en toda su fatídica importancia (puesto que se trata de un segmento decisivo para el destino de la humanidad); en fin, y más plenamente, del triunfo de un “*estilo de vida* ético” que representa la victoria del capitalismo en las “*almas*” de los hombres. Incluso el exceso de cursivas y comillas no puede ocultar lo radical de la cuestión: ¿de quiénes son esas *Lebensführungen* de las que estamos hablando, de qué raíces se trata aquí por medio de un “modo de presentación puramente histórico?” (Hennis, 1987: 16)

Pero si las respuestas a Fischer ya plantean claramente para Hennis cuál era la “problemática central” de toda la obra de Weber, las más extensas respuestas a Felix Rachfahl en 1910 lo hacen de una manera más expresa y detallada. Así, en su *primera* respuesta a Rachfahl, Max Weber insiste en que el *principal objetivo* de sus ensayos sobre el protestantismo era el desarrollo de la “vocación como un modo de la existencia humana” [*Berufsmenschentum*], en cuanto componente significativo del “espíritu” del capitalismo y que él se “había expresa e intencionalmente restringido a tratar este tema” de tal modo que si sus críticos no lo habían entendido así, por descuidados o ignorantes, eso ya no era culpa de él⁴. En la *segunda* y más extensa de sus dos respuestas a Rachfahl, Weber insiste en que a él sólo le interesaba “el problema de la adecuación” o de las “afinidades electivas” entre la ética protestante y la mentalidad del capitalismo moderno (Hennis, 1987: 20). Después de quejarse porque Rachfahl ha tergiversado “las verdaderas intenciones” de su investigación, Weber procede a reiterarlas en un resumen, el cual, para Hennis, constituye la mejor declaración proveniente del propio Weber con respecto a cuál era el tema *central* de su problemática:

... lo que a mí me interesaba *centralmente* no era lo que nutrió al capitalismo en su expansión, sino el desarrollo de *un tipo de ser humano* [... *denn nicht die Förderung des Kapitalismus in seiner Expansion war das, was mich zentral interessierte, sondern die Entwicklung des Mens-*

4 Aquí la referencia es a la *Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus* (1910) de Max Weber, citada por Hennis, 1987: 19.

chentums] creado por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos. Y este propósito quedó claramente articulado al final de mi ensayo original. (Hennis, 1987: 493)

Hay pues en la primera versión de los ensayos de Weber sobre el protestantismo material suficiente para detectar como efectivamente, “si las citas textuales de un autor significan algo”, entonces el tema de la *Menschentum*, o “tipo de ser humano”, era el central de toda su problemática y no el de una supuesta “racionalidad” (Hennis, 1987: 22). De cualquier modo, esto le permite a Hennis:

... establecer de manera inequívoca que el interés “central” de Weber en sus ensayos sobre la ética protestante era el “desarrollo de un tipo de ser humano” configurado “por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos”. La conjunción de “afinidad electiva” del “protestantismo ascético” (expresada en la idea de la vocación) con el temprano capitalismo burgués configuró un nuevo modo de *conducción de vida* racional para el hombre profesional especializado. El ascetismo contribuyó a “construir ese grandioso cosmos del orden económico moderno” [Weber, 2003: 247] que hoy en día “determina con fuerza irresistible el estilo de vida de todos los individuos que han nacido en este mecanismo” [...]. La *Menschentum* es indudablemente la cuestión central aquí: “todos los individuos”, “hombres”, “el individuo”, la “persona” y esos “últimos hombres de esta fase de la civilización” [Weber, 2003: 249] O bien, nadie sabe “quién” (descifrado en términos del “interés central” esto sólo puede significar: *qué tipo de ser humano*) “ocupará en el futuro el caparazón duro como el acero, y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales [Weber, 2003: 248-249]” (Hennis, 1987: 22-23).

Hennis considera que ese tema siguió siendo el predominante cuando Weber extendió su proyecto de investigación a la ética económica de otras civilizaciones. La cuestión de *qué tipo de ser humano* resultaba configurado “por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos” se extendía ahora prácticamente a toda la *Menschentum*, a toda la humanidad, ya fuera en China, la India o el Islam. La preocupación por el tema de las diversas formas de racionalidad surgía en todo caso a partir de la matriz de un trasfondo más amplio que le daba sentido a esa cuestión más específica, pero de cualquier modo, los ensayos de sociología de la religión de Max Weber deben leerse como orientados por la problemática “central” del destino de la *Menschentum* (Hennis, 1987: 24-32). Pero si el interés central y primordial era el de la *Menschentum*, entonces la *Lebensführung* se convertía en el objeto “material” de todo su proyecto de investigación

comparativa. El tema de la racionalización debe verse en consecuencia como uno *subordinado* al primordial objeto material de la investigación, es decir, la comparación entre los diferentes modos de conducción de vida o *Lebensführungen*:

El objetivo “material” o “tema” de la sociología de Weber no debe buscarse en los “intereses” o en las “ideas”, o en las “imágenes del mundo” y tampoco en la “acción”: su único objeto es la *Lebensführung*. Es a partir de aquí, donde los hombres revelan sus cualidades específicamente humanas (*Menschentum*), de donde se deriva todo lo demás [...]. Weber nunca se cansó de repetir que por “racionalización” se puede entender cualquier cosa, y que lo que a él le interesaba era una definición más precisa del ambiguo concepto. En la famosa frase de la “Introducción a la ética económica de las religiones universales”, la cual ha sido citada repetidamente por aquellos que afirman que el interés central de Max Weber era el del “proceso de racionalización” occidental, de hecho Weber también aclara cuál era el “tipo” de “procesos de racionalización” que serían de su interés “en lo que sigue”, es decir lo que sería la “contribución” de las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales: exclusivamente la “racionalización de la *Lebensführung*”, y principalmente su forma “práctica” relacionada con la esfera económica [...]. El tema de Weber no es por tanto algún proceso de racionalización “en general”, sino más bien el proceso de racionalización de los “modos prácticos de conducción de vida”. (Hennis, 1987: 33-34)

Hennis considera que este interés “central” de Max Weber por la *Menschentum* había sido claramente detectado por algunos de los primeros intérpretes de Weber, en especial por Karl Jaspers –Cfr. sus discursos de 1920 y 1932 (Jaspers, 1972)–, Siegfried Landshut (1969) y Karl Löwith (2007), pero que lamentablemente ese aspecto se había atribuido exclusivamente al papel de Weber como “filósofo” sin que supuestamente tuviera ninguna implicación para su contribución como “sociólogo”. Hennis se sorprende en consecuencia por lo cercanos que estuvieron Jaspers, Landshut y Löwith para encontrar, “como ninguno otro después”, la esencia “antropológica-caracterológica” de la problemática central de Weber, pero que finalmente no fueron capaces de desarrollarla por centrarse en la cuestión de la racionalidad en virtud de que ésta era la que proporcionaba el puente para hacer una comparación con Marx (Hennis, 1987: 7, 38, 42). De cualquier modo, Hennis afirma que la cuestión “cualitativa” sobre el destino de la humanidad, en cuanto principio “antropológico-caracterológico” de toda la obra de Weber puede encontrarse no nada más sólo a partir de su ensayos sobre el protestantismo, sino también en sus estudios agrarios de 1894 sobre la situación de los trabajadores al este del río

Elba (Hennis, 1987: 46-53), en su artículo metodológico de 1917 sobre el principio de la “neutralidad valorativa” en las ciencias sociales (Hennis, 1987: 55-58), y también en sus célebres conferencias sobre “La política como vocación” y “La ciencia como vocación”, al grado que este tema es el que efectivamente se encuentra a lo largo y ancho de toda su obra, mientras que quienes piensan que el concepto de racionalidad es el hilo conductor de la misma, no pueden dar cuenta de lo publicado por Weber antes de 1898, o después, en *Economía y sociedad*, ni tampoco de sus conferencias sobre la vocación del político y el científico (Hennis, 1987: 70-73).

Hacia el final de la vida de Weber se agudizó la punzante cuestión referida a cuál era el destino de la humanidad en las condiciones de una sofocante racionalidad instrumental burocratizada generada por el avance del capitalismo, sin que pudiera encontrarse ninguna salida en la alternativa socialista, lo que en Simmel ya había sido caracterizado como el tema de la “tragedia de la cultura” en la modernidad. “El problema cultural de la era de Weber es la despersonalización de todos los órdenes de la vida que determinan a la vida humana” (Hennis, 1987: 109). Un orden completamente racionalizado, en el sentido instrumental, no deja espacio para el desarrollo de la personalidad, ni de la dignidad humana, y mucho menos de aquellas cualidades asociadas a “la más noble majestad de nuestra naturaleza”. En el *caparazón duro como el acero*, o, si se prefiere, la *jaula de hierro*, ya no hay ningún espacio para esas posibilidades, ni para las oportunidades de una digna conducción de vida o *Lebensführung*, realizada por un ser humano libre. La nueva lectura del significado de la obra de Max Weber propuesta por Hennis, se basa así en una perspectiva de *antropología filosófica*, la cual planteaba expresamente cuestiones y problemas que no eran de ninguna manera excéntricas a la “situación espiritual de la época”, sino que correspondían de la manera más íntima y cercana al gran tema de cuál es, y en dónde se ubica, “el puesto del hombre en el cosmos”, mismo que había preocupado a los más excelsos contemporáneos alemanes de Max Weber, también influidos por Nietzsche, “desde Dilthey hasta Max Scheler” (Hennis, 1987: 113), pero en donde sobresale la figura de Simmel con sus dos obras principales de 1900 y 1908, pero también a la que, según Ernst Troeltsch, consideraba su “obra maestra”, es decir, su libro sobre Schopenhauer y Nietzsche⁵. En una conclusión que podría extenderse al caso de Simmel como posible fuente inspiradora de Weber por la lectura que éste hizo en 1902 del capítulo VI de la *Filosofía del dinero*, Hennis nos dice algo

5 “Er hat sein Buch über ‘Schopenhauer und Nietzsche’ mir gegenüber verschiedentlich als sein Hauptbuch bezeichnet” (Troeltsch, 1922: 141).

que valdría también para la preocupación manifestada en estas Jornadas Internacionales cambiando el nombre de Weber por el de Simmel cuando nos expresa que “muy bien pudiera ser el caso que la obra de Weber, centrada en torno a *la cuestión del destino de la humanidad en el mundo moderno*, podría hacernos conscientes de preguntas *que ya no nos hacemos*, pero que, por lo mismo, proporciona un incentivo para plantearnos *nuevas preguntas*” (Hennis, 1987: 114).

Y si esta lectura podría antojarse a algunos intérpretes de las obras de Max Weber y Georg Simmel como demasiado forzada, me remito para suavizar esa impresión de nuevo a la lectura que hace Hennis de la problemática central del primero en relación con el segundo. Hennis cita un artículo de Georg Simmel, redactado en 1896, donde había caracterizado al meollo de la filosofía moral en términos de ser un “personalismo ético”, a lo que Hennis agrega que “no conozco ningún término mejor para identificar el corazón de la ‘sociología’ de Weber” (Hennis, 1987: 173-174). Cuestiones tales como la despersonalización de las relaciones humanas en el capitalismo avanzado con su orden económico “antiético”, el desencantamiento del mundo (“Dios ha muerto”) como consecuencia de la racionalización, la “moral de la distinción” como una “ética de responsabilidad”, el rechazo del eudomonismo en aras de una ética que exige la excelencia y la superación del ser humano, el concepto de la personalidad regida por la máxima de “atrévete a ser quien eres”, y varias cosas más, son algunas de las muchas “Huellas de Nietzsche en la obra de Max Weber”⁶ y que muy bien pudieron haber sido mediadas también por la interpretación que Simmel hizo de Nietzsche en la que consideraba su “obra maestra” y de la cual se conserva en Múnich la copia personal de Max Weber⁷, profusamente subrayada y anotada con estilográfica en el año mismo de su publicación en 1907.

Es evidente que la “originalidad” de la interpretación de Hennis genera problemas al ir en demasiados aspectos “contra la corriente” de muchas otras interpretaciones autorizadas sobre la obra de Max Weber. Baste decir que en su interpretación de la influencia de Nietzsche sobre Weber no toma en cuenta la mediación de Simmel, a pesar de la cita aislada que toma de él. Hennis parece desconocer toda la teoría de Simmel sobre la tragedia de la cultura moderna, en el sentido de que el avance de la racionalización trastoca los medios instru-

6 “Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers”, título del capítulo cuarto de Hennis (1987: 167 – 191).

7 Para un análisis más detallado de la influencia de esta obra de Simmel en varios escritos de Weber, ver Gil Villegas, 2003 (en especial, pp. 187-190 para la referencia específica al libro de Simmel sobre *Nietzsche y Schopenhauer* de 1907).

mentales en fines intrínsecos, la misma que tanta influencia tendría, entre otras cosas, en la teoría de la burocracia de Weber. Tampoco parece tomar en cuenta la defensa del parlamentarismo liberal en los escritos políticos de Weber, ni su defensa “realista”, aunque ciertamente no iusnaturalista, de la democracia liberal, en cuanto temas no directamente asociados a la problemática antropológico existencial y sí a una visión realista de la política.

Por último, si bien Hennis insiste en el valor de importantes citas textuales que retoma de la variada obra weberiana, también omite muchas otras que podrían ir en contra de su interpretación, tales como las expresas referencias a las cuestiones de causalidad que Weber introduce en prácticamente todas sus obras, incluidos por supuesto los ensayos sobre el protestantismo, pero también en las respuestas a sus primeros críticos. Porque si bien es cierto que Weber insiste en “la palabra final” de 1910 a sus críticos que a él le interesan primordialmente las relaciones de “adecuación” y de afinidades electivas” entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, también es cierto que en otra parte del mismo texto, cuidadosamente no mencionada por Hennis, Weber afirma que uno de los pasos metodológicos de su investigación fue el intento por ilustrar, mediante ejemplos, “cómo se relacionan *causalmente* esas actitudes espirituales con el sistema económico del capitalismo moderno”⁸. Y en cuanto a la cuestión de si el tema de la racionalidad es algo subordinado a alguna otra temática en sus ensayos sobre el protestantismo, siempre surgirá frente a la interpretación de Hennis la incómoda afirmación del propio Weber con respecto a que “si este trabajo nuestro sirve para algo, lo será por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo racional” (Weber, 2003: 97-98 y nota 8). Es cierto que esta afirmación sólo aparece en la segunda versión de 1920 y no se encuentra en el ensayo redactado en 1904, pero, por lo mismo, esta es precisamente una de las razones por las cuales Tenbruck, Schluchter y varios más llegamos a la conclusión de que la discusión del tema de la racionalidad acabó por imponerse como proyecto más amplio de investigación a los propósitos que Weber hubiera tenido previamente, así como absorbió dentro del mismo a la temática más circunscrita de los ensayos sobre la ética protestante y la mentalidad del capitalismo moderno. En otras palabras, Hennis no toma en cuenta como la perspectiva teórica de Weber se fue ampliando y transformando del interés circunscrito al tema del capitalismo y la preocupación antropológico existencialista, al proyecto mucho más amplio del significado de la racionalidad y sus derivados, racionalismo y racionalización,

8 Cfr. “Mi palabra final a mis críticos” (Weber, 2003: 495).

una vez que realizó sus investigaciones de sociología de la religión comparada, los mismos que lo llevaron a relativizar y pluralizar su noción de racionalidad para convertirse en el hilo de Ariadna de sus investigaciones multiculturales.

Pues así como Weber sólo aceptó a partir de 1913 el término de “sociología” para definir a su propio enfoque como una “sociología comprensiva” (hasta antes de ese año Weber solo hablaba de “ciencia social” pero no de “sociología”), precisamente en el mismo artículo donde se refirió por primera vez al proceso del “desencantamiento del mundo”⁹, así también hay una absorción del tema del capitalismo en el proyecto de investigación más amplia del significado del proceso de racionalización y este es un desplazamiento que llevó a Tenbruck, Schluchter y Benjamín Nelson, entre otros, a hablar de una “sociología tardía” de Max Weber desarrollada entre 1913 y 1920 como algo cualitativamente diferente a la problemática central que había regido a sus investigaciones previas a ese período.. Por supuesto que como en cualquier gran autor clásico, sea éste Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Kant, Marx, los estoicos o Nietzsche, la concepción que se tenga sobre *la esencia de la naturaleza humana* define en muchos sentidos la “problemática central”, y Max Weber no es una excepción a esto.

INFLUENCIA DE SIMMEL EN LA GÉNESIS DE *ECONOMÍA Y SOCIEDAD*

Pero la influencia de Simmel en Weber no se manifiesta nada más en la problemática central antropológica filosófica identificada por Hennis. Hay algunos aspectos específicos que parecen manifestarse también en la génesis de *Economía y sociedad*. Nos detendremos aquí sólo en un par de aspectos de esta obra que, tal y como lo señalo y documento en mi estudio introductorio a la nueva edición crítica que realicé para el FCE, no ha sido unánime la consideración de ella como la “obra principal” de Max Weber, pese a que haya sido aclamada en 1999 como la obra más importante e influyente de sociología en el siglo XX por la *International Sociological Association*¹⁰. Por lo pronto, debemos decir que Hennis es de los que dudan, quizá por influencia

9 Max Weber, “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (1913), trad. Francisco Gil Villegas, actualmente incluido como la cabeza conceptual más antigua de *Economía y sociedad* en la nueva edición crítica de esta obra publicada por el Fondo de Cultura Económica (Weber, 2014: 433-469). Para la primera referencia impresa de Max Weber a la expresión del “desencantamiento del mundo”, Cfr. 2014: 438 y la nota 3 en esa misma página. Para notas del editor y traductor con respecto a la influencia de Simmel en este texto, ver notas en las pp. 435, 440, 455, 460 y 468.

10 Cfr. la introducción de Francisco Gil Villegas en Weber, 2014 (especialmente pp. 9-39).

de Tenbruck, que esa obra tenga una temática central, o un hilo conductor o una hipótesis básica que rija a toda la obra, entre otras cosas porque si llega a veces a dar la apariencia de tener una temática central, esa no le fue otorgada por Max Weber mismo, sino por Marianne Weber, su viuda, primera editora y responsable de “reconstruir” una obra esencialmente fragmentada.

La segunda observación que debemos hacer es que el nombre de Simmel no aparece citado en las ediciones originales más que un par de veces y eso nada más en los “Conceptos sociológicos fundamentales” de 1920, es decir en la parte más tardía de esa obra cuyos esbozos iniciales se remontan a 1909¹¹. De las dos referencias a Simmel en los “Conceptos sociológicos fundamentales” Weber le reconoce por un lado su enorme importancia para el desarrollo de la noción de la *Vers-tehen* en la segunda edición de 1907 de sus *Problemas de la filosofía de la historia*, al lado de otros autores como Jaspers y Rickert, pero por el otro le censura que no sea coherente en la distinción que hace tanto en su *Sociología* de 1908 como en la *Filosofía del dinero* de 1900 entre el sentido “mentado” o intencionado y el sentido objetivamente “valido” de la comprensión de un acto social y el que hasta deliberadamente se proponga confundirlos en su exposición (Weber, 2014: 128-129 y notas 4, 9, 11). Ese reproche, sin embargo, contrasta con el elogio que Weber le hacía a Simmel en un artículo previo que se remonta a 1903 y en donde afirmaba que:

desde el punto de vista lógico, los elementos de una teoría de la comprensión han sido ampliamente desarrollados en la segunda edición del libro de Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie* [...]. Simmel tiene el mérito, sobre todo, de haber distinguido a la ‘comprensión’ objetiva del significado de una expresión, de la ‘interpretación’ subjetiva de la persona que habla o actúa. En el primer caso el objeto del comprender es un discurso, en el segundo quien habla o actúa¹².

Probablemente la diferencia de la evaluación de Weber con respecto a los méritos de Simmel en este punto específico de la comprensión, proviene de la crítica que Weber intentó realizar en 1908 de las obras de Simmel. En efecto, el único intento de discusión sistemática de las características de la sociología de Simmel llevado a cabo por Weber es un texto inconcluso que pretendía reseñar los aciertos y debilidades sociológicas tanto de la *Filosofía del dinero* como de la *Sociología*

11 Para la fecha del plan y redacción de los primeros textos de *Economía y sociedad*, Cfr. Weber, 2014: 40 y 700 nota 1.

12 La cita pertenece a Weber, 1985: 109-111; aquí se ha usado la referencia hecha en en Weber, 2014: 129 (nota del editor 11).

de 1908 de Simmel. Tal texto fue redactado probablemente en 1908 y encontrado en el Instituto Max Weber de la Universidad de Múnich en 1972. Se ha especulado que muy posiblemente Weber no quiso terminar esa reseña para no obstaculizar la carrera académica de su amigo berlinés.

Ese texto inconcluso proporciona de cualquier modo pistas interesantes para determinar la relación intelectual entre los dos sociólogos (Weber, 1986). Weber reconoce en Simmel a un creador constante de nuevas teorías y a un investigador capaz de generar grandes estímulos entre sus colegas, alumnos y seguidores. Aunque Weber no puede estar de acuerdo con el método analógico y las especulaciones y disgresiones de Simmel, éste es visto como fuente inagotable de nuevas e ingeniosas ideas, las cuales, en otros contextos metodológicos, siempre pueden desarrollarse de manera creativa y fructífera. Weber rechazaba, no obstante, los elementos vitalistas de la “cosmovisión” filosófica del pensamiento de Simmel. Y aunque los dos compartían un punto de partida en la epistemología neokantiana, ambos tenían interpretaciones radicalmente opuestas del significado y valor de la filosofía de Kant, pues mientras Weber trabajaba cerca de la ortodoxia neokantiana de Baden encabezada por su colega y amigo Heinrich Rickert, Simmel tenía su peculiarísima interpretación personal del filósofo de Königsberg, en una línea precursora que a la larga tendría su culminación lógica en la polémica interpretación heideggeriana de Kant en 1929, según la cual el problema filosófico fundamental de Kant era la metafísica y no la teoría del conocimiento. Hacia el final del manuscrito inconcluso, Weber critica la amplitud del término *Wechselwirkung*, que yo traduje en 1986 como “interacción recíproca” pero que la crítica europea más reciente considera que debería traducirse más bien por “efectos recíprocos”¹³, pero ya no aborda los temas de la definición de la sociedad, ni de la comprensión, ni de la importancia conceptual de la noción de la “forma” en Simmel. De tal modo que tampoco este texto nos sirve mucho para detectar la influencia de Simmel en la génesis de *Economía y sociedad*. ¿En dónde podríamos encontrarla, dado que las citas textuales de los “Conceptos sociológicos fundamentales” provienen de un escrito tardío de Weber y su evaluación de Simmel de 1908 es un texto inconcluso?

La respuesta se encuentra en la cabeza conceptual para la parte más antigua de *Economía y sociedad*, publicada en 1913 con el título de “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva”. Las razo-

13 Ver las razones para ello de Otthein Rammstedt y Natalia Cantó Milá citadas en el estudio introductorio de Gina Zabudovsky y Olga Sabido en Simmel, 2015: 29, nota 93.

nes para justificar la inclusión de este importante artículo de Weber como cabeza conceptual de la parte más antigua y voluminosa de *Economía y sociedad*, provienen de una larga discusión gestada por cerca de veinte años en Alemania y Japón con respecto a si debía o no ser incluido este texto en una nueva edición de *EyS*¹⁴, así como a la recomendación que el profesor Wolfgang Schluchter me hizo aquí, paseando por las calles de Buenos Aires con Yolanda Ruano de la Fuente, hace exactamente diez años, en noviembre de 2005, en el contexto de las Jornadas Internacionales sobre Max Weber que organizaron los profesores Perla Aronson y Eduardo Weisz.

Hay varios aspectos que demuestran la enorme influencia de Simmel en la primera versión conceptual de Max Weber para *Economía y sociedad*: y van desde la influencia de Simmel, al lado sobre todo de la de Karl Jaspers, para que Max Weber hiciera su célebre distinción entre “comprensión” y “explicación” como fundamento de la recién denominada “sociología comprensiva” o “*verstehenden Soziologie*”¹⁵, pasando por la apropiación del capítulo 6 de la *Sociología* de Simmel sobre el “cruce de los círculos sociales” para explicar la “diferenciación social racional (Weber, 2014: 460, nota del ed. 15), la fundamental apropiación de la noción de la *Vergesellschaftung*, al parecer acuñada por Simmel desde fines 1894 por lo menos, y a la cual regresaremos para ver como la combinó Weber con Tönnies para elaborar su propia contraposición entre *Vergesellschaftung* y *Vergemeinschaftung*, para finalmente desembocar en las dos últimas páginas del artículo donde se refleja de nueva cuenta la influencia de la teoría de la tragedia de la cultura moderna de Simmel en el diagnóstico de Max Weber sobre la pérdida del sentido de la existencia del hombre moderno como consecuencia del desarrollo del proceso de la racionalización instrumental y la tecnificación mecánica de la modernidad, en un avance de los temas que el mismo Weber desarrollaría más adelante en su artículo sobre “El sentido de la neutralidad valorativa” y su conferencia sobre “La ciencia como vocación” (Weber, 2014: 468-469, nota del ed. 20).

Regresemos para finalizar únicamente a la cuestión de la manera en que Simmel pudo influir en la conceptualización de la primera versión de 1913 de las categorías específicamente sociológicas de Max Weber. En la nueva edición en español de *Economía y sociedad* decidimos traducir *Vergesellschaftung* por “relación asociativa” y no por “so-

14 Ver los pormenores de esa acalorada polémica y las razones para tomar la decisión de insertar ese texto como cabeza conceptual traducida por mí especialmente para la nueva edición del FCE en: Weber, 2014: 56-68 y 75.

15 Cfr. “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (Weber, 2014: 433-436 y 439-443, notas 1-2 y 5-9).

cialización” justificando la decisión en que el término “socialización” tiene hoy en día varios significados sociológicos establecidos que no corresponden con la terminología acuñada por Weber en 1913¹⁶. En otras partes de la obra Weber usa el término *Sozialisierung*, pero para referirse a cuestiones de carácter económico como la “socialización plena de los medios de producción” (Weber, 2014: 238). De tal modo que por razones de diferenciación terminológica no podíamos usar el mismo término para traducir dos conceptos tan diferentes. Algo parecido ocurre con Simmel, pues mientras que en el texto de 1890 “Sobre la diferenciación social”, utiliza el término de “socialisierung” (sic!), pero aún no el de *Vergesellschaftung*, en 1894, en la primera versión del artículo de “El problema de la sociología”, ya aparece y de manera profusa el segundo término, pero sin desaparecer del todo el primero, de tal modo que no se trata de una mera sustitución terminológica sino más bien de un refinamiento conceptual¹⁷. No obstante Pérez Bances tradujo en 1927 de manera indiferenciada ambos términos por “socialización”, sin que sea posible hacer una diferenciación entre ellos. Para Simmel, la *Vergesellschaftung* tiene una *forma* y un *contenido* en los *efectos recíprocos* de una relación social: el contenido son los intereses, fines e incluso necesidades biológicas que impulsan a los actores sociales a relacionarse unos con otros. La *forma* se presenta, en cambio, cuando al establecerse la relación con los otros se generan los efectos de la determinación recíproca, ya sea simétrica o asimétrica, de cooperación o competencia, de subordinación o dominio, de secrecía, intimidad, complicidad, gratitud, fidelidad, coqueteo, proximidad o distanciamiento.

Tal y como puede desprenderse de esto, para Simmel las formas de *Vergesellschaftung* son las categorías más generales y abstractas de la perspectiva sociológica. En cambio, la noción de *Vergesellschaftung* o “relación asociativa” no tiene para Weber una cobertura tan amplia sino que es mucho más específica, en parte porque la contrapone a la *Vergemeinschaftung* que podría traducirse literalmente como la “comunización” contrapuesta a la “socialización”, de no ser porque los usos establecidos de estas nociones tienen significados muy diversos a los que quiere darles la específica conceptualización weberiana. Por otro lado, Weber reconoce expresamente que su binomio *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung* expresa formas fluidas y dinámicas de relación social, construidas como tipos ideales e inspiradas en el binomio de Ferdinand Tönnies de *Gemeinschaft* y

16 Cfr, por ejemplo, mi nota editorial en Weber, 2014: 432 y 171-172, nota 78.

17 Cfr. Simmel, 1992 (especialmente p. 54, donde el término *Vergesellschaftung* aparece mencionado hasta seis veces y el de *Sozialisierung* una vez).

Gesellschaft, aunque no sean idénticas a éste y no nada más porque tienen un carácter más dinámico, fluido y en proceso. De cualquier modo, en su ensayo de 1913, Max Weber nos dice que “el tipo ideal racional de relación asociativa (*Vergesellschaftung*)” es por el momento “la unión para un fin”, es decir, un “actuar en sociedad con un ordenamiento del contenido y de los medios de la acción social *acordado* racionalmente con arreglo afines por *todos* los participantes”¹⁸. Se trata pues de un tipo de relación mucho más específico que el del “actuar en comunidad” o *Gemeinschaftshandeln* que en la versión de 1913 equivale a la categoría más amplia que en 1920 será sustituida por el de “acción social” o *soziale Handeln*. Y es más específico porque para Weber la *Vergesellschaftung* o relación asociativa está orientada por la más delimitada racionalidad con arreglo a fines o *Zweckrationalität*. Por ello Weber nos dice en la cabeza conceptual embrionaria de *Economía y sociedad* que “esto significa, por lo tanto, que los que se encuentran en la *relación asociativa*, en promedio, cuentan con la probabilidad de un comportamiento por parte de los demás conforme al orden según la interpretación más extendida, del mismo modo que, en promedio, ellos mismos regulan su acción de acuerdo con las expectativas homólogas de los demás (‘actuar en sociedad de acuerdo con un orden’)” (Weber, 2014: 449). Pero no todas las relaciones asociativas acordadas llevan siempre al establecimiento de una unión para un fin, porque también puede haber relaciones asociativas *ad hoc* u ocasionales, como un homicidio por venganza que haya sido ejecutado en complicidad, sin que haya órganos o componentes de acción duraderos para ello. Muchas veces encontramos un desarrollo gradual de la relación asociativa ocasional que progresa hacia una formación duradera, como por ejemplo una asociación de cazadores de botín en una expedición militar al mando de un jefe elegido por ellos mismos y que en el futuro podrá ser vista como el “embrión” que acabó por configurar un “Estado” (Weber, 2014: 453). En cambio una “relación comunitaria” o *Vergemeinschaftung* es una forma de relación más amplia no regida por una racionalidad instrumental o con arreglo a fines, sino que se trataría de una relación más espontánea y regida por consideraciones que no son utilitarias, calculadoras o instrumentales.

En suma, aunque Max Weber parece haber tomado el neologismo acuñado al parecer por Simmel de “*Vergesellschaftung*”, le dio un significado mucho más restringido y menos amplio que el otorgado por el sociólogo berlinés a su seminal concepto. No obstante, aunque

18 Cfr. “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” [1913] (Weber, 2014: 450).

fuera para que el capital líquido sufriera una importante transformación en la herencia simmeliana legada a Max Weber, en este caso específico, es posible reconocer su procedencia original, aunque ambos sociólogos usen el mismo término con significados y aplicaciones tan diferentes. Y de ser cierto que *Vergesellschaftung* es un neologismo acuñado por Simmel, entonces de nueva cuenta el capital líquido y en efectivo, tuvo varios otros herederos además de Max Weber, pues en el proceso de esta investigación pude encontrar que también austromarxistas neokantianos, como Max Adler, utilizaron fructíferamente ese término en 1914 y en la década de los años veinte, aunque también sea cierto que en un sentido mucho más cercano al de Max Weber que al de Simmel (Bottomore, 1978: 20, 60, 69, 70).

REFERENCIAS

- Bottomore, T. (Ed.) (1978). *Austro-marxism*. Oxford: Oxford University Press.
- Frisby, D. (1990). *Georg Simmel*. Trad. J.A. Pérez Carballo. México D.F.: FCE.
- Gil Villegas, F. (2003). La influencia de Simmel en Max Weber: la condición trágica de la modernidad racionalizada. *Acta Sociológica* n° 37 (enero-abril), pp. 181-198.
- Hennis, W. (1987). *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*. Tubinga: Mohr.
- Jaspers, K. (1972). Max Weber. Discurso conmemorativo [1920]; y Max Weber. Político, investigador y filósofo [1932]. En *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*. Trad. R.J. Peña. Madrid: Gredos, pp. 330-417.
- Landshut, S. (1969). Kritik der Soziologie [1929]. En *Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik*. Berlín: Luchterhand, pp. 11-117.
- Löwith, K. (2007). *Max Weber y Karl Marx* [1932]. Trad. C. Abdo, con introducción de E. Vernik. Barcelona: Gedisa, pp. 31-134.
- Simmel, G. (1992). Das Problem der Sociologie [1894]. En *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____ (2015). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Trad. J. Pérez Bances. México D.F.: FCE.
- Adorno, T.W. (1966). *Kierkegaard*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Troeltsch, E. (1922). *Der Historismus und seine Probleme*. Tubinga: Mohr.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Edición crítica y anotada por F. Gil Villegas. México D.F.: FCE.
- _____ (2014). *Economía y sociedad*. Trad. J. Medina Echevarría et.al., 3ª edición, revisada, corregida, aumentada y anotada por F. Gil Villegas. México: FCE.
- _____ (1985). *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Trad. L. Simon y J.M. García Blanco. Madrid: Tecnos.
- _____ (1986). Georg Simmel como Sociólogo. Trad. F. Gil Villegas. *Sociológica* año 1, n° 1 (primavera de 1986), pp. 81-85.

Parte V

EPÍGONOS

Ezequiel Ipar*

Capítulo 13

LA FORMA DE LAS FORMAS SOCIOLÓGICAS

AFINIDADES Y DIFERENCIAS ENTRE SIMMEL Y ADORNO

INTRODUCCIÓN

La relación de Adorno con la obra teórica de Simmel tiene dos caras. Por un lado, con el tiempo que nos separa de ambos, podemos ver con bastante claridad la silenciosa apropiación hermenéutica de muchos de los temas de Simmel en Adorno. Esta hermenéutica, que se realiza mediante silencios y alusiones sin nombres propios, es muy visible tanto en ciertos enfoques metodológicos de Adorno, como en su propia escritura teórica, que combina la filosofía y la literatura con estudios microsociológicos que pretenden resultar expresivos de un determinado presente histórico. Un trabajo como *Mínima Moralia*, central para la composición de problemas de filosofía moral con problemas de las ciencias sociales hacia el que siempre tendió Adorno, no habría sido posible sin el estilo de construcción teórica de Simmel. Sin embargo, la otra cara de la moneda es tal vez la más conocida: la crítica abierta por parte de una joven generación y el rechazo radical a los resultados que les dejaban como horizonte último la generación anterior de teóricos sociales, la que oficiaba a la vez como generación fundadora del espíritu de las ciencias sociales en Alemania y que se había comportado de modo ambiguo –para decirlo con mucha pru-

* Instituto de Investigaciones Gino Germani / Universidad de Buenos Aires / CONICET.

dencia— frente a las causas de las catástrofes de la guerra y el nacionalismo. En el transcurso de esta crítica, Adorno va a ser ambivalente o frontal, pero lo que es cierto es que en reiteradas oportunidades va a necesitar confrontar con la herencia científica y estilística de G. Simmel al momento de exponer algunos de sus conceptos fundamentales.

En los pocos pasajes en los que tiene que hacer explícita la relación que existe entre ambas caras de esta relación, esto es, entre aquella herencia conceptual que se debe rechazar y esa forma de hacer pensar a las formas de la sociología que deberíamos saber interpretar y recuperar para el proyecto de una teoría crítica de la sociedad, Adorno suele oponer, por un lado, las “intuiciones” históricas y los refinados análisis micro-lógicos de Simmel, que no lograría traspasar el otro lado de esta relación, la construcción de un sistema de conceptos cerrados que Adorno denominaba despectivamente, extendiendo de alguna manera el juicio de Hegel sobre Kant: *Formal Soziologie*. Esta última representaba para Adorno pura “metafísica social”, esto es, un pensamiento que termina siempre inclinado detrás de la postulación de invariantes sociales que hipostasian formas transhistóricas de socialización. Estas formas sociológicas son las que suprimen —para Adorno— la riqueza del material social previamente analizado micro-lógicamente a través de una mirada muy sensible para las diferencias históricas y culturales. Metafísica social significa luego, en el contexto de esta controversia, un pensamiento básicamente antidialéctico, es decir, un pensamiento que borra las opacidades y suprime las contradicciones internas que existen entre sus contenidos, para poder de ese modo completar las formas sociológicas que intentan dar cuenta de las formas sociales que se reproducen en las relaciones impersonales, los vínculos intersubjetivos y las instituciones que crean los hombres.

No pretendo discutir en esta oportunidad particular, si es que acaso se pudiera en alguna ocasión, la validez o la pertinencia de la crítica radical que Adorno le dirige, en términos globales, a la sociología de Simmel. No estoy seguro que se pueda poner a prueba, en el sentido amplio de esta palabra, la crítica frontal de Adorno contra la *Formal-soziologie* sin caer en exageraciones o controversias que sólo enfrentan paradigmas que no se tocan en ningún lugar. Lo que sí creo que se puede hacer, y voy a intentar desarrollar aquí brevemente, es elegir un concepto, en apariencia “formal y metafísico”, para examinar con algún detalle que es lo que sucede en esa relación que tanto le interesa a Adorno entre la pureza de las formas sociológicas y las contradicciones de las formaciones histórico-sociales. Para esta ocasión voy a elegir, por motivos que espero queden claros en mi exposición, el concepto de *lucha* (*Streit/Kampf*).

FILOSOFÍA MORAL Y SOCIOLOGÍA CRÍTICA

A penas uno avanza en el análisis del concepto de “lucha”, contenido en la gran obra que Simmel le dedica a las formas de socialización que deberían hacer posible una ciencia de la sociedad (Simmel, 1939), aparecen las diferencias con Adorno tanto por el tratamiento que recibe este concepto, como por el lugar que ocupa el mismo en la intersección entre filosofía y sociología. De hecho, en el análisis de este concepto Adorno va a encontrar la debilidad más grave de la sociología del espíritu de Simmel, esto es, la falta de un tratamiento crítico de las implicancias éticas que se ponen en juego en todos los conceptos de la sociología. Esta debilidad se vuelve muy evidente en el concepto de lucha, puesto que este concepto envuelve irremediablemente una consideración sobre el contenido de las distintas luchas sociales de la que no puede eximirse el científico de la sociedad. Para Adorno, Simmel se limita a analizar con minuciosidad la enorme multiplicidad de formas de lucha que pueden existir en la vida social, así como la extraña o paradójica unidad que estas luchas producen por encima de las intenciones de los individuos que participan en ellas, pero no se hace nunca la pregunta por las implicancias éticas o la racionalidad de las motivaciones que empujan reiteradamente en la historia hacia todas esas formas de lucha entre los hombres. Como un observador distanciado que no participa en las tragedias de los otros, Simmel se comporta frente a las luchas sociales con la curiosidad del etnógrafo, que escribe un testimonio que no tiene ninguna consecuencia para los implicados, y la frialdad del zoólogo, que clasifica los conflictos en un inventario tan infinito como inútil.

Esta ausencia del momento crítico en la reflexión del concepto de lucha es la que lo empuja a Simmel a un formalismo sociológico vacío, puesto que es la ausencia del drama de la historia la que permite descifrar el contenido del concepto de lucha a partir de lo que Adorno denominaba un “dynamismo abstracto”. A su vez, este dynamismo abstracto termina dándole forma a un extraño funcionalismo, que le asigna a las tragedias y las desventuras de hombres un papel positivo en los procesos de socialización, como lo sugerían las tesis sobre la *destrucción económicamente creativa* que produce la competencia en el mercado o la intuición sobre la función facilitadora y apaciguadora de los contactos sociales de las grandes ciudades que provee la *aversión al otro*. Para Adorno, lo que Simmel muestra en el concepto abstracto de lucha no es más que el hecho de que en toda lucha social se da una cierta procesualidad de esa lucha, que produce junto con sus momentos negativos siempre algún resultado “positivo”. Este resultado sería para Simmel el verdadero objeto de las formas de la sociología.

Pero salta a la vista que muchas de las hipótesis apresuradas que Simmel construyó con este concepto vacío de lucha fueron efectivamente desmentidas por los acontecimientos trágicos del siglo XX. En la serie de estas hipótesis desgraciadas se encuentra, sin duda, en primer lugar la predicción que Simmel estableció sobre las consecuencias de las luchas modernas que no enfrentaban ahora a sujetos, grupos, culturas o clases, sino a “organizaciones unitarias” o Estados modernos. Según esta predicción este tipo de *organización de la lucha* produciría un apaciguamiento o una mayor racionalidad de las luchas humanas, que serían otros de los corolarios tecnológicamente adquiridos de la modernización social. La predicción de Simmel establecía lo siguiente:

De la misma manera una guerra entre Estados modernos, por destructora y cara que resulte, ofrece un balance más favorable que las incontables pequeñas luchas y rozamientos en los períodos en que los gobiernos estaban menos centralizados. [...] La desventaja que significa para una parte la organización unitaria de la otra -en cuanto que para ésta es una ventaja- resulta compensada con creces, en estos casos, porque gracias a la organización unitaria, la lucha es para ambas partes más concentrada y abarcable; y es también más segura una paz efectiva y general. (Simmel, 1939: 304-305)

Parodiando un poco el espíritu del concepto de Simmel, Adorno se refiere a la interpretación general de esta procesualidad de la lucha como el intento por encontrar la *función de la disfunción*, que en su construcción interna deja sintomáticamente de lado el análisis del sufrimiento de los participantes. De este modo, lo negativo “representa un papel absolutamente positivo, allende los destrozos que haya podido ocasionar en la esfera de las relaciones individuales” (Simmel, 1939: 250). La conclusión preliminar de esta controversia que apenas estoy glosando es muy evidente: Simmel sacrifica en el altar de la forma sociológica de la lucha el variado material histórico y cultural que somete al análisis, adoptando así el papel de un observador externo para el cual las formaciones trágicas que se ponen de manifiesto en las luchas sociales concretas no afectan en nada el trabajo de las formas de los conceptos de la sociología.

CONTRA EL PENSAMIENTO IDENTIFICADOR

Ahora bien, el propio Adorno no escapo a estos dilemas de la *forma de las formas sociológicas*. Al momento de pensar el lugar y el contenido determinado de las luchas sociales su pensamiento también se vuelve errático. Constatar esta opacidad, que se revierte sobre aquel que hace las veces de crítico externo de todo formalismo, nos per-

mite retomar desde otro lugar la relación entre Simmel y Adorno, haciendo surgir ahora una segunda interpretación, que reconstruye un paralelismo que puede observarse entre ambos al momento de trabajar con el problema de lo que está implicado en el concepto *lucha social*. Lo que vamos a hacer, en esta segunda reflexión, es poner ahora la atención no en las diferencias, sino en las afinidades que existen en el modo como el concepto de *lucha* afecta al concepto de *forma* en la sociología de Simmel, y el modo como el concepto de *antagonismo* afecta al concepto de *modelo* en la *Dialéctica negativa*. Ya no estamos sugiriendo que exista un mismo tratamiento del problema de las luchas sociales, ni que pueda sintetizarse la prolífica y minuciosa hermenéutica de Simmel con la estilización de la teoría crítica que llevó a cabo Adorno. Lo que estamos sugiriendo es que el contenido de este concepto afectó a ambos pensamientos en el cruce exacto que ambos ensayaron entre filosofía y sociología, y es esa afección la que pretendemos interpretar aquí, al menos de modo exploratorio y preliminar.

Podemos encontrar buenos indicios de la posición de Adorno sobre este asunto en el final programático que escribió para *Mínima Moralia*. Allí aparece la relación inmanente que propone entre las condiciones epistemológicas y las condiciones éticas que son necesarias para comprender las luchas sociales desde una perspectiva crítica:

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. (Adorno, 1999: 250)

Esta relación interna entre la sensibilidad que exige la lectura crítica de la realidad social y la potencia que aporta la idea de redención trae aparejados grandes desafíos para la forma de esos conceptos que han de ser utilizados en los distintas esferas de interés de las ciencias humanas y sociales:

Es preciso fijar perspectivas en la que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situar en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento. (Adorno, 1999: 250)

Este forzamiento, este pasaje y esta apertura de los conceptos en el pensamiento es para Adorno, al mismo tiempo, lo más sencillo, “por-

que la situación incita perentoriamente a tal conocimiento” y lo absolutamente imposible, “porque presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia” (Adorno, 1999: 250). En esta doble condición, entre lo más sencillo y lo absolutamente imposible, las formas del conocimiento de lo social se modifican a partir de la presión que ejercen sobre ellas el contenido de las luchas sociales que poseen una pulsión emancipadora. Pensar esas luchas exige, entonces, enfocar los conceptos de modo que éstos puedan volverse una expresión verdadera del sufrimiento social que surge en la mayoría de las formas de lucha de los diferentes procesos de socialización. Pero esto sólo se puede conseguir, en la interpretación de Adorno, desmitologizando al concepto, yendo más allá de lo que impone la razón identificadora o, en los términos que aparecen en la *Dialéctica Negativa*: “penetrando con conceptos lo que no es conceptual”, sin acomodar esto último a los conceptos (Adorno, 1989: 18).

A su vez, esta aporía en las formas sociológicas, que genera el contenido de las luchas sociales cuando queremos conocerlas con los rudimentos y las esquematizaciones de nuestra razón identificadora, justifica la negatividad del pensamiento que resiste a la forma. Finalmente, “la contradicción inmanente de lo que hay que conocer, los antagonismos del objeto, hacen insostenible el ideal positivista del conocimiento basado en modelos en sí unívocos y sin contradicción, lógicamente intachables”. Para Adorno resulta evidente entonces que estas aporías que aparecen en el objeto de las formas sociológicas expresan, cuando están bien logradas, “los antagonismos que existen en la sociedad” (Adorno, 1989: 312). Interpretados desde el punto de vista de una emancipación posible, esos antagonismos sociales llevan a un movimiento aporético a las formas sociológicas que pretenden conocerlos, porque no se puede obtener de ellos un sentido positivo pleno, esto es, ni un sentido que resulte trascendente en relación a los intereses de los participantes; ni una racionalidad oculta que estaría trabajando secretamente en la dinámica de las luchas sociales. Lo que las formas sociológicas críticas pueden hacer cuando pueden hacer en ellas mismas la experiencia (imposible) de su constitución aporética es darle expresión a la oclusión del sentido que se manifiesta en esas luchas, que son también luchas contra el funcionamiento normal y los pre-requisitos intelectuales de la razón identificadora.

Esta idea, por cierto, no era extraña para el pensamiento de Simmel. Junto con su conceptualización formalista y positiva de los tipos y modos de la lucha, desarrolló con gran sensibilidad un análisis de lo que le sucede a las formas sociológicas cuando tienen que atravesar todo lo que se pone en juego en las luchas sociales. Esta afectación

tiene varias causas y múltiples implicancias, pero tal vez la primera de ellas es la afectación del elemento unitario del concepto: unidad del objeto de conocimiento, unidad de las formas de nuestro entendimiento y unidad de los procedimientos a través de los cuales realizamos la actividad de la comprensión. Todo esto queda afectado en el problema que impone el concepto de lucha, tanto por la densidad histórica que se sedimenta en ese concepto de manera quebradiza, como por lo inarticulable de las intuiciones inmediatas que nos ofrecen las luchas actuales en cada rincón de la experiencia:

La esencia del alma humana no consiente en dejarse ligar por un hilo sólo, aunque el análisis científico haya de detenerse en las unidades elementales y su potencia específico de unión. Es más, acaso este análisis [refiriéndose a su propia taxonomía] no sea sino una actividad subjetiva. Acaso las asociaciones entre los elementos individuales (en lucha) sean en efecto unitarias, pero resultando esta unidad inconcebible para nuestro entendimiento -unidad mística, que se nos presenta con máxima fuerza precisamente en las relaciones más ricas y más cargadas de elementos variados, no nos queda otro recurso que representarlas como la cooperación de una pluralidad de energías asociadoras. (Simmel, 1939: 253)

El problema de los modos de conseguir la unidad en los procesos de socialización está, evidentemente, soldado al problema de la unidad interna de las formas sociológicas. Pero las luchas sociales nos obligan a modificar todas las concepciones simples de la unidad, que la piensan ya sea como coincidencia de valores y/o coordinación de intereses. También para Simmel las luchas sociales rompen la unidad de la forma de las formas sociológicas, pero él lo hace siguiendo una intuición diferente a la de Adorno: la de la infinita diferenciación (de elementos, motivos, causas, trayectorias individuales, personalidades, etc.) y la incomprensible unidad que se expresan en cada lucha. Por la economía interna de sus propias representaciones, las formas sociológicas tradicionales tienden a reducir esa diferenciación infinita y a volver simplemente comprensible, esto es, dotado de un sentido unificado, aquello que no lo tiene. Confunden así la identidad de lo que se puede discernir en los modos muy diferenciados de las luchas sociales, con la identidad real de los individuos, los motivos, los deseos y, fundamentalmente, las relaciones que se crean al interior de ellas.

Como a Simmel le interesa forzar las formas sociológicas a partir de una cierta experiencia de lo absurdo, de la intensificación de la repetición y de las síntesis paradójicas que producen las luchas en la sociedad, su crítica a la razón identificadora es en rea-

lidad una crítica al principio de la identidad de los indiscernibles, la afirmación de la no-identidad de los indiscernibles que se ponen en juego en las luchas. Comentando el carácter aparentemente insignificante de lo que puede desatar una lucha directa, Simmel reconoce una especie de “instinto de lucha *a priori*”, que es capaz de desatar las luchas más serias a partir de los motivos más ridículos y nimios: “Un historiador inglés refiere que no hace mucho tiempo dos partidos irlandeses habían ensangrentado al país a consecuencia de una enemistad que surgió por una disputa sobre el color de una vaca [...]” (Simmel, 1939: 260).

Su postulado, anti-leibniziano en este punto, dice así: no todo lo que discernimos como teniendo idénticas propiedades en una lucha social es realmente idéntico en su dinámica histórica e interpersonal. Este postulado, que no muestra sólo un límite de nuestro entendimiento, sino que señala o expresa la propiedad más auténtica de las luchas, es el que subvierte la forma de las formas sociológicas. Esta no-identidad nos ofrece una y otra vez la impresión de que “en general, los hombres no se han amado nunca por motivos tan fútiles como los que les llevan a odiarse” (Simmel, 1939: 260).

Pero tal vez nos equivocáramos, junto con Adorno, si concluimos que Simmel explora esta no-identidad que se hace manifiesta en las luchas sociales desde la indiferencia o el cinismo. La repetición, lo absurdo, el sinsentido o el fuera del sentido que aparece en muchas formas de las “unificaciones” conflictivas es también siempre diferente y por eso en esas síntesis paradójicas que crean las diferentes constelaciones de luchas sociales muestran posibilidades objetivas para la libertad. Simmel destaca, en este segundo plano de su forzamiento de las formas de la sociología, el papel de lo extraño, de lo incomprensible en los extraños conflictos que tenemos que comprender. Este papel no es ya el de la *función de la disfunción*, sino el de la extrañeza de la libertad que experimentamos cuando luchamos.

Con esta referencia a la relación entre lucha y libertad, que no tiene como horizonte la noción de destrucción creativa y no supone la indiferencia ética que mostraba la taxonomía de los momentos positivos de las tragedias humanas, indagamos una relación inmanente en el concepto de lucha que surge en el cruce de la reflexión filosófica y la construcción de las formas de la sociología. En este caso, la interferencia que el contenido del concepto de lucha introduce en las formas de la sociología es doble: la obliga a pensar a la libertad como concepto adherido internamente a todo lo que emerge en la historia como luchas sociales y muestra la libertad que requiere la formación de los conceptos de la ciencia de

la sociedad. En este cruce entre libertad y lucha, filosofía y sociología, identidad y no-identidad en los conceptos, aparece un nuevo horizonte para pensar la relación entre Simmel y Adorno, y, en esa senda, la potencialidad y la vigencia de Simmel para una teoría crítica de la sociedad.

REFERENCIAS

Adorno, Th. (1989). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus.

Adorno, Th. (1999). *Mínima Moralia*. Madrid: Taurus.

Simmel, G. (1939). La lucha. En *Sociología, estudios sobre las formas de socialización*. Trad. J. Pérez Bances. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Lucía Wegelin*

Capítulo 14

MÁS ALLÁ DE LA METAFÍSICA SIMMELIANA

EL TRABAJO DEL CONCEPTO EN LA *FILOSOFÍA DEL DINERO*

EL PENSAMIENTO DE Georg Simmel tiene el rasgo peculiar de estar abierto a caracterizaciones contradictorias: pesimismo trágico y optimismo vitalista, metafísica abstracta y concretismo, incluso formalismo y vitalismo podrían entenderse como pares contrapuestos. Esas contraposiciones no pueden ser explicadas solamente a partir de las transformaciones que sus reflexiones han atravesado desde el kantismo hacia el vitalismo de principios del siglo XX, sino que constituyen un indicio del carácter ambiguo y tensionado de su pensamiento que esquiva toda reducción a una lectura unilateral. Sin embargo, Theodor Adorno ha leído la tensión entre el formalismo y el concretismo simmeliano como una obturación metafísica de esa relación con lo concreto que Simmel habría pretendido producir. En su *Introducción a la disputa del positivismo en la sociología alemana*, en *Caracterización de Walter Benjamin*, en *Anotaciones sobre el conflicto social hoy* y en el ensayo sobre Bloch *El asa, la jarra y la experiencia temprana* puede rastrearse la crítica de Adorno a la metafísica de Simmel en tanto sus abstracciones formales se imprimirían sobre lo concreto que, de esa manera, quedaría más allá del movimiento del pensamiento.

* Universidad de Buenos Aires.

En este trabajo me propongo exponer de qué modo esa lectura adorniana del concepto como una expresión del formalismo reduce la tensión que caracteriza al pensamiento simmeliano y así disuelve su potencia. En la *Filosofía del dinero* es posible encontrar un modo del concepto que opera como trabajo experimental con los fragmentos históricos de una manera que no puede identificarse con esa metafísica abstracta que Adorno criticaba. Es ese modo del concepto como trabajo el que le permitía a Simmel desplegar una imagen de la modernidad que no es reductible a una valoración unilateral y que, por eso mismo, pretendo rescatar de la ya clásica, crítica adorniana.

ADORNO CONTRA LA METAFÍSICA FORMALISTA

Tanto en *Caracterización de Walter Benjamin*, como en el intercambio epistolar con su amigo, Adorno introduce a Simmel como una modalidad de relación con lo concreto de la que Benjamin debía diferenciarse. En la letra adorniana la sociología simmeliana procedía a través de una separación no mediada entre los conceptos y los hechos que se daba de dos maneras: como abstracción de los objetos en formas puras y como ontologización de esa abstracción en una metafísica de la vida. A pesar de haber conducido a la filosofía a un retorno a los objetos concretos, Simmel la habría extraviado porque “revestía sus atildados objetos con categorías llanas o les adjuntaba reflexiones muy generales, sin nunca perderse tan al descubierto en la cosa como es menester” (Adorno, 2003: 539). En ese sentido, el problema de las abstracciones de lo social con la que Simmel producía las formas de socialización, era que una vez abstraídas, las formas no eran interrogadas a la luz de ningún proceso histórico. No sólo la metafísica de la vida sino todas las categorías sociológicas se habrían convertido en estructuras transhistóricas que no son conscientes del proceso social que llevan consigo.

En *Anotaciones sobre el conflicto social hoy* (Adorno, 2004) Adorno da un ejemplo claro de su postura, que reaparece en las clases publicadas como *Introducción a la Sociología* (2006). En el capítulo sobre “La lucha” de su *Sociología* Simmel habría hipostasiado la categoría de conflicto abstrayéndola de la sociedad histórica antagónica que la determina. De allí Adorno concluye en que habría una ontologización del liberalismo en el formalismo simmeliano. En el texto sobre la lucha la competencia mercantil es naturalizada al ser convertida en una forma abstracta que no permite observar su carácter mediado por una sociedad histórica antagónica. El sufrimiento que la lucha de clases trae consigo late en la abstracción simmeliana pero él no lo considera y de esa manera lo prolonga. Por eso en la *Introducción a La disputa del positivismo en la sociología alemana* Adorno sostiene

que las tesis del formalismo sociológico no son falsas sino que lo falso es el acto de desagarrar a las formas de la empiria.

Sin embargo, Adorno mismo reconoce que el pensador berlinés fue quizás el primero en observar la tendencia de la autonomización de las formas como sufrimiento. Por eso mismo, Simmel siempre pretende completar el círculo del proceso cultural de sus propias formalizaciones otorgándole a esas formas abstraídas contenidos concretos. Es esa vuelta a lo concreto luego de la abstracción lo que Adorno critica por funcionar de modo ilustrativo¹. Parafraseando sus palabras: en lugar de comenzar por lo concreto y abrirse camino por el medio con fuerza teórica, Simmel se abstrae y luego, con la forma abstraída, ya sin contenido histórico pretende llenarla de contenidos, sin contemplar nunca la mediación de lo social que siempre sobrevive en las formas separadas. El proceso cognoscitivo habría sido separado por Simmel en dos tiempos sucesivos en lugar de detenerse en lo que hay de sociedad en la forma abstraída.

Simmel no habría podido ver la coerción de las formas sociales que su propia sociología reproducía, incluso habiendo diagnosticado la tragedia de la cultura moderna como autonomización de las formas. Para Adorno, Simmel no podía verlo porque no pensaba la mediación del todo social en sus abstracciones conceptuales, es decir el carácter verdadero de la falsedad de sus propias categorías.

Según la lectura adorniana los conceptos de Simmel se vaciaban de historia mientras que sus aproximaciones a lo concreto estaban colmadas de metafísica. Era la metafísica vitalista la que impedía una verdadera participación de lo concreto en los conceptos simmelianos. En este sentido, Adorno critica la disposición simmeliana a filosofar sobre cualquier cosa, lo mismo que decía sobre su filosofía del arte: hay un concepto pre-existente, metafísico, que se busca en los objetos. Según Adorno, Simmel no descifra a los objetos porque no se pierde en ellos sin proyectar sus propios conceptos. Por eso, en su pensamiento lo concreto funcionaría como ilustración o ejemplo del concepto. Tal como sostiene en *Caracterización de Walter Benjamin*, en lugar de sumergirse en lo concreto y avanzar con fuerza teórica, Simmel intentaría exponer su “sencilla metafísica de la forma y la vida en el asa, en el actor, en Venecia” (Adorno, 2008: 212).

Entonces, la crítica de Adorno se despliega sobre los siguientes puntos: a- separación no mediada entre los conceptos-formas y

1 David Frisby lee la relación del pensamiento de Simmel con lo concreto en sentido contrario a partir del subtítulo spinoziano –*Sub specie aeternitatis*– de su columna en la revista *Jugend*: “la deducción de la esencia de los fenómenos a partir de un caso particular” (Frisby, 1992: 102).

lo social-concreto, b- deshistorización de esos conceptos-formas, c- postulación de una metafísica transhistórica que se proyecta sobre lo concreto.

EL CONCEPTO SIMMELIANO, MÁS ALLÁ DE LA METAFÍSICA FORMALISTA

Me detendré primero en el punto c porque parece lo más innegable de la lectura adorniana de Simmel. Efectivamente en su período vitalista, Simmel busca en “lo concreto” –en palabras de Adorno– realizaciones de esa metafísica, es decir, busca posibilidades para la realización de su concepto de vida como unidad móvil. Pero esa definición metafísica de la vida como incesante lucha contra las formas es una abstracción del fenómeno histórico de la autonomización de las formas culturales que Simmel observa en la tragedia de la cultura moderna. Cuando esa lucha entre la vida y las formas se convierte en una ontología parece perder su raigambre histórica, pero nunca quiebra del todo los lazos con la sociedad que le dio su contenido.

La definición de la vida como ese movimiento de continuo sobrepasar a las formas que la aprisionan es una metafísica construida en relación con los tiempos modernos. De hecho, Simmel llega a ella hacia el final de su vida, después de escribir sus textos más sociológicos o los dedicados a su propia época como la propia *Filosofía del dinero*, o *Concepto y tragedia de la cultura*. La constricción de las formas que Simmel observaba como fenómeno socio-histórico de su propia época se convierte en una metafísica transhistórica que él buscará en las formas de lo concreto en su período vitalista. La definición de la vida como lucha contra las formas tiene entonces una doble condición: es transhistórica y plenamente histórica a la vez, tal como Simmel sugiere en *El conflicto de la cultura moderna*. Por un lado, la vida como lucha contra las formas es una definición transhistórica porque determina el proceso que moviliza a la historia del espíritu. Por otro lado, se trata de una fase histórica de ese proceso, la fase moderna en la que la vida lucha contra el principio general de la forma (no contra una forma en particular) y así expresa su propio concepto. Por eso recién a comienzos del siglo XX el concepto de vida se convierte en Europa en “un nuevo motivo fundamental para la elaboración de una concepción del mundo” (Simmel, 1923: 15).

Esta doble condición de la metafísica de vida sugiere una característica peculiar de los conceptos simmelianos: ellos son capaces de sostener la indefinición entre enunciados que la lógica formal entendería como contradictorios. Ese modo de la oscilación como pensamiento es el que pretendo rescatar de una crítica como la de Adorno,

quien paradójicamente convirtió a la contradicción entre enunciados en un método de escritura.

En relación a la adorniana, el carácter histórico de un concepto de vida que pretende ser transhistórico permite sostener que la metafísica simmeliana no es postulada como ontología sin más, sino que está construida en relación con la vida moderna y sus avatares. Me interesa detenerme entonces en el modo en el que la sociedad histórica participa de la construcción conceptual simmeliana, precisamente porque ese era el eje de lo que he presentado como los puntos a y b de la crítica de Adorno (la separación de los conceptos-formas de lo social-concreto y la deshistorización de esas formas).

Esos dos aspectos se desprenden de la asociación entre concepto y forma que Adorno encuentra en el pensamiento simmeliano. Sin embargo, incluso en el concepto de vida la forma es sólo un momento del proceso móvil que define a la vida como lucha entre vida y formas. Vale decir que el concepto simmeliano no es una forma pura sino que implica un proceso de trabajo en el que la abstracción formal es sólo un momento.

Para observar el proceso de construcción conceptual simmeliano es necesario ir más allá de la postulación de su metafísica en *Intuición de la vida*. El concepto de vida que allí se expone es el resultado de un largo proceso en el que se desplegó el pensamiento de Simmel en continua interacción entre los conceptos y la realidad social. Ese proceso de construcción conceptual en interacción con la sociedad histórica es el que se expone en el movimiento de la *Filosofía del dinero*. Allí, el dinero es tanto el punto de partida histórico como la forma que de él se abstrae –en la parte 1 del libro– y que luego se expone en su manifestación histórica –en la parte 2–. En el prefacio se define a la primera parte como el momento dedicado a la esencia y el sentido del dinero desprendidos de la contingencia histórica que participó en la producción de esos significados; mientras que la segunda parte es aquella que se dedica al modo en el que esa idea se manifiesta históricamente e influye sobre el mundo interior de los hombres. Allí el dinero no es ilustración de una forma abstracta sino todo ese proceso, y por eso Simmel sostiene que su investigación tiene importancia metodológica, más allá del contenido de la misma.

En la *Filosofía del dinero* Simmel buscaba producir la determinación socio-histórica de sus propios conceptos. Allí no abstraía los contenidos en formas puras ni en ninguna metafísica transhistórica sino que intentaba producir un conocimiento de lo social que estuviera cargado de su época.

La relación con la historia que atraviesa a la *Filosofía del dinero* desarma la idea adorniana de que Simmel se detiene en lo concreto

sólo como ilustración de las formas puras abstraídas. Incluso en el capítulo sobre la lucha de la *Sociología* al que Adorno se refiere, una vez definida la forma de manera abstracta se la prueba históricamente y, es entonces cuando las contradicciones históricas aparecen y van transformando a la forma misma. Ese retorno a lo concreto después de la abstracción es lo que termina de constituir al concepto simmeliano como un proceso de relación con la realidad social. En palabras de Siegfried Kracauer, Simmel realiza “experimentos con el concepto, lo lleva a las situaciones más variadas y los interroga una y otra vez” (Kracauer, 2006: 84).

Adorno se queda con la definición simmeliana de la sociología pura (Simmel, 2002: 77) y con la metafísica vitalista del final de su vida, pero no observa el modo en el que sus conceptos sociológicos se relacionan con su propio diagnóstico sobre la modernidad y sus dilemas. A pesar de que la idea de forma pura parece olvidar el contenido social que toda forma de socialización trae consigo, su sociología no procede produciendo un listado de formas puras sino produciendo abstracciones a partir de lo concreto que luego se sumergen allí para seguir transformándose. Los conceptos simmelianos no se reducen al momento formal sino que se constituyen en todo ese proceso, que parte de los fenómenos sociales, produce una abstracción y luego retorna y se transforma.

Ese es el modelo del trabajo conceptual de la *Filosofía del dinero* en el que el concepto realiza todo ese proceso experimental. Allí se puede encontrar entonces una relación muy original con lo concreto que podría asociarse al *Urphänomen*² de Goethe como modo de la verdad unitaria que pretende superar la separación platónico-kantiana entre idea y fenómeno.

En su *Goethe*, Simmel presenta al *Urphänomen* como un fenómeno, pero distinto a los ordinarios en tanto es el caso “más puro”. Allí se sostiene que la separación kantiana entre lo cognoscible con conceptos y las ideas de la razón se tradujo en modos del conocimiento que, o bien explican los fenómenos remitiéndolos a otros y se quedan por lo tanto siempre en ese plano, o bien consideran al fenómeno como el resto dejado por la totalidad superior configurada por la idea. La síntesis goethiana concibe a la “figura como revelación directa de la idea”. Esa figura es visible, es decir, percibida con los sentidos pero, sólo cierta intuición (la propia del artista, por

2 *Urphänomen* es traducido en general como fenómeno originario pero también como arquetipo. “Ur” es un prefijo que remite a primero, inicial. También aparece en la palabra *Ursprung* que se traduce como origen y se compone por la palabra salto (*Sprung*) y el mismo prefijo *Ur*.

ejemplo) puede funcionar como intuición intelectual y percibir en la figura el “anuncio y la visibilidad de la idea” (Simmel, 2005: 60). Cuando es así el fenómeno no es un simple fenómeno sino un *Urphänomen*, y no porque sea anterior al resto y pueda entenderse como su génesis, sino porque allí se ve de modo más puro lo que está en todos los otros como posibilidad, la idea.

El conocimiento simmeliano se inscribe en esa búsqueda de la unidad goethiana, aunque no depende de un acaecimiento cósmico –que era la ocasión de realización de la unidad entre el hombre y la naturaleza para Goethe– sino de un trabajo procesual con el concepto. Además sus unidades no disuelven los dualismos, como lo hace la unidad orgánica que el *Urphänomen* logra exponer, sino que los contienen como tensión en su interior.

Mientras que la unidad de Goethe parece no poder pensarse sino sólo sentirse gracias a un evento cósmico que devuelva la sensación del enlace orgánico con la naturaleza, Simmel busca producir esa unidad como modo de conocimiento. El concepto no será entonces abandonado en pos de un sensualismo sin resto, sólo que la intuición participará en su construcción.

La intuición intelectual –y no la estética directamente– será el camino para la elaboración de los conceptos simmelianos. La vista aparece como el sentido privilegiado para esa intuición porque tiene una capacidad doble, pasiva y activa al mismo tiempo. La intuición está “guiada por el ojo” lo que significa que “en la recepción del mundo, lo mismo que en su configuración cognoscitiva y productiva, tiene que intervenir la totalidad del hombre” (Simmel, 2005: 41). Vale decir, la intuición necesaria para el conocimiento sociológico simmeliano no implica una entrega al sensualismo de los sentidos sino que las facultades del hombre entero deben conjugarse, tal como los artistas son capaces de hacer, pero, en este caso, en pos de la producción de una relación conceptual con la realidad social.

La unidad del proceso de relación entre el concepto y los fenómenos es lo que configura esa verdad en movimiento que Simmel encuentra en su lectura de Goethe. En la *Filosofía del dinero* se despliega el proceso del conocimiento como esa unidad procesual que pretende superar el dualismo kantiano entre idea y fenómeno. El dinero, como elemento central que atraviesa todo el libro, no es un concepto pero tampoco un simple fenómeno histórico entre otros. Es posible encontrar en el dinero un *Urphänomen* de la modernidad, pero no es un fenómeno en el que directamente podemos ver la idea, sino más bien una imagen que se va construyendo a lo largo del libro que expone la idea de modernidad con sus tensiones internas.

Sostenía previamente que en el prefacio, Simmel destaca la importancia metodológica del libro, y eso precisamente por su intención de poner en relación “las singularidades y las superficialidades de la vida con sus movimientos más profundos y esenciales” (Simmel, 1977: 13). De hecho, se trata de un libro encuadrado en la filosofía –y no en la sociología– porque busca la imagen de la totalidad del ser que los conocimientos de las ciencias empíricas no pueden lograr. Esa búsqueda lo lleva a detenerse en el dinero, como “un medio, un material o ejemplo para la representación de las relaciones que existen entre las manifestaciones más externas, reales y contingentes y las potencias más ideales de la existencia [...]” (Simmel, 1977: 11). La “línea directriz” que Simmel pretende trazar entre lo superficial y lo más profundo permitiría que la filosofía abandone las abstracciones que la han separado de los fenómenos concretos.

Ese trazado realiza la intención goethiana de superar la división entre las ideas y los fenómenos buscando en un fenómeno concreto la imagen de la idea, en este caso, la totalidad de la vida histórica o los significados más profundos de la vida moderna. Pero no es un instante el que ilumina al fenómeno con la luz de lo que está más allá de él, sino que esa imagen de la vida moderna se va construyendo a lo largo del libro a través de ese trabajo experimental con el dinero. La separación entre las dos partes del libro expone el modelo de ese trabajo con lo concreto que pretende exponer una imagen. De esa manera, el dinero queda en el centro de una mirada sobre la sociedad como un todo, al que no se puede acceder de otra manera que no sea a través de un fenómeno concreto.

En ese recorrido el dinero se muestra como un objeto ambiguo que por lo tanto permitirá pensar las ambigüedades o dualismos de las relaciones sociales de la modernidad. Él conecta a todos con todos pero pone más distancia entre los hombres, implica la ausencia de todo carácter en las interacciones económicas pero permitiría el desarrollo de los caracteres personales por fuera de las relaciones monetarias, es el medio puro que se ha transformado en fin en sí mismo.

La Filosofía del dinero, pero también los dos libros centrales de sociología de Simmel, están signados por contradicciones y ambigüedades que surgen de ese proceso de relación con los fenómenos históricos. Esas tensiones, que han sido pensadas por Valentina Salvi como dualidad, antagonismo o ambivalencia (Salvi, 2011), son las que permiten hablar del movimiento al interior de las imágenes sociales simmelianas.

Esos dualismos, ambigüedades y antagonismos, que podrían ser leídos como inconsistencias o zonas poco claras del pensamiento simmeliano, constituyen un modo singular del pensamiento, que es el que

se anunciaba en el carácter dual de la relación de su metafísica de la vida con la historia. La definición de una vez y para siempre de lo uno como idéntico a sí no es el modo en el que se desenvuelven las formas en el pensamiento de Simmel, pensamiento que Frederic Jameson ha caracterizado “como horizontal u oscilatorio [...] como el ejercicio de un tipo de pensamiento dialéctico”³ (Jameson, 1999: 276).

En su ensayo *La hesitación teórica: el predecesor sociológico de Benjamin*, Jameson expone cómo esa aparente inconsistencia aparece tanto en las reflexiones sobre la posibilidad de la libertad en *Las grandes urbes y la vida del espíritu* como en la *Filosofía del dinero*. Él caracteriza a esas ambigüedades como un modo de proceder del pensamiento simmeliano a través de la duda que se conserva como tal en la indefinición, el concepto como siempre incompleto, “un tipo de pensamiento orientado por lo procesual” (Jameson, 1999: 268).

Es ese trabajo del concepto el que habilita un modo de la crítica que no procede realizando un juicio unívoco sino sosteniendo las tensiones en una unidad oscilante. Simmel no realiza una crítica exterior a la sociedad moderna, capaz de condenarla *in toto*, sino que observa sus ambigüedades y las traduce a conceptos que se convierten en imágenes tensionadas. En la *Filosofía del dinero* no hay un formalismo al que le falte sociedad sino que ella está en sus conceptos sin ser juzgada de manera unívoca, sobre todo porque la modernidad no es un proceso unívoco, tal como Adorno se encargó de exponer en *La dialéctica de la ilustración*. Por eso, ninguna lectura del gran libro de Simmel sobre su propia época permite definir si la extensión del dinero como modo de interacción es criticada por constreñir al individuo o contemplada como liberación de otros lazos.

Esa indiscernibilidad a la que los textos de Simmel nos expone no es una falla del lector, ni una inconsistencia de la pluma del autor. Se trata más bien de la modalidad del pensamiento simmeliano que gracias a ese trabajo conceptual con lo concreto es capaz de producir una crítica a la modernidad exponiendo en la imagen del dinero, las tensiones e incluso contradicciones implicadas en la expansión de la economía monetaria. Insistir sobre esas tensiones en una actualidad en la que la economía monetaria, bajo el nombre del neoliberalismo, muestra su extensión total y profunda, es un modo de la crítica recargada de potencia por y contra los tiempos presentes.

3 En el mismo sentido Reséndiz García sostiene que “En Simmel, toda categoría social y humana en general es de naturaleza dual: la coexistencia de los contrarios, la unidad de los opuestos es, más que una curiosa paradoja, la condición de lo existente, una suerte de *dialéctica positiva* que no aspira a una síntesis superior, sino que asume los extremos como partes de una unidad vital indisociable” (Reséndiz García, 2011: 150).

REFERENCIAS

- Adorno, Th. (2003). El asa, la jarra y la experiencia temprana; Introducción a los Escritos de Benjamin. En *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal.
- _____ (2004). Anotaciones sobre el conflicto social hoy; Introducción a 'La disputa del positivismo en la sociología alemana'. En *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal.
- _____ (2006). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2008). Caracterización de Walter Benjamin. En *Crítica de la cultura y sociedad I*. Madrid: Akal.
- Frisby, D. (1992). *Fragmentos de la modernidad*. Madrid: La balsa de la medusa.
- Jameson, F. (1999). The theoretical hesitation: Benjamin's sociological predecessor. *Critical Inquiry* nº 25, pp. 267-288.
- Kracauer, S. (2006). Georg Simmel. En *Estética sin territorio*. Valencia: Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos de la región de Murcia.
- Reséndiz García, R. (2011). La sociología configurativa de Georg Simmel: imaginación teórica y armonía metodológica. En Tejeiro Sarmiento, C. (Ed.). *Georg Simmel y la modernidad*. Bogotá: Universidad Nacional del Colombia.
- Salvi, V. (2011). Sociología de las relaciones recíprocas: dualismo, antagonismo y ambivalencia. En Tejeira Sarmiento, C. (Ed.) *Georg Simmel y la modernidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Simmel, G. (1923). *El conflicto de la cultura moderna*. Trad. C. Astrada. Córdoba: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba.
- _____ (1939). *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*. Trad. J. Pérez Bances. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina.
- _____ (1977). *Filosofía del dinero*. Trad. R. García Cotarelo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- _____ (1988). Concepto y tragedia de la cultura. En *Sobre la aventura*. Trad. G. Muñoz y S. Mas. Barcelona: Ediciones Península.
- _____ (2001). *Intuición de la vida*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Altamira.
- _____ (2002). *Cuestiones fundamentales de Sociología*. Trad. Á. Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2005). *Goethe*. Trad. E. Tabering. Buenos Aires: Prometeo.

Gisela Catanzaro*

Capítulo 15

SIMMEL Y LA CRÍTICA HUMANISTA DE LA COSIFICACIÓN

UN CONTRAPUNTO CON ADORNO Y DERRIDA

Lo que diferencia a las imágenes de las “esencias” de la fenomenología es su índice histórico [...] el índice histórico de las imágenes no sólo dice que pertenecen a un tiempo determinado; dice sobre todo que vienen a ser legibles en una época determinada. Y este advenir “a la legibilidad” es un determinado punto crítico del movimiento en su interior.

Walter Benjamin. *La obra de los pasajes* - Convoluto N

El momento destructivo o crítico en la historiografía materialista entra en vigencia al ser hecha saltar la continuidad histórica, con la cual se constituye por primera vez el objeto histórico [...] La historiografía materialista escoge sus objetos sin mano débil. No los aferra, sino que los hace saltar del curso.

Walter Benjamin. *La obra de los pasajes* - Convoluto N

I.

Los dos epígrafes con los que elegimos enmarcar estas reflexiones sobre Simmel ante la generosa invitación de volver a pensar la actualidad de su pensamiento, pertenecen a uno de los últimos trabajos de Walter Benjamin. Aunque no es de su obra de lo que se va a tratar aquí, mentamos estos fragmentos, por una parte, debido a que la cuestión de la historicidad y los modos de abordarla va a ser central

* Instituto de Investigaciones Gino Germani / Universidad de Buenos Aires / CONICET.

en la discusión sobre la crítica del mundo cosificado que nos interesa bosquejar en Simmel a partir de su texto “Concepto y tragedia de la cultura”. Por otra parte, en el desnivel existente entre ambas citas de Benjamin podría comenzar a delinearse un espacio en el que, a la vez que se ensayan respuestas posibles a un problema definido en ciertos términos, retorna la cuestión metodológica de su misma configuración problemática, esto es, el problema de la lectura. A decir verdad, ambas citas de Benjamin refieren a dicho problema de la lectura, pero no lo hacen en el mismo plano: si en la primera se trata de una toma de posición en un debate sobre las relaciones entre pensamiento e historia, sobre las formas de concebir la historicidad del pensamiento, y también sobre la eficacia específica de las ideas en la historia; en el segundo se trata de cómo leer un objeto histórico, problema en relación al cual Benjamin reclama aquí para el materialismo, contra los pedidos de contextualización del “historicismo”, la lectura de objetos extrañados del decurso histórico, objetos que se ha hecho saltar del lugar que les corresponde en una continuidad ostensible.

Pues bien ¿cómo leer a Simmel a la luz de la pregunta por la actualidad de su pensamiento? Para nuestros fines, Simmel puede ser leído *en el decurso* de la tradición crítica de la rigidificación de las modernas sociedades mercantiles, esto es, como parte de un pensamiento de raíz alemana que, desde fines del siglo XIX y a lo largo del XX diagnosticó y buscó criticar el fenómeno de la cosificación. En el contexto de esa tradición, la potencia de las respuestas simmelianas puede ser “medida” –como si dijéramos– sobre el fondo de Marx, en relación a autores como Lukács, Adorno, y el mismo Benjamin. La alusión a las “esencias” por parte de este último en nuestra primera cita constituía, de hecho, una intervención en el seno de este debate configurado en torno a la siguiente pregunta: ¿en qué relación están la teoría, la filosofía y las ciencias respecto del mundo cosificado, y qué tipo de pensamiento sería requerido para la formulación de su crítica? Ciertamente, no uno incapaz de pensar la afectación de sus propias categorías por lo histórico, decía Benjamin en un cuestionamiento de las neo-ontologías, pero también, y más en general, de aquello que en la filosofía y el conocimiento tendía a aparecer como una verdad intemporal¹ ya disponible y asegurada, que encontraría en la historia, como mucho, el campo para su ejemplificación. Una

1 “Lo que corresponde es el decidido apartamiento del concepto de la ‘verdad intemporal’. Pero la verdad no es –como afirma el marxismo– solamente una función temporal del conocimiento, sino que está ligada a un núcleo de tiempo, que está escondido en lo conocido y en el cognoscente a la vez. Esto es tan verdadero, que en todo caso lo eterno es antes un pliegue en el vestido que una idea” (Benjamin, 1996: 123).

filosofía y un conocimiento semejantes emergerán en las tesis *Sobre el concepto de historia* y la *Obra de los pasajes* benjaminianas como marcadas por un déficit de historicidad que los vuelve impotentes para la formulación de la crítica del presente. Y a tal déficit apuntaron, en términos generales, las críticas explícitamente formuladas por Lukács y Adorno a Simmel.

En el decurso de esta tradición, el pensamiento de Simmel resulta interrogable y fue interrogado a la luz de su capacidad de crítica de un mundo en el cual, como decía Lukács en *Historia y conciencia de clase*, “los hombres van destruyendo, disolviendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones ‘naturales’ irracionales y fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismos creada, ‘autoproducida’, una especie de segunda naturaleza cuyo decurso se les enfrenta con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza” (Lukács, 1985: 54). Por mejor percibidos que sean los síntomas de esa segunda naturaleza, continuaba Lukács, su crítica no puede ser formulada por un pensamiento que, como el de Simmel, resulta él mismo eternizante, que separa la cosificación del fundamento económico de su existencia, y que trata las formas como “tipo atemporal de posibilidades de relaciones humanas en general” (Lukács, 1985: 18) de modo tal que “el ser-así de la sociedad burguesa cobra el carácter de una ley eterna de la naturaleza” (Lukács, 1985: 86). Tal eternización de las ideas por parte de Simmel, eternización en función de la cual lo histórico emerge como poco más que un depósito de “ejemplos intercambiables” (Adorno, 1995: 15), constituye asimismo el núcleo de la crítica de Adorno no sólo a Simmel en tanto pensador singular sino al conjunto de la sociología formal, cuyas categorías preferidas como status o burocratización cargan el tono del destino y siguen el principio idealista según el cual sólo lo no devenido es verdadero.

Pero si tanto el planteo de Lukács como el de Adorno apuntan a un déficit de historicidad en el pensamiento de Simmel, el sentido de la historicidad faltante no es el mismo en ambos casos. Tal divergencia señala nada menos que a sus respectivas concepciones de la dialéctica y de las tareas del pensamiento crítico en relación con el humanismo, en un contrapunto que, si por una parte aleja a Lukács de Adorno y de Benjamin, por otra parte lo aproxima a Simmel. Y es que si el límite del pensamiento simmeliano consiste, según Lukács, en no poder explicar las formas de vida cosificadas, el trasfondo de esa explicación, que *Historia y conciencia de clase* repone a través de Marx, encuentra su raíz tanto para Lukács como para Simmel en el movimiento vital del hombre y se orienta, como este último señala en *Concepto y tragedia de la cultura* a “la superación del dualismo último, incommovible”

(Simmel, 1999: 181) en una atmósfera especial que “aminore la radical extrañeza de sus dos elementos y permita la compenetración entre sujeto y objeto” (Simmel, 1999: 182). Por el contrario, para Adorno y para Benjamin, la crítica del mundo mercantil no puede obviar que, como señala aquél en *Dialéctica negativa*, “la pregunta por el hombre es ideológica” ella misma y “dicta la invariabilidad de toda respuesta posible, incluso si esta es historicidad”². De allí que, antes que reponer el devenir venturoso o desventurado de un espíritu que sale de sí y o bien “atraviesa” en “su recorrido” al espíritu objetivo para “incorporarlo” y volver a sí en un proceso de cultivación-cultura, o bien queda atónito frente a las formas por él producidas en un proceso de cosificación que deja atrapada a la vida en lo muerto que no puede traspasar³, la historización pendiente en el caso de Benjamin y Adorno debe volverse capaz, en favor de la misma emancipación de hombre, de desandar al sujeto, exponiendo, en primer lugar, la serie de violencias implicadas en su propia constitución. Una tarea con la cual quedan señalados los límites de la crítica humanista de la cosificación.

Esos límites “humanistas” no coinciden sin más con los límites de una crítica ella misma eternitaria del mundo cosificado, pero, según Adorno y Benjamin, tampoco alcanza con un simple reclamo de historización –tal como la historia viene dada, incluso en el marxismo– para lidiar con ellos. En cambio, es el mismo movimiento historizante, así como las categorías centrales de la historia universal (sujeto, tiempo continuo, etc.), el que debe ser interrogado, de modo tal que la historia ya no pueda asimilarse ni a una interiorización progresiva, ni a un drama o una tragedia del espíritu, sino que haga lugar para aquello que Adorno denominó “recuerdo del objeto en el sujeto”. Antes que ir por detrás de éste último, albergando la ilusoria pretensión de captar el momento “anterior” a su entrada en escena, tal recuerdo del objeto en el sujeto moviliza la dialéctica como un atisbo de *lo otro* que estaba en juego en el *sí mismo* y gracias a cuya negación el espíritu puede conquistar su posición presuntamente “originaria” y autosuficiente. El mundo cosificado, en todo caso, no es sólo lo que adviene

2 Adorno se refiere explícitamente a Lukács: “La pregunta por el hombre es ideológica, a pesar de su actual popularidad, hasta en el marxismo a lo Lukács; y es que desde el punto de vista formal dicta la invariabilidad de toda respuesta posible, incluso si esta es historicidad” (Adorno, 1992: 57).

3 Dice Simmel en el texto mencionado: “El sentido específico de la cultura se alcanza cuando el hombre incorpora en el transcurso de su desarrollo algo extrínseco, exterior a él, cuando el camino recorrido por el alma atraviesa valores y series que no son subjetivamente psíquicas [...] para alcanzar ese valor suyo peculiar que es su cultura, el sujeto tiene que incorporar estas formas y no dejarlas subsistir como meros valores objetivos” (Simmel, 1999: 181).

después de ese origen, en alguna desafortunada deriva, sino que ya es ese origen mismo: cosificado es el origen en tanto “salida” de un sujeto que “ha usurpado el lugar de lo absolutamente independiente, que él no es” (Adorno, 2003: 144).

Cosificado es el sujeto atrapado dentro de sí y que, no contento con ello, insiste en proclamar además su cautiverio como idéntico a la realización de su libertad en la época de su decadencia, cuando más que nunca antes las mismas sociedades que los exaltan declaran a los individuos prescindibles, sostiene Adorno en la década de 1940. Si para él la sociología simmeliana trata a la historia como el campo de su ejemplificación, sin revelar en qué ha sido afectada ella misma por la historia, esa afectación por la historia atañe sobre todo a la formulación de sus propias preguntas. No cualquier época se pregunta por la vida y las formas, o por la vitalidad del hombre. Lo hace una que demuestra una masiva capacidad de destrucción, y en la que el hombre ha dejado de ser una evidencia. Pero, precisamente en una época semejante, cualquier apelación a la vida como si estuviera intacta es ya en sí misma ideología. Si no es posible empezar por el hombre tampoco es posible darlo por sentado. En la época de la decadencia del individuo, la sospecha de que tal vez la vida no viva —para recordar los términos de Adorno en *Minima Moralia*— podría hacer mayor favor a la vida que su asunción como punto de partida.

II.

¿Cómo leer a Simmel a la luz de una interrogación por la actualidad de su pensamiento?, nos preguntábamos justo antes de iniciar este breve recorrido por al menos una de las tradiciones que lo traen hasta nosotros como actor singular en una polémica proseguida durante todo el siglo XX hasta llegar a nuestros días. ¿Es solamente así que podemos leerlo? ¿en un decurso, puntuado por referencias explícitas; en la tradición de la crítica de la cosificación; en serie con las lecturas posteriores de Lukács, Benjamin, Adorno? En esa serie emerge, insistente, la sospecha de un déficit de historicidad en el pensamiento simmeliano; un déficit que —no obstante— tampoco es idéntico a sí mismo en el contexto de “la tradición” que lo relee. Falta historia —se insiste— pero la historia faltante y los elementos que su consideración debería involucrar no son parte de un saber estable y superior con el que se podría corregir —desde afuera— una omisión, sino —ellos mismos— signos de la discontinuidad en la tradición del materialismo, que trae consigo —explicitado— el problema de la lectura de los objetos históricos.

De nuevo, entonces: ¿cómo leer a Simmel? Es sin duda posible leerlo como un humanista/vitalista, en línea y en conflicto con auto-

res posteriores que pensaron problemas similares, bajo un lenguaje más o menos compartido, en una tradición de pensamiento. Y, sin embargo, esa lectura de Simmel en el decurso de la tradición crítica de la cosificación ¿no cae ella misma en un prejuicio continuista que formatea *a priori* su pensamiento como si se tratara de una unidad internamente homogénea que “vería” limitadamente los contornos de un problema mejor delineado por las generaciones venideras? ¿Existe tal unidad del planteo simmeliano? ¿O se trata, más bien, de una ilusión retrospectiva en función de la cual la lectura se ensordece frente a las distancias internas de un discurso y a sus señalamientos en direcciones imprevistas para los lectores inmediatos y aún para su mismo autor? ¿No es también posible leer a Simmel arrancándolo de ese decurso, “sacándolo de la serie”, menos con el gesto caprichoso o tiránico del soberano lector que corta y pega indiscriminadamente, que con el más paciente de quien admite cierta legibilidad-otra a un texto allí donde éste se lo propone?

Al emprender nuevamente la lectura de *Concepto y tragedia de la cultura* nos topamos, en efecto, con la posibilidad –e incluso necesidad– de esa lectura-otra de Simmel, no a partir de “todo” su pensamiento considerado como un bloque, sino de ciertos elementos que, como si dijéramos, desentonan de la serie de la vida cosificada y sugieren nuevos engarces. En particular, querríamos referirnos brevemente a un pasaje donde Simmel objeta el concepto de fetichismo de Marx, que parece desgajarse de las significaciones establecidas en un plexo de textos próximos y familiares para combinarse con otros y adquirir legibilidad en contextos ajenos a sus condiciones de producción. Simmel dice:

El carácter de fetiche que Marx atribuye a los objetos económicos en la época de la producción de mercancías no es sino un caso particular del destino general que afecta a todos los contenidos de cultura [...] creados por sujetos y destinados a los sujetos (estos) adoptan entre tanto una forma de objetividad que les obliga a seguir su inmanente línea lógica de desarrollo, y los hace indiferentes a su origen y a su fin [...] de aquí arranca ese fatal dinamismo propio, autóctono, de toda técnica, cuando ha alcanzado un plano superior al del uso inmediato. (Simmel, 1999: 199)

Existe efectivamente un dinamismo fatal, una productividad de lo muerto, que Marx llamó fetichismo–parece decir aquí Simmel–, pero no se trata de una productividad de lo no-vivo que advenga *sobre* la vida ni desde una esfera de objetos específica ni *en* una época particular, sino que esa productividad de lo muerto parece ser coextensa a la vida misma *siempre que* se haya alcanzado un plano

superior al del uso inmediato de lo producido, es decir, siempre que lo producido no se agote en el consumo inmediato sino que subsista y pueda ser reutilizado. ¿Qué es lo que está en juego aquí? ¿Se trata de un movimiento de universalización? Más precisamente: ¿de la ampliación de los límites de una cierta topología que distingue un exterior de un interior, los espacios de la vida y la pseudovida, de lo vivo y de lo muerto?

En principio podríamos pensar que sí, que en línea con lo que Simmel viene sosteniendo respecto al sentido metafísico, eterno, del conflicto entre la vida y las formas en las que aquellas se objetiva, aquí se cuestiona la limitación temporal del campo de efectividad de lo muerto, definido de modo demasiado estrecho por Marx al pretender determinarlo exclusivamente de modo intrahistórico y acotarlo a una época particular. La eficacia de lo muerto, del mundo de las cosas que adquieren vida propia, no adviene a la vida en una época determinada, estaría diciendo Simmel. Por más que en algunos momentos el conflicto entre la vida y las formas se vea más agravado que en otros, o incluso pueda llegar a decaer en tanto tal conflicto por el predominio exacerbado de alguno de los términos, la tensión entre el espacio de la vida y el de lo ya muerto excedería en cualquier caso la imputación de exclusividad a un momento singular de la historia proferida por Marx. Delimitando el fetichismo, éste procedería a lo que –con Žizek (1992, especialmente introducción y capítulo 1)– podríamos llamar una “historización superrápida” que, en su afán por desterrar cualquier posible riesgo de eternización, en su afán por no perder ningún detalle de lo histórico y verlo todo, se encentage, al perder *en* lo que ve –esto es: *al ver* un modo de producción preciso actuando en una época determinada devenida y finita– el núcleo transhistórico u omnihistórico manifestado en el fenómeno que describe, y que lo excede. Así, contra la delimitación intrahistórica y apresurada de Marx, este pasaje de *Concepto y tragedia de la cultura* procedería a una *extensión* del ámbito de influencia de esa productividad de lo muerto y sostendría que ya desde siempre, y no sólo en el capitalismo, la vida se ha venido topando con el dique de las formas que ella iba arrojando a su vera, que se sustraen a ese dinamismo vital y que se le enfrentan como algo autónomo, provisto de una falsa vida, una pseudovida de lo muerto.

¿Pero se trata de una mera extensión temporal? ¿De una ampliación de la *misma* topología? ¿O tal vez esta misma sea una interpretación “superrápida”, que traduce en el esquema continuo de una *ampliación* lo que podría constituir una *transmutación* de los mismos términos en cuestión? La extensión: de una época o

un caso particular a toda la historia del hombre; los términos: la vida y la pseudovida, o lo vivo y lo muerto. Este es el punto en que el fragmento de “Concepto y tragedia de la cultura” que citamos puede entrar en una nueva constelación con otros textos que, si también vienen asociados de diversos modos al marxismo, no resultan reconocibles ni como parte de un mismo núcleo de debates —como sí sucedía para el caso de Lukács, Benjamin y Adorno—, ni se despliegan al interior de lo que en términos generales podríamos llamar la tradición filosófica alemana, sino en un espacio teórico más heterogéneo e informado, entre otros elementos, por el proyecto de constitución de una ciencia de la lengua que encuentra uno de sus hitos en el *Curso de Lingüística general* dictado a principios del siglo XX por Ferdinand de Saussure. Se trata del libro de Voloshinov/Bajtín *Marxismo y filosofía del lenguaje*, publicado en Rusia en 1929, y del planteo que Derrida despliega desde *La Gramatología* a *Espectros de Marx*, pero que aquí sólo retendremos en lo que respecta al contrapunto que a partir de ellos se puede esbozar respecto de la lingüística.

Según el primero de esos textos, el objeto de la lingüística es: el sistema de la lengua, constituye el efecto de una abstracción que desgarrar la corriente de la comunicación discursiva y se relaciona con el lenguaje no al modo en que su lengua materna se le presenta a los hablantes en la “práctica viviente de la comunicación social” (Voloshinov y Bajtín, 1992: 102), sino según el modelo de las lenguas muertas, siguiendo una tendencia filológica dominante en toda la tradición occidental. “La necesidad filológica —dice Voloshinov— generó la lingüística, meció su cuna y dejó su flauta filológica en los pañales. Esta flauta está destinada a despertar a los muertos. Pero le faltan sonidos apropiados para dominar un lenguaje vivo en su generación continua” (Voloshinov y Bajtín, 1992: 103). Antes que esa focalización en un sistema de la lengua, parasitario en relación al flujo ininterrumpido en el que transcurre la “generación viva y real del lenguaje”, una eficaz comprensión de los hechos lingüísticos exigiría una aproximación al acto discursivo y a la enunciación como instancias reales de la interacción comunicativa.

Por un lado el estudio de enunciados polémicos, pluriacentuados y dialógicos en el curso ininterrumpido de la comunicación social —dice Voloshinov—; por otro lado sus restos esqueléticos. Por un lado lo vivo; por otro lo parasitario. Por un lado las lenguas vivas y familiares; por otro las lenguas muertas y ajenas, en las que la lingüística ha configurado su modelo del lenguaje. Por un lado la vida; por otro la muerte. Para Voloshinov se trata de *no confundir* el estudio del lenguaje vivo con la filología, de separar el discurso en su

movimiento vital, de aquello que, una vez desgajado, aparece como amenazante afuera. En efecto, si Voloshinov sabe que la lengua es irreductible, al mismo tiempo parecería querer arrinconarla en los confines del discurso:

el objetivismo abstracto en su nueva presentación –dice refiriéndose a Saussure– aparece como la expresión de aquel estado de la palabra ajena cuando ésta ya había perdido en una gran medida su autoridad y su fuerza productiva [...] la lingüística estudia la lengua viva tal como si ésta estuviese muerta, y la lengua materna, como si fuera extranjera. (Voloshinov y Bajtin, 1992: 110)

Por ese “como si” el parásito se confunde con el cuerpo vivo, lo corrompe; de allí el interés en trazar, contra una Lingüística generalizadora del modelo de lo muerto, la topología que permite distinguir el adentro y el afuera; el habla viva, de sus restos, y detener al exterior corruptor. Y, sin embargo, en esta “aclaración” de los términos ¿no se tratará de expulsar hacia afuera una contaminación interna? preguntaría Derrida. Ese gesto de separación ¿no constituirá un clásico movimiento de exclusión purificadora, purificadora/generadora de una interioridad que no existe independientemente de ese gesto de exclusión?

Precisamente a partir de esa sospecha, y ubicándose en las antípodas de Voloshinov, Derrida va a leer la búsqueda de delimitación del exterior de la escritura, parasitaria del habla, como el impulso general del curso de Saussure. “Muchas veces se ha negado que el habla fuera un vestido para el pensamiento –sostiene–. Pero, ¿se dudó alguna vez que la escritura fuera un vestido del habla?” (Derrida, 2002: 67). “La escritura, la letra, la inscripción sensible, siempre fueron consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exteriores al espíritu, al aliento, al verbo y al logos” (Derrida, 2002: 66). Determinando el adentro de la lengua (*la langue*) por oposición a la escritura, y en línea con la tradición fonológica de Occidente –sostiene Derrida–. Saussure querría desconocer una cierta corrupción propia que amenaza desde adentro la esfera de la “propiedad”, de “lo propio”, de lo “luminoso”, de lo “visible”. Trazando el borde del sistema de la lengua en la oralidad, querría poner como amenaza exterior... una opacidad interior, y fundar en ese acto de exclusión la topología que permite seguir pensando en “la unidad inmediata y privilegiada que funda la significancia y el acto del lenguaje en la unidad articulada del sonido y del sentido en la fonía” (Derrida, 2002: 60), ubicando a la escritura como pura instancia derivada de la representación de una presencia.

Y, ¿no estaría Marx haciendo algo semejante –podría estar diciendo Simmel– cuando delimita el fetichismo como algo que *le acontece*

a la vida en una época particular? Si el fonocentrismo se imagina –según Derrida– a la escritura culpable, culpable de la violencia de la mediación y de la pérdida del contacto vivo, la teoría del fetichismo de Marx, procedería a una culpabilización similar al pretender borrar la autoctonía de lo muerto en lo vivo –diría Simmel–. Un culpabilización frente a la cual no se trata –Simmel no trata– de mostrar la inocencia de la técnica, sino su carácter originario. Esto es, que la violencia no le sobreviene después, eventualmente, a la vida, sino que constituye parte de su estructura.

¿Es posible leer la crítica de Simmel a Marx en relación con Voloshinov y Derrida como puntos extremos de una nueva constelación? Creemos que sí. En esta constelación, su afirmación del “fatal dinamismo propio autóctono de toda técnica cuando ésta ha alcanzado un plano superior al del uso inmediato”, puede estar sosteniendo, con Voloshinov, las prerrogativas de la casi inmediatez, esto es, de una lengua materna vivida en la proximidad del flujo ininterrumpido de la comunicación, un flujo distanciado de toda actitud objetivamente. Pero esa crítica también puede ser leída como la corrosión interna de una topología clásica.

En esta segunda deriva no se trataría solamente de una generalización, esto es, de llevar la rigidificación hasta los confines *de* la vida humana en su totalidad. Más que una simple extensión temporal del mismo conflicto entre la vida y una muerte que la amenaza desde fuera, lo que estaría en juego es ante todo la impurificación de los componentes de esa antinomia: es la vida misma, su concepto, el que muta; la muerte no sólo llega a todas las épocas, hasta los últimos confines *de* la vida, sino que fue reintegrada a la “interioridad” de la que había sido expulsada, y ahora participa *en* la vida misma como parte de la complejidad de su concepto.

Como si Simmel sospechara que afirmando lo simple en el origen se pierde algo, en su crítica a Marx estaría entonces restando entidad a la posibilidad –que sin embargo no deja de mentar– de un “uso inmediato” en el que la muerte no habría advenido aún, y nos devuelve en cambio una imagen de la simplicidad no corrompida como producto de una reducción de lo complejo antes que como aquello que permitiría explicarlo: no es sólo que la vida *siempre* –y no sólo en el capitalismo– se “tope” con la pseudovida de formas autonomizadas que sin embargo ella –en tanto vida, pura vida– ha creado. La vida es *desde siempre-ya otra cosa que una interioridad pura enfrentada a la muerte como su exterior*: en su vitalidad y creatividad ella pone en juego un movimiento de repetición –diríamos entonces con Derrida– sin el cual no habría ni vitalidad ni creatividad posibles.

REFERENCIAS

- Adorno, Th. (1995). *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Cátedra.
- _____ (1992). *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- _____ (2003). *Consignas*. Madrid: Amorrortu.
- Benjamin, W. (1996). La obra de los pasajes - Convoluto N. En *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: ARCIS/LOM.
- Derrida, J. (2002). *De la Gramatología*. Madrid: Editora Nacional.
- Lukàcs, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. Madrid: Orbis.
- Simmel, G. (1999). Concepto y tragedia de la cultura. En *Cultura femenina y otros ensayos*. Trad. G. Dietrich. Barcelona: Alba Editorial.
- Voloshinov, V.; Bajtin, M (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- Zizek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México D.F.: Siglo XXI.

Miguel Vedda*

Capítulo 16

SOBRE UNA FILOSOFÍA DEL DESARRAIGO

A PROPÓSITO DEL ESTUDIO DEL JOVEN SIEGFRIED KRACAUER SOBRE GEORG SIMMEL

LOS LECTORES DE LA OBRA madura y tardía de Siegfried Kracauer –un conjunto de escritos que se extiende, poco más o menos, a lo largo de cuatro décadas– coincidirán con la siguiente afirmación: difícilmente pueda hallarse, entre los intelectuales alemanes de comienzos del siglo XX, un pensador tan esencialmente identificado con la figura del marginal como el ensayista frankfurtiano. Las dos novelas de Kracauer se centran en personajes que encarnan en términos paroxísticos aquella forma de existencia a la que el autor designó como *extraterritorial*; de manera sobresaliente, *Ginster*, cuyo protagonista lleva inscripta en su propio nombre la marginalidad y la extranjería, y a cuya existencia podrían aplicarse muy bien las palabras que empleó Kracauer para describir al personaje de Robinson en el *Viaje al fin de la noche* de Céline: “Robinson es el pobre diablo, la criatura sufriente de nuestro tiempo”; su sinceridad es “la del pobre, del *outsider* que no tiene nada que perder. El cinismo es el arma con la que se hace escuchar” (Kracauer, 2006: 364 y 366). Esta última observación destaca una potencialidad crítica y satírica con la que se siente identificado Kracauer, y que reencuentra en algunos de sus autores y personajes predilectos: Erasmo, Offenbach, Kafka, el vagabundo de Chaplin, Buster Keaton,

* Universidad de Buenos Aires.

el Schweik de Hašek... La “biografía social” sobre Offenbach y el París del Segundo Imperio ha sido agudamente definida por Enzo Traverso (2010: 46) como una metáfora del exilio, y el último libro –publicado póstumamente– de Kracauer incluye una sostenida reflexión sobre la extranjería como condición fundamental para la comprensión de la historia. Según el autor de *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, la figura en la que debería encontrar su modelo el historiador materialista es la del exiliado:

El verdadero modo de existencia del exiliado es el del extranjero. De manera que puede ver su existencia anterior con los ojos de alguien “que no es de la casa”. Y así como es libre para salir de la cultura que le era propia, es lo suficientemente independiente para introducirse en la mentalidad del pueblo extranjero en cuyo seno está viviendo. Hay grandes historiadores que deben buena parte de su grandeza al hecho de que eran expatriados. (Kracauer, 2010: 122)

En carta a Leo Löwenthal del 27 de octubre de 1958, Kracauer afirma que la vida de los vagabundos es “la única existencia auténtica”; y consonante con esto es el hecho de que Benjamin, veintiocho años antes, hubiera definido al autor de *Los empleados* como un trapero y por ende, al mismo tiempo, “un solitario. Un descontento, no un líder. No un fundador, sino un aguafiestas” (Benjamin, 2008: 100). A propósito de la presencia, en el Kracauer tardío, de la leyenda acerca de los treinta y seis justos, escribió acertadamente Olivier Agard:

Los treinta y seis justos con también esos exiliados que viven, de hecho, de su extraterritorialidad, en los intersticios, y tienen una mirada sobre el mundo más verdadera, más universalmente humana que aquellos que son prisioneros de las apariencias. Un ejemplo de esto es Erasmo, que aparece como un primo lejano de Jacques Offenbach, de Ginster, o aun este hombre auténtico que por su sola autenticidad cambia el mundo, y que es evocado por Kafka (citando a Kierkegaard) en el epílogo de *History*. Jacques Offenbach igualmente, por su sola naturaleza de exiliado, de marginal, desenmascaraba la vacuidad de la fantasmagoría del Segundo Imperio. (Agard, 2008: 163)

El correlato de esta identificación con los marginales es un distanciamiento crítico respecto de esa idolatría de la comunidad que percibía Kracauer entre las clases medias alemanas, y que pronto habría de convertirse en un componente de la ideología fascista. En *Philosophie der Gemeinschaft* (Filosofía de la comunidad, 1924) –una reseña de obras de Plessner, Dunkmann y Pichler–, Kracauer expresa su coincidencia con el primero de los tres autores por el hecho de haber tomado distancia respecto de aquellos “fanáticos de la comunidad”

(*Gemeinschaftsfanatiker*) que piensan que “los fenómenos de la vida social son solo síntomas de decadencia, y que la civilización debería ser anulada bajo todas las circunstancias si ha de prosperar la comunidad” (Kracauer, 1990: 270). La segunda novela de Kracauer, *Georg*,¹ ofrece una caracterización irónica de aquellos intelectuales alemanes que querrían encontrar en la idea de comunidad un refugio para el individualismo propio de la era burguesa. Georg desprecia a aquellos que creen que “solo pueden ayudar el retorno al orden vital deseado por Dios y un nuevo fortalecimiento de la autoridad”, en vista de que ellos “se imaginaban que ya basta con un poco de buena voluntad para hacer del ser humano un ángel de la comunidad” (Kracauer, 1977: 138). Georg sentía “repulsión ante el parloteo acerca de la comunidad, y realmente creía incluso que una comunidad es imposible en tanto los hombres no se transformen” (Kracauer, 1977: 155).

Estas convicciones, que definen a Kracauer desde mediados de la década de 1920 y que están en la base de sus obras más destacadas, contrastan con las que el pensador había sostenido en sus primeros escritos, en los que, bajo la influencia de la *Kulturkritik* del cambio de siglo, se expresaban el desprecio ante las tendencias impersonales y cosificadoras del capitalismo y una nostalgia por la comunidad tradicional, fundada en un *ethos* compartido y en relaciones sociales concretas y visibles. En estas circunstancias intelectuales fue gestado el estudio *Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des geistigen Lebens unserer Zeit* (Georg Simmel. Una contribución a la interpretación de la vida espiritual de nuestra época, 1919), del cual, en vida del autor, solo fue publicado el primer capítulo,² y que solo apareció en forma íntegra en 2004. El propósito de la monografía es trazar la fisonomía intelectual de Simmel, mostrar algunos trazos de su evolución histórica como pensador y, sobre todo, poner de relieve su específica significación histórica. Una atención particular está puesta en establecer lo que el autor del estudio llama el principio fundamental (*Kernprinzip*) de la filosofía simmeliana, según el cual “[t]odas las expresiones de la vida espiritual [...] se encuentran en innumerables relaciones recíprocas entre sí; ninguna puede ser extraída de las interrelaciones en que se encuentra con otras” (Kracauer, 2004: 150). En general, los hombres no tienen conciencia acerca de la conexión en que los seres, las cosas o los acontecimientos singulares poseen con la totalidad de la vida, que pasa para ellos desapercibida. Un esfuerzo básico de Sim-

1 Escrita entre 1930 y 1934, publicada por primera vez póstumamente en 1973.

2 Por primera vez, con el título “Georg Simmel”, en *Logos* 9/3 (1920/21), pp. 209-248; luego dentro de la compilación *Das Ornament der Masse* (El ornamento de la masa, 1963).

mel es arrancar todo fenómeno de su falso ser para sí y mostrar cómo se encuentra él insertado en los grandes contextos vitales. Animado por la determinación de extraer las cosas de un aislamiento que las petrifica y les arrebató su auténtica significación, Simmel vuelve el objeto de un lado a otro “hasta que reconocemos en él la realización de una legalidad corporeizada aún en muchos lugares, y él lo entreteje de ese modo en contextos amplios” (Kracauer, 2004: 153). Medio fundamental para esta estrategia es la *analogía*, a las que Kracauer define a partir de su oposición con el símil (*Gleichnis*). “Aquella reúne dos fenómenos que, desde algún punto de vista, demuestran el mismo comportamiento; esta quiere expresar sensiblemente, a través de una imagen, el significado que tiene para nosotros algún objeto” (Kracauer, 2004: 153). Si la analogía es objetiva –y por eso es posible atribuirle verdad o falsedad–, un símil es susceptible de una evaluación estética: es bello o feo. Pero de esto no se deriva un menosprecio del símil; por el contrario, Kracauer se propone justificar la inferioridad relativa de los productores de analogías:

El hombre de la analogía nunca da una explicación del mundo, le falta la energía de la idea connatural; le basta con conocer las leyes del acontecer y, en la medida en que por sí mismo observa la plenitud del acontecer, le basta con acoplar lo semejante; siempre conserva su yo. El hombre del símil posee una orientación menos objetiva, deja que el mundo obre sobre él, el mundo tiene para él un sentido que él querría exponer; su alma está llena de lo absoluto, su yo demanda derramarse en dirección a él. (Kracauer, 2004: 156)

Kracauer ilustra esta polaridad a partir de un cotejo entre Schopenhauer y Simmel. El primero es un productor innato de símiles y, en cuanto tal, posee la palabra clave a través de la cual indaga el sentido del mundo fenoménico con vistas a comunicarlo a través de una imagen. El segundo, en cambio, carece de la profundidad metafísica que le permitiría enfrentarse con los fenómenos con vistas a otorgarles un valor último. Como se ve, Kracauer está interesado en determinar tanto la excepcionalidad como los límites del pensamiento simmeliano, cuya materia bruta es la inagotable multiplicidad de situaciones espirituales, de acontecimientos anímicos del ser que poseen importancia dentro de la vida comunitaria o de la íntima y personal. Incapaz de entender el mundo a partir de una idea metafísica suprema, como lo hicieron Spinoza, los idealistas alemanes o Schopenhauer, Simmel carece de interés tanto por lo macrocósmico como por lo meramente natural. La historia como un todo no tiene para él ningún sentido, o en todo caso él no busca un sentido en ella; esto explica la limitación de sus análisis del capitalismo: en el análisis fenomenológico que lleva

adelante en *Filosofía del dinero*, Simmel delinea una imagen precisa de los estilos de vida bajo el capitalismo desarrollado, pero no indaga su devenir histórico. Atraído por el trabajo en pequeño, por la microscopía psicológica (*psychologische Mikroskopie*), Simmel conquista la cercanía extrema a las cosas al precio de la renuncia a los principios comprensivos universales (Kracauer, 2004: 160). Al contemplar el objeto desde los puntos de vista más diversos, se pierde en la multiplicidad del mundo, en lo individual, sin acceder a una intuición de la multiplicidad como un todo.

Kracauer parte de la persuasión de que existen dos tendencias filosóficas opuestas. Una busca concebir el mundo a partir de una idea; condensa la inagotable multiplicidad de lo real en una unidad, pero reduce el campo de visión: es unilateral. La otra conduce en dirección al mundo. El espíritu disfruta aquí de mayor libertad, pero solo merced a la renuncia a la idea capaz de dar unidad de la multiplicidad. A esta casta pertenece Simmel; en él, la ductilidad que le permite adaptarse a numerosos procesos vitales está ligada a algo negativo, que Kracauer define como carencia de ideas (*Ideenlosigkeit*) y que podría ser descrito como una receptividad excepcional, a la que se compara con un arpa eólica. Para Simmel, conocer equivale a transmutarse en el objeto que analiza; no busca insertar cada esencialidad (*Wesenheit*) en un esquema de conceptos fijo, sino comprenderla a partir de conceptos que solo guardan relación con ella. De ahí que el pensador berlinés se trasponga a cada una de las personalidades que analiza, ya se trate de Rembrandt, Kant, Goethe o Nietzsche. Esta constatación podría reducirse a una clasificación tipológica, pero Kracauer le asigna una dimensión histórica definida: el sesgo trágico en la personalidad intelectual de Simmel responde a una falta de contenidos de fe sólidos que es característica de toda una época que, como la del capitalismo desarrollado, ha expuesto a los hombres al relativismo ético e intelectual. Toda la filosofía simmeliana es hija del desarraigo; por ende, “en varias horas de su vida debe de haberse visto asaltado por una suerte de *horror vacui*, por una suerte de nostalgia del alma por la tierra firme y el límite, por un cielo redondeado sobre él” (Kracauer, 2004: 187).

La determinación de esta tragicidad en Simmel, y en la época de la que él es un exponente destacado, conduce a un análisis *kulturkritisch* coincidente con el que vemos en otras obras kracaue-rianas del período; por ejemplo, los que aparecen en las primeras páginas de *Soziologie als Wissenschaft* (Sociología como ciencia, 1922) o en la reseña de *Teoría de la novela* de Lukács (1920). Si Kracauer presenta a Simmel como el “filósofo de la civilización europea occidental en el estado de su más alta madurez” (Kracauer,

2004: 243), esto se explica a partir del enlace de las ideas simmelianas con una era signada por el desvanecimiento de la comunidad tradicional y de toda auténtica cultura. Entre hombres pertenecientes a esta última domina

[...] una comunidad íntima de pensamiento, voluntad, sentir; comparten las convicciones valorativas y los deseos más altos; una fe surgida de las profundidades de su ser se extiende sobre ellos como una bóveda y alberga las expresiones de sus vidas. Esta fe es incommovible y absoluta, ya que se arraiga en el alma [*Seelentum*] de la comunidad. (Kracauer, 2004: 243)

Kracauer recomienda arrojar una mirada al Medioevo para comprender lo que es posible conseguir gracias a la unidad y coherencia de una cultura grande y rica. Resultará llamativo que un intelectual judío perteneciente a las clases medias como Kracauer, afincado en la existencia anónima, desarraigada de grandes ciudades como Frankfurt o Berlín manifieste una añoranza tan intensa por la Edad Media católica y por el *ordo* estamental. Lo importante es que –como en todas las producciones destacadas de la *Kulturkritik*– la postulación de un pasado venturoso idealizado sirve de base para una aguda crítica del presente. El blanco de los ataques de Kracauer es el capitalismo, al que no entiende meramente como un sistema económico, sino también como una condición global (*Gesamtverfassung*) que constituye el poder supraindividual más intensamente aglutinante en la era de la *civilización*; es decir: bajo el dominio de una estructura social contrapuesta a la cultura tradicional. Característico es que Kracauer –en quien está ausente, por ejemplo, cualquier reflexión precisa sobre el capitalismo en cuanto modo de producción, o sobre el significado histórico de la imposición del trabajo abstracto– ponga todo el énfasis sobre el poder disolvente del dinero, y que afirme que “en el proceso de separación del individuo respecto de todos los ámbitos en los que antaño había surgido de manera obvia, el dinero cumple un papel importante; y, en efecto, propicia la diferenciación ante todo en la medida en que separa especialmente a la persona de su posesión” (Kracauer, 2004: 254). Igualmente característico es que entre los efectos producidos por el capitalismo, Kracauer destaque y deplore, por un lado, la ausencia de una “visión del mundo unitaria que, como un cielo redondo, abarque todo el ser de la humanidad”; por otro, que la personalidad total (*Vollpersönlichkeit*) no encuentre ya las formas necesarias para expresarse, de modo que “los hombres viven disociados en lugar de confluir; los puentes entre ellos han sido derribados” (Kracauer, 2004: 245). Nada expresa tan nítidamente la acción disolvente del

capitalismo sobre la unidad de la personalidad como la hegemonía del intelecto (*Vorherrschen des Intellekts*), y en este punto no hace Kracauer más que remitirse a las relaciones entre intelectualismo y economía dineraria trazadas en *Filosofía del dinero*. Corolario de estas observaciones es la tesis acerca del triunfo de la individualidad (*Individualität*) sobre la personalidad (*Persönlichkeit*). “el hombre se vivencia a sí mismo [...] como este inconfundible uno, y a su alma individual como base del mundo. Su yo se convierte, para él, en centro; él se empeña en salir de la comunidad, en lugar de dejarse abrazar por ella” (Kracauer, 2004: 251).

Original es el modo en que Kracauer rastrea en la literatura por entonces reciente las huellas de esta entronización del individualismo: los autores más influyentes de la era del alto capitalismo –Hebel, Ibsen, Strindberg– se han destacado en el análisis psicológico, investigando con una profundidad hasta entonces desconocida los aspectos más ínfimos de la subjetividad. Pero el reconocimiento de esta capacidad excepcional es solo el preludio de la crítica: los seres humanos configurados por esta literatura “no son tipos marcados por la costumbre, la casta, la profesión social, etc.; son seres humanos con diversos desgarramientos internos que padecen su modo de ser; son criaturas difíciles de sondear, complicadas” (Kracauer, 2004: 256). La antítesis positiva de estos caracteres son, para el autor del estudio, las “naturalezas armónicas, balanceadas, a las que es posible contemplar como a una bella superficie espejada” (Kracauer, 2004: 255). Semejante elogio de la normal medianía, saturada de acentos pequeñoburgueses, suena extraña en boca del ulterior apologista de la extraterritorialidad. En todo caso, como, según dijimos, ocurre regularmente en la *Kulturkritik*, los parámetros positivos son siempre endeble frente a los respectivos blancos de crítica; proponiendo una analogía que Kracauer habría aprobado, podríamos decir que la dificultad de esta tradición para construir un modelo consistente es equivalente a la de la novela problemática para configurar un héroe positivo. Lo efectivo es que, para el joven Kracauer, la filosofía simmeliana es la expresión más conspicua de esta era signada por el relativismo en todos los planos vitales. La propia aptitud de Simmel para identificarse con los más diversos objetos salvaguardando su individualidad y sin reducirlos a esquemas abstractos sería la contracara de la inexistencia de una personalidad intelectual sólida, fundada en principios inmovibles. Así, el sociólogo que lúcidamente examina las posiciones éticas de las personalidades más diversas, se rehúse a manifestar abiertamente su propio *ethos*. Sugestiva es la imagen en la que para Kracauer se condensa la íntegra fisonomía teórica de Simmel: la del peregrino

(*Wanderer*). En esta imagen se condensa la íntegra caracterización del autor de *Filosofía del dinero*:

Un hombre recorre callejuelas oscuras. Desde muchas ventanas las luces brillan y le hacen señas. Él se apresura a entrar en las casas y se detiene en todos los cuartos luminosos, compartiendo en ellos la vida por un corto tiempo. Lo que para sus propios moradores jamás se hace consciente, y jamás querrá hacerse consciente, se desenmascara para él; su alma tantea conexiones ocultas y el misterio de los subsuelos. Como, siendo un extraño, no está inserto en la acción y reacción de aquellos que están en casa en esos cuartos, él recibe, en todos los lugares a los que llega, el poder y la libertad de decir lo indecible. Pero también es *solo* un extraño, uno que entra para volver a partir enseguida. Por ello: por mucho que sepa acerca de la vida de los que están confinados en ese lugar, no ha experimentado la felicidad más propia de estos. Él es mil veces más rico que ellos, pues pasa al lado de ellos, por una vez cercano y familiar para cada uno; y es mil veces más pobre que ellos, pues a diferencia de estos, no tiene hogar. Este hombre es Simmel: un huésped, un peregrino. (Kracauer, 2004: 270 y ss.)

Notorio para todo lector de Kracauer es que estas palabras podrían emplearse sin alteración alguna para describir al propio autor desde mediados de la década de 1920: un hombre a quien acertadamente se definió como *nómada intelectual* (Traverso). No menos llamativas son las críticas al carácter asistemático de la filosofía simmeliana, un rasgo que define de manera sustancial la mayor parte de la obra de Kracauer. Pero el autor del estudio sobre Simmel cree que todo aquel que posee una fe incommovible se esfuerza en desarrollarla, y que “cuanto más perfecto es este desarrollo, tanto más necesariamente se representa bajo la forma de un sistema”; el gran sistema no es más que “la proyección de una idea central sobre el mundo, no es más que una corriente de pensamiento abarcadora cuya coherencia y unidad reflejan la esencia única y coherente de su creador” (Kracauer, 2004: 271). Aun sin mencionarla, Kracauer reprueba en Simmel la apelación a la forma ensayística; así, cuando afirma, con acentos críticos, que el autor de *Filosofía del dinero* no proporciona una filosofía, sino que filosofa, y que sus obras “no reflejan el resultado, sino el proceso del pensar”, en vista de que la “búsqueda de la verdad es para él más que la posesión de esta” (Kracauer, 2004: 224). Cabe recordar que la figura del peregrino o la del *flâneur* han sido imágenes frecuentes para definir la labor del ensayista, y que desde sus inicios se ha destacado el ensayo por constituirse en una deriva en la cual se advierte un interés mayor por el recorrido que por la llegada a una meta determinada. A propósito de los escritos de Montaigne ha escrito Hugo

Friedrich que ellos son “el órgano de una escritura que no quiere ser resultado, sino proceso; exactamente como el pensamiento que aquí alcanza su propio despliegue a través de la escritura” (Friedrich, 1949: 430); y, en su conocido ensayo sobre el ensayo, el joven Lukács sostiene que la verdadera crítica es un juicio cuyo valor reside, “no en la sentencia (como en el sistema), sino en el proceso mismo de juzgar” (Lukács, 1985: 38). En la línea de Montaigne, de Simmel, de joven Lukács se colocará el Kracauer posterior, enfocado en la realización del ensayismo como forma –tal como se advierte en los escritos producidos entre mediados de la década de 1920 y comienzos de la de 1930– o como método –como se advierte en *Teoría del film* o en *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*–. A propósito del ensayismo como método, cabría recordar algunas observaciones presentes en el libro póstumo sobre la historia, con el que se proponía construir “la filosofía de la situación provisoria en la que nos encontramos” (citado en Agard, 2008:143). Montaigne se refirió a su propia escritura como “un camino”, por el que tendrá que avanzar “mientras haya tinta y papel en el mundo” (1984: v. III, p. 134); en *Historia*, el viejo Kracauer explica el derrotero infinito del historiador a partir de una cita del *Tristram Shandy* de Sterne:

Si un historiógrafo pudiera conducir su historia como un arriero guía a sus mulas, –siempre hacia delante –por ejemplo, desde Roma hasta Loreto, sin volver la cabeza ni una sola vez ni a derecha ni a izquierda– podría arriesgarse a predecir cuándo va a llegar al término de su viaje, con una hora de más o de menos; pero la cosa es, moralmente hablando, imposible: porque si es un hombre con un mínimo de inteligencia, le surgirán cincuenta desvíos que se aparten de la línea recta, para tomar tal o cual camino, y no podrá evitarlos de ninguna manera [...]. Resumiendo: a cada paso hay archivos que consultar, y listas, registros, documentos y genealogías sin fin, que en justicia ha de detenerse a leer de vez en cuando: –En fin, que es el cuento de nunca acabar. (Kracauer, 2010: 216 y ss.)

Nuevo Simmel, el historiador postulado por Kracauer es un *flâneur* cuyos vagabundeos poseen un carácter utópico; su labor tiene en vista “una utopía del entre-medio –una *terra incognita* en los huecos entre las tierras que conocemos–” (Kracauer, 2010: 243). Para ello debe cumplir con una misión redentora: enfocarse “en lo ‘genuino’ oculto en los intersticios entre las creencias dogmatizadas acerca del mundo, estableciendo así la tradición de las causas perdidas; dando nombres a lo hasta ahora innominado” (Kracauer, 2010: 243). Es indudable que entre los antecesores de esta labor utópica se encuentra en un lugar destacado Georg Simmel.

REFERENCIAS

- Agard, O. (2008). Les éléments d'autobiographie intellectuelle. En Despoix, P.; Schöttler P. (comps.), *Siegfried Kracauer. Penseur de l'histoire*. París, Montréal: Maison des Sciences de L'Homme, pp. 141-163.
- Benjamin, W. (2008). Sobre la politización de los intelectuales. En Kracauer, S. *Los empleados*. Trad., postfacio y notas de M. Vedda. Prefacio de W. Benjamin. Barcelona: Gedisa, pp. 93-101.
- Friedrich, H. (1949). *Montaigne*. Berna: Francke.
- Kracauer, S. (1977). *Georg*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- _____ (1990). Philosophie der Gemeinschaft. En *Schriften* 5.1-3. Ed. de I. Mülder-Bach. 3 vols. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, vol. 1, pp. 268-273.
- _____ (2004). *Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des geistigen Lebens unserer Zeit. Werke*. Ed. de I. Mülder-Bach; I. Belke. Vol. 9: Frühe Schriften aus dem Nachlaß. Ed. de I. Belke, con la colaboración de S. Biebl. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, vol. 9.2, pp. 139-280.
- _____ (2006). Viaje al fin de la noche. En *Estética sin territorio*. Edición y traducción: V. Jarque. Murcia: Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos de la región de Murcia, pp. 361-368.
- _____ (2010). *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Introd. de M. Vedda. Trad. de M.G. Marando y A. D'Ambrosio. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Lukács, G. (1985). *El alma y las formas. Teoría de la novela*. Trad. de M. Sacristán. Barcelona, México: Grijalbo, pp. 15-39.
- Montaigne, M. de (1984). *Ensayos*. Trad. de J.G. de Luaces. Notas prologales de E.M. Aguilera. 3 vols. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Traverso, E. (2010). Bajo el signo de la extraterritorialidad. Kracauer y la modernidad judía. En Machado, C.E.J. y Vedda, M. (Comps.). *Siegfried Kracauer. Un pensador más allá de las fronteras*. Buenos Aires: Gorla, pp. 33-52.

Parte VI

DISONANCIAS

Daniel Mundo*

Capítulo 17

SIMMEL *RELOADED*

EN CUALQUIER MOMENTO conseguiremos programar al libro para recodificarlo o digitalizarlo tal como hicieron otros medios de comunicación o expresión, como los films o los registros de música, por ejemplo. Sólo que eso ya no será un libro, así como nunca llamaríamos “disco” a un mp3. Lo que en este caso el archivo transporta sigue siendo música, más allá de la materialidad en la que se lo registra –o por lo menos la información que se consume sigue concibiéndose como música–. Pero habría que ver si el pensamiento que guarda un libro seguirá siendo pensamiento cuando cambie la materialidad del medio libro –si el ebook y otros dispositivos que intentan digitalizar el libro fracasaron tal vez se debió a que el pensamiento lineal y lingüístico –lo que los profesionales del pensar consideran pensamiento– no soporta esta mediamorfosis. La pregunta sería si el pensamiento de Simmel sí lo toleraría, y a qué costo.

Como todos sabemos, Simmel fue un pensador que perteneció tanto al campo de la sociología como al de la filosofía. Sus obligaciones laborales lo encasillaron como sociólogo más que como pensador, y así lo confirmó su legado. A pesar de su deseo, creo. Esto, obviamente, no significa que aquí y allá no aparezcan lecturas que lo

* Universidad de Buenos Aires.

rescaten como filósofo, pero siempre será un filósofo *outsider*, un casi filósofo. Esta no pertenencia profesional al campo de la filosofía le permitió desarrollar un pensamiento ecléctico y extraño para la época, un pensamiento de los matices elaborado desde una perspectiva, digamos, cubista –digo “una perspectiva cubista”– no porque Simmel haya recurrido al método analítico de este movimiento de vanguardia, ni haya recontextualizado los elementos del medio filosófico a semejanza de lo que hizo el cubismo con la pintura; lo digo como una metáfora del esfuerzo de Simmel por destruir la perspectiva clásica de la metafísica heredada. Habría que comparar, entonces, los efectos que provocó Simmel en la filosofía con los que produjo Cezanne en la pintura. Advertía que los campos disciplinares tal como se habían organizado en la época que moría junto con él se encontraban sobreexplotados y extenuados, pero no fue capaz de dar el salto que no se cansaba de anunciar, y que Nietzsche antes y Heidegger al poco tiempo darían casi con naturalidad. Con una conciencia académica apabullante (y éste es uno de los rasgos más negativos de su reflexión), Simmel planteaba que las dicotomías metafísicas tradicionales en las que él se había educado habían perdido su utilidad, ya no daban cuenta de las condiciones reales de existencia del sujeto masificado, y a lo sumo presentaban un bosquejo de ciertos ideales de lo que debía ser un ser humano cuando la sociedad todavía no había alcanzado su total masividad. Dicotomías tangibles como cuerpo y alma, materia y espíritu, naturaleza y cultura; y otras más intangibles como bueno y malo, bello y feo, entraban en una zona de indistinción.

Hoy, no sé si la sociedad alcanzó su total masividad (no sé si podría alcanzarse tal grado de masividad; no sé si en la Universidad de Buenos Aires, podríamos advertir tal grado de masividad si lo lográsemos alcanzar), pero sin duda evolucionó hacia un nuevo estadio de organización social que difiere del de hace cien años –entre otras cosas, en estos cien años aprendimos que ni siquiera el pensamiento, una actividad que creíamos interior y abstracta, se salva de la dependencia del contexto cultural e histórico en el que se elabora y manifiesta– esta idea, de cualquier forma, proviene de los descubrimientos de Darwin, que Simmel sin duda conocía. Básicamente las masas cambiaron su consistencia, pues se transformaron los materiales y las formas en que se concretan sus conexiones, es decir su propia materialidad de masa (tengamos en cuenta que información significa tanto dato o contenido como la relación que los datos mantienen entre ellos). El concepto de masa que en el siglo XIX se relacionaba con la multitud y el anonimato, a comienzos del siglo XXI significa atomización y registro, es decir casi lo contrario. Si los análisis de Simmel no perdieron actualidad, como nosotros creemos que sucede,

es porque hasta en la inversión de los tópicos sociales modernos seguimos siendo sus más fieles continuadores. Sólo que para actualizar su empresa interpretativa, para relanzarlo a las arenas digitales de la reflexión, se vuelve imprescindible soltar el freno de mano que en su hora detuvo sus propuestas, y que todavía sigue vigente en la filosofía progresista: si hubiera que resumirlo en un gran título catástrofe lo llamaríamos Humanismo Minusválido. El aliento del pasado aún inventa las palabras del futuro. Para el humanismo, ser humano es un concepto universal que termina perfilando un ser inexistente. En su existencia concreta, el ser humano es un ser civilizado. ¿Cómo un ser llega a civilizarse? Instruyéndose con manuales de buena educación y novelas, primero, y luego con el periodismo, el cine, la radio, la tele y los dispositivos electrónicos. Por lo general, comparte las opiniones y gustos del sentido común, pero haciéndolo de un modo cada vez más despierto y reflexivo. Hasta hace muy poco tiempo, la forma-de-ser-cultural del sujeto civilizado no significaba hablar a la velocidad de un tuitero, ni reírse con la carcajada de un animador televisivo. Civilizarse puede derivar en dos destinos enfrentados: el ser civilizado convertido en un gran procesador de información que le llega de forma continua, información que lo estimula hacia la risa, el horror, la frustración y la impotencia; o el ser civilizado convertido en un nodo de desgarramientos sin saturación, un destructor de cualquier certeza intelectual o existencial. Donde el primero encuentra motivos de excitación y risa loca, el segundo halla razones para el dolor espiritual o metafísico. Donde el primero se frustra sin comprender, el segundo comprende lleno de frustración. Como tan bien nos enseñó Simmel, el civilizarse no es únicamente un problema de contenido, como si sólo se hablase de automóviles, el último *best seller* progresista de la temporada y la serie imperdible que pasan por televisión. Más allá de estos “contenidos” de masas, el problema radica en cómo consumimos toda esta información, y en cómo la compartimos. No hay tiempo ahora de desarrollar esta cuestión, pero tan sólo me gustaría indicar que ya no es una experiencia que sólo ataña al formalismo o al manierismo, es decir a elementos que juegan sobre la superficie del texto y que interactúan con el espectador en una relación tradicional de exterioridad ($E \rightarrow T \rightarrow R$); ahora la vinculación es de implicación íntima, afectiva, carnal, de $\frac{1}{2}$ a $\frac{1}{2}$ en un intercambio (*feedback*) continuo de información. Recién nos adentramos en una realidad inédita, acabada de inventar, que transforma o mediomorfosea a todos los entes cognoscibles, hasta el punto de que llamemos o no llamemos Hombre al ente poshumano que resultará de esta con-fusión mediática será indiferente: tal es la magnitud del cambio. En un futuro no muy lejano se multiplicarán los *Halloween* y los días de San Valentín,

a lo largo de todo el año esperaremos que llegue Navidad, y planificaremos nuestras próximas vacaciones en el único momento que tendremos libre: mientras disfrutamos de una vacaciones bien merecidas. Por un lado, nada nos parecerá cambiado (porque de hecho no lo estará: será idénticamente igual al original, sólo que replicado en serie); por otro lado, todo será distinto, pues habremos perdido el vértigo de la primera vez, del ensayo, de la vaguedad y la improvisación. Jean Baudrillard lo llamaba simulacro. Nosotros lo llamaremos fraude, porno y *cyborg*. Pero no tomemos por este derrotero, stop, volvamos atrás, volvamos a Simmel.

Un individuo singular en una masa amorfa que responde al código preformateado por los medios de socialización forzosos recién despuntaba en aquel instante histórico en el que vivió Simmel, y justamente la búsqueda de diferenciación terminó siendo el rasgo distintivo de la masividad. ¿Qué medios de información actuaban sobre los individuos casi aislados que se bamboleaban entre el amuchamiento y la soledad extrema, entre la masa indiferenciada y el solito como un grano de arena que sumado a otro conformaría una playa? Pocos: los periódicos, las revistas, los libros, el teatro, los cuadros en los museos, el cine, la radio. En esta primera instancia de la sociedad mediática, pertenecer a la masa suponía perder los principales rasgos identitarios, incluso los que provenían de la especie y ya no sólo de la cultura. El siglo XX se caracterizó por el paulatino ahondamiento en esta pérdida de identidad. Es la estructura trágica del proceso cultural: el pasaje por la alienación es instituyente de la propia identidad. No sólo pasamos de una identidad sustancial a una identidad construida y por lo tanto imaginaria y maleable; pasamos ya a una identidad fundada en la intervinculación permanente: no es otra cosa que la info que comunica. La identidad relacional representa el avatar de una nueva forma de ser-en-el-mundo, una forma de ser-en-el-mundo entrevista a mediados del siglo XX por autores tan lejanos del humanismo como N. Wiener o C. Shannon. Al fin y al cabo, de cientos de individuos conviviendo en contados metros cuadrados no puede resultar lo mismo que de un individuo aislado por cientos de metros de su vecino más cercano. Demos, como en un juego, algunas de las características del ser civilizado. La civilización implica un programa de conducta que se va expandiendo desde la cultura cortesana y una minoría escasa de la población, a todas las capas sociales. Esta expansión ocurre, entre otras razones, por la liberación que conocieron los medios de información de masas. El hombre civilizado está informado. Está informado de muchas maneras, con muchas noticias de diferente calibre y valor.

Es más: un ser civilizado no tiene derecho a la desinformación. En este proceso cultural la cantidad abstracta se convierte en una cua-

lidad. Treintamil. 1.788 dólares el metro cuadrado. *All inclusive* por 20.702 pesos + IVA. 16,80 el peso de *Apel*. El peso de *Apel*, dije. Aquí se necesita una aclaración. A esta altura de la historia cada megaempresa transnacional de las comunicaciones forjó su propio dinero, que se podía gastar indiscriminadamente en cualquier parte del planeta, no como sucedía con las monedas nacionales, que debían convertirse a la moneda del territorio que se visitaba, o mejor, convertir el propio peso devaluado en el peso con valor casi planetario, el dólar. Llamar dinero a este papel de colores requiere de un esfuerzo de interpretación que la civilización naturalizó. El peso *Apel* valía lo mismo en Buenos Aires, en Marruecos o en Hong Kong, no como el dólar. El futuro turista tenía que tener presente un par de trámites antes de empezar a imaginar su viaje. Primero, ¿cómo haría para justificar frente al Departamento de Migraciones Temporarias y el Ministerio de Ganancias Privadas el monto de dinero que usaría en el extranjero? Básicamente si había pagado todos los impuestos necesarios para justificar esa cantidad de despilfarro. Por otro lado, tenía por delante la ardua tarea de convencer a la empresa en la que trabajaba para que en los últimos meses antes del viaje le pagaran en moneda Microsoft, en moneda Compumundo o en moneda Apple, que después él usaría sin ningún problema en Europa, Asia, Medio Oriente y América (salvo algunas zonas acotadas que quedaban fuera del territorio protegido. Allí valían solamente las monedas híperlocales, como por ejemplo el Patacón a comienzos del siglo XXI en Argentina). Reconocería en internet antes de viajar los lugares de máxima concentración de información que debería desear visitar, para que cuando los visitase no perdiera el tiempo informándose de aquello que estaba viendo (la Mona Lisa, por ejemplo). Se volvía de las vacaciones con millones de fotografías, muchas de las cuales se habían “sacado” en el viaje de ida o de vuelta, donde sobraba el tiempo y se podía bajar de la web las fotos que luego se mostrarían en las reuniones a los amigos, o que por lo menos se amenazaba con mostrarlas (había un 1,5 % de riesgo de que las fotos que uno mostraba en una reunión social hubieran sido utilizadas por algún amigo cercano antes, en otra reunión. Pertenecían al archivo de afectos registrados, de acceso libre, gratuito y universal). Un ser civilizado tiene muchas definiciones. Es alguien que no vive pendiente del dinero, pero el dinero no le falta. ¿Cómo consigue el dinero? De modo profesional. Trabajando –en una época se inculcó a la población la idea de que para ganar mucho dinero había que inventar una mercancía que en realidad no existía, pero que era comercializable; obviamente la gente se puso a fabricar productos inverosímiles absolutamente inútiles–. Este mito tuvo pocos años de vida. Lo volvió a reemplazar la idea fuerza originaria del trabajo. Trabajo, estudio y familia. La persona,

entonces, estudia durante treinta años para conseguir un trabajo de ocho a diez horas por día. Un médico, por ejemplo. Un médico debe atender por día X cantidad de pacientes para en un día ganar XX cantidad de pesos para: 1) llegar al sueldo promedio, y así 2) ahorrar para comprarse el automóvil; 3) ahorrar para irse de vacaciones; 4) comprar alguna ropa a crédito; 5) endeudarse para crecer y arreglar la casa. Cada estilo de vida tendrá un nombre propio: Volkswagen, Yerba Amanda, Rapsodia. Llegado un momento, en el ritmo mecánico que gobierna la economía global, la inflación vencerá a los aumentos de sueldo y el médico tendrá que atender más cantidad de pacientes en menos tiempo. Dará sobretornos. Y sobretornos de sobretornos. Cada sobretorno, cada recomendación para que el paciente se haga unos “análisis”, cada medicamento recetado, será chequeado por la empresa de salud para no despilfarrar recursos –ni lerdos ni perezosos–, los médicos recetaban medicamentos o análisis clínicos “a troche y moche”, pues ganaban un porcentaje de dinero con cada receta. Pero esta lógica de funcionamiento está condenada a colapsar. Los pacientes que sacaran el turno correcto esperarían horas y horas a que primero atendieran los sobretornos. Se cansarán. Se enojarán. Insultarán a la prepa, que según sus propios criterios, les cobraba una barbaridad. Dejarán de asistir. Pero no se desprenderán de la cobertura médica. El médico, por su parte, no puede darse el lujo de perder pacientes. Les ofrecerá atenderlos por medio de alguna de sus aplicaciones inteligentes, a lo que los pacientes se entusiasmarán y aceptarán encantados. Serán atendidos por el médico mientras hacen las compras en el Market Virtual que les proporcionó su tarjeta de crédito. Pero la página del sanatorio se saturará tarde o temprano, pues habrá un minuto en el que será imposible soportar tal cantidad de usuarios-pacientes atendidos todos al mismo tiempo. No hay banda ancha que lo soporte. Para acelerar la banda de wi fi, el médico grabará unos spots con las diferentes enfermedades típicas que afectan a sus pacientes, y escaneará una receta para que el enfermo compre el medicamento en el quiosco más cercano. En el quiosco, dije, sí, porque hubo una época, conocida como la época de la Ley Seca de las Drogas, en la que las empresas farmacéuticas habían logrado atesorar el monopolio de la venta de las drogas o remedios legales, dejando casi en la bancarrota a la industria quiosquera, que lo único que podía vender eran cigarrillos y golosinas. Los quiosqueros se salvaron de su desaparición porque lograron prohibir la publicidad de cigarrillos (los cigarrillos les dejaban centavos de ganancia). En lugar de la publicidad protabaco que había dominado el imaginario del siglo XX, apareció una publicidad ultra-anti-tabaco con fotos de enfermos cancerígenos en estado comatoso. La gente se asustó. Por su lado, al bajar las ventas

presuntas, los quiosqueros lograron además subir exponencialmente el precio del cigarrillo. Fumar se volvió una práctica *vintage*. Pero las leyes prohibitivas cada vez más estrictas obligaron a los individuos a no poder fumar ni siquiera en la calle, y se denunciaba a la policía antitabaco si se encontraba a alguien con una colilla humeante entre los dedos. La gente dejó de fumar. Para suplantar la función de calmante de ansiedad que habían tenido los cigarrillos, los exfumadores comenzaron a comer y chupar caramelos. La ansiedad oral se compensaba con consumo de videos de sexo. Los quiosqueros, viendo su negocio, comenzaron a vender videos, al tiempo que abarataban el costo del caramelo. Las golosinas se fueron produciendo con elementos cada vez más baratos, hasta que terminó siendo casi gratis la producción de golosinas. Modelo China, lo llamaban. Si cualquiera se hubiera detenido a pensar unos minutos, se hubiera dado cuenta que cualquier caramelo o chocolate era pasible de ser producido de modo artesanal en la casa, pero como nadie tenía tiempo para tal cosa, todos preferíamos que monopolios industriales inescrupulosos quedaran en manos de una clase social egoísta. Mientras tanto, comíamos caramelos y comida chatarra en la rotisería del barrio.

La comida chatarra se acumulaba en el abdomen de las personas, y los caramelos liberaban una sustancia química que se mezclaba con nuestra sangre, que la requería como un componente básico para nuestra reproducción. La diabetes se convirtió en una prioridad sanitaria. La humanidad se volvió obesa. Cambió el significado de términos claves como el de goce o el de saturación. Se realizaban todos los trámites por medio de un ordenador del tamaño de una máquina inteligente. Nuestro currículum se renovaba automáticamente a medida que comprábamos con la tarjeta de crédito, o viajábamos en algún transporte público o semipúblico. Por supuesto, y obviamente, esta película ya se ha filmado y todos nos sentíamos felices de reconocernos en ella. Al reconocernos allí representados creíamos que nuestra identidad era distinta. Las tarjetas de crédito cumplían un rol fundamental en esta nueva ordenación de la existencia. En primera instancia, nadie quería la tarjeta de crédito porque se alegaba que los bancos terminarían usando nuestro dinero para enriquecerse, sin que nosotros nos diéramos cuenta. Recuerdo cuando la universidad donde trabajaba en esa época nos informó que dejaría de pagarnos en Tesorería y que nos abriría una cuenta en el banco. Durante unos años, en cuanto la institución nos depositaba el sueldo, todos los docentes corríamos desesperados a los cajeros automáticos a retirarlo. Colas de horas en los cajeros. Los cajeros automáticos eran una novedad en aquella época. A la larga, todos lo sabíamos, tanto nosotros como los representantes de los bancos, dejaríamos el dinero en la caja de

ahorro porque era más fácil salir con la tarjeta que con un montón de billetes en el bolsillo. Entonces pasó algo que nadie había previsto, porque en lugar de facilitarnos la vida, nos la complicó. Todo el tiempo había que estar pensando en la tarjeta: que no nos la roben, que la llevásemos encima, que qué días tenía descuento en peluquerías o en electrodomésticos, que la tarjeta tenga crédito, que cuánto crédito tendría; lo cual resultaba contradictorio, porque justamente la tarjeta se había inventado para facilitarle la vida al consumidor y que éste olvidase el dinero que estaba gastando y gastase sin culpa todo lo que necesitaba gastar. Bueno, uno se olvidaba del dinero pero debía recordar el día que vencía la tarjeta y hacer la transferencia correspondiente. Pero ese día las líneas colapsaban, y hacer un trámite de minutos llevaba horas. Un amigo cercano sostuvo una vez una llamada a un 0800 durante 2 horas y media, respondiendo opciones que iban de 1 a 9. Nunca llegó a hablar con el recepcionista humano, que era su objetivo. A cada paso, nuevos pedidos, ir a buscar la factura, ingresar el día, ingresar los 21 números de la barra (¿¡por qué no me compré un lector de barras!?, se insultaba, enojado, mi amigo), en fin, como ya no podía recordar todos los pasos por los que había pasado, estaba seguro de que al final había pasado por lo menos dos o tres veces por cada uno de los ítems. –Necesitamos un Hansel que nos ayude en la virtualidad– protestaba. A nosotros nos parecía gracioso. Este estilo de conexión se repetía si uno llamaba a la universidad o al nosocomio en el que trabajaba para pedir una información. Si llamaba al seguro del automóvil. Si llamaba a la agencia de recaudación fiscal para informarse de cómo presentar la información. O donde llamara. Se había logrado algo que todo ser humano deseaba. Porque antes uno iba a cualquier institución burocrática y hacía colas de horas y horas, sin tener la certeza que esa cola era la que uno debía hacer, además; ahora había un portero y una cajera esperándole sonrientes detrás del escritorio, y ninguna persona física antes de él. Por ejemplo, en el banco. Cuando uno iba al banco lo convidaban con café y medialunas al presunto cliente que iba para pedir una tarjeta de crédito. O un almuerzo suculento, si era mediodía. Sobraba el tiempo porque se había logrado que todas las operaciones se realizaran por internet. Una mente mezquina pensaría que al mediodía el banco se llenaban de pordioseros exigiendo su comida, pero ya no había pordioseros o habían sido repelidos lo suficientemente lejos como para que creyéramos que ya no existían. Existe una clase social que al pordiosero sólo quiere verlo por intermedio de una pantalla. Allí se solidariza. Pero cuidado, esto ocurría porque todos estábamos ahorrando tiempo haciendo los trámites de manera virtual. La última avanzada que se utilizó para desalentar cualquier visita a la institución fue el uso de los

jubilados. A los jubilados se les empezó a atender en los sanatorios de la clase media y a pagarle su cuota de sobrevivencia en los bancos. Ir a un banco terminó siendo un infierno, porque los jubilados tardaban horas en entender lo que el cajero les susurraba del otro lado de los vidrios irrompibles (el cajero había sido diseñado para hablarles en un susurro a los pobres ancianos; los pobres ancianos no aceptaban que habían perdido la audición, pues eso atentaría contra su necesidad de verse cada vez más jóvenes y atléticos). Frente a la dificultad en la comunicación, los jubilados eran remitidos a interactuar con las máquinas automáticas, cuyas letras, dicho sea de paso, casi no distinguían. Finalmente los jubilados también fueron virtualizados y las instituciones se vaciaron de clientes, usuarios y pacientes. Lo significativo de estas estrategias empresariales que se proponían facilitar y virtualizar la existencia no radicaba en el uso desalmado que se hacía de todos los estratos y clases sociales que conformaban una población; radicaba en el deseo inexpresado, tácito, que motorizaba la voluntad popular. Todos, ancianos, ancianas y ancianxs, jóvenes, niñxs, personas adultas, personas infantilizadas, individuos informados como también los desinformados, hombres, mujeres, gais y trans, deseaban pertenecer a una misma clase social, una clase social que fantaseaba todo el tiempo con irse de vacaciones a algún lugar paradisíaco –tan potente era este deseo que como ya dijimos, incluso cuando estaban de vacaciones se la pasaban planificando sus próximas vacaciones–. Y cuando llegaban a sus auténticas vacaciones despotricaban asegurando que el café estaba más barato en París que en Buenos Aires, que la Mona Lisa los desilusionó porque ya no se reía, que el Sena estaba tan contaminado como el Riachuelo. En fin, irse de vacaciones significaba encontrarse con gentes del mismo color de piel, el mismo sentido común, los mismos gustos y los mismos placeres que tenía uno, como si todxs pertenecieran a una misma gran familia llena de afecto y de desconocimiento mutuo. A cierta hora se tomaba el café con leche con *croissant*. A cierta otra, la cerveza. Y a otra, el coñac. Una familia que se estremecía frente a la injusticia. ¡Eran tan desgarradores y simpáticos los barcos saturados de negros indefensos que se avistaban desde la playa mientras se hundían! ¡A solidarizarse por Facebook ya! A etiquetar “Me gusta” si un miembro de la propia familia subía una foto con negros-negros, negros de África comiendo bananas que les tiraban desde la avenida costanera. Yo vi esa foto. Hay gente que es “blanca de alma”, como quien dice.

¿Cómo se estructuraba esta sociedad de una única panclase social? Se profundizó en la subdivisión de tareas, pero en una línea de desarrollo diferente a la emprendida hace más de cien años por el taylorismo, el fordismo y el conocimiento especializado. Ahora la socie-

dad se vinculaba laboralmente por subcontrataciones. No había ningún miembro de la sociedad que no estuviera de un modo u otro contratado para realizar una tarea, aunque esa tarea no tuviera una materialidad real. Lo importante no era la tarea o el trabajo a realizar o realizado sino el contrato pactado. En esta cadena infinita de contratos y subcontratos y subsubcontratos las responsabilidades sociales se licuaban hasta el punto que ningún actor social y político se sentía responsable de lo que ocurría en la sociedad. La injusticia social se veía constantemente: se construyeron espacios vitales de dos ambientes en la vereda de una calle céntrica, con televisor incluido y baño en el bar de al lado (croto sedentario), o linyeras que transportaban en carritos de supermercado todas sus pertenencias, en una vida nómada atada a las inclemencias del tiempo. Cuanto más arbitraria la injusticia, más personal se asumía. Se había logrado asentar la idea de que cada uno dependía únicamente de sí mismo, o de la suerte, o del destino. Los pobres creían que era culpa de ellos haber nacido pobres. Las mujeres, que era culpa de ellas haber nacido mujeres. Los blancos, que era culpa de ellos haber nacido blancos. La confusión fue tal que se pasó de una Guerra Civil entre clases a una Guerra de Género de todos contra todos. Los hombres blancos terminaron sintiéndose culpables de ser hombres y blancos, lo que fortaleció a las mujeres negras. Y así en cada frente de batalla. Lo importante era que cada uno tuviera su propio automóvil. Con los bares también pasó algo que marca un ciclo vital. En un momento histórico de crisis extrema, si uno tomaba un café cortado en lugar de un café solo, se cobraba un excedente por la leche (hiperinflación llamaban a la causa de detallar de este modo la mercancía). Ir a un bar se volvió un lujo. Pero de a poco los bares ganaron protagonismo porque eran los únicos espacios donde uno podía ver fútbol gratis (gratis es una manera de decir, obviamente). Si uno quería ver a su club favorito por televisión en el living de su casa, tenía que pagar un extra a la prestadora del servicio de cable. Si no pagaba, lo que veía del partido era el espíritu de la hinchada encarnado en el vocerío, el aplauso o las manos apretando la cabeza contra el alambrado, signos que referían lo que sucedía en la cancha. El partido se palpitaba sintomáticamente. Pedir telefónicamente la conexión se fue volviendo una tarea titánica. Nadie lograba la conexión. De este modo, lentamente los bares concentraron el monopolio de la televisación del fútbol. De este modo, se fue regenerando el hábito de asistir al bar y charlar con los parroquianos. Pero cuando se dieron cuenta de que había una masa importante de personas que no llegaban a pagar ni siquiera un café para ver el partido (les llevó una década a los estadistas corroborar este dato), liberaron la imagen y contuvieron durante años a hordas de desocupados que no tenían

nada mejor que hacer que mirar todos los partidos de primera y segunda división de fútbol –lentamente se fueron difundiendo otros deportes de consumo masivo como el tenis, la natación o el ciclismo–. Además, como la imagen nacional había sido privatizada, lo que la industria del entretenimiento había logrado era la conversión de los hinchas “locales” en hinchas internacionales o globalizados. Se seguían diariamente las ligas y los campeonatos de Europa y toda América latina. El espectador tenía más idea de la vida de un jugador de Alemania que de uno de Villa Bosch. De hecho, lentamente se logró que los jugadores dejaran de pertenecer a las clases populares que vivían en Villa Bosch y alrededores, porque esas clases sociales tenían dificultades para aprender inglés e insertarse en los clubes extranjeros que los compraban. El fútbol terminó siendo una cosa exclusiva de la clase media, que se horrorizaba con esas prácticas bárbaras y asesinas de los barrabravas. Las escuelitas de los exgrandes jugadores reemplazaron a los terrenos baldíos (en donde se habían construido edificios), y en la selección nacional de fútbol se puso mucho cuidado en que los jugadores fueran lo suficientemente *polait* como para poder ingresar en un club europeo, llegado el caso que ya no jugaran allí: debía ser blanco, más o menos rubio, con una vida sana, en lo posible casado y hétero. De cualquier modo, los “negros” (que para nosotros no remitían a “hombres de color” sino a mestizos híbridos de la cruz entre blancos y aborígenes) lograron que se dictara una ley que cuidara el porcentaje de mestizos que toda escudería futbolística debía tener para ser políticamente correcta –y ningún club como ningún individuo quería ser políticamente incorrecto–. De once jugadores, uno y un tercio debía ser de una raza diferente a la blanca. Así, terminó cotizando más un jugador del norte del país por el color de su piel que por su habilidad futbolística (lo mismo ocurrió, dicho sea de paso, en los departamentos universitarios de literatura latinoamericana, donde se privilegiaba la ropa y el tono de voz del investigador, en lugar de los *papers* académicos que lograra pergeñar). Un individuo de Mozambique era tan hincha de un club europeo como un individuo que vivía en el suburbio de Buenos Aires. Los unía la misma pasión: una empresa que había comercializado la totalidad del vestuario de los jugadores. El jugador era un spot publicitario. Como algunas marcas compraban al jugador, éste no podía usar otra ropa que la de esa marca. Finalmente, en un club había decenas de marcas compitiendo entre sí por ver quién se quedaba con un jugador o con otro. Los jugadores gritaban con pasión los goles (una de las materias de las escuelitas de fútbol consistía en practicar diferentes modos de festejar un gol; otra, argumentos que nadie oía para refrendar un penal, que nunca se refrendaba), como si realmente el equipo en el que jugaba le interesara

de verdad; pero siempre terminaban señalándose el centro de la panza, para que la cámara enfocase la marca del producto que lo esponsoraba. Cada jugador de fútbol se había trasmutado en una empresa, con un departamento de contaduría, otro laboral, otro de asistencia médica y otro de prensa y difusión. La prensa resultó ser lo más importante de toda la empresa del jugador. En un primer momento, las palabras de los jugadores se valoraban más que las de cualquier científico que había descubierto una información invaluable. En cuanto se conseguía la opinión del jugador, dijera lo que dijese, se comentaba durante días, se retorcían sus palabras hasta que sus palabras se olvidaban y se empezaba a comentar el comentario de otro especialista. Como los jugadores tenían que conseguir cada vez de modo más apremiante unos segundos de cámara, la competencia por la cámara se volvió feroz. De hecho, enemistades históricas entre jugadores del mismo equipo nacieron precisamente por el uso de la cámara. Había jugadores que tenían que ser empujados por los guardaespaldas de los camarógrafos para que dejaran de ser filmados. Como nunca era necesario que el argumento fuese muy extenso, los jugadores aprendían en la escuelita de fútbol, desde chicos, a elaborar digresiones interminables (como hacen ciertos políticos latinoamericanos que están empecinados en vencer el récord de horas de hablar sin dudar ni detenerse). Esta materia de la escuelita enriqueció la cursada escolar, y los maestros fueron encontrándose con narraciones de varias páginas cuya moraleja final era imposible de desentrañar. Los maestros se agotaban con estas lecturas, para contrarrestar las cuales se impuso como método general de evaluación el *multiple choice*. A veces, cuando un jugador tenía un buen agente de prensa, lograba hablar por cadena nacional. Se sabía que estaba a punto de ser vendido a un club del mundo árabe. Los jugadores de fútbol no eran más que el mascarón de proa de una tendencia social indetenible.

La necesidad de comunicarse por intermedio de una pantalla afectó los vínculos más primarios. Incluso dos personas que compartían la mesa familiar terminaban comunicándose por mensajitos de texto para que sus hijos no presenciaran la pelea que se estaba manteniendo por quién de los dos había hecho más tareas domésticas durante el día. Los chicos, que no son lerdos en lo que significa descifrar los tics tecnológicos, complotaron para que los padres no se reconciasen nunca y en un par de años ya no había matrimonio instituido que no tuviera por lo menos una causa de divorcio a cuenta. Los divorcios se volvieron un trámite más sencillo de consumir que los matrimonios mismos. La enfermedad que se desató se le dio el nombre de familia monoparental. Psiquiatras, psicólogos, politólogos, sociólogos y filósofos se dedicaron a pensar e investigar métodos

para reducir el nuevo tipo de soledad que se había puesto en marcha. Una soledad híperacompañada. Y encontraron la solución en el amor. Amor, para la era metafísica, significaba que había por lo menos un dejo de inocencia en la relación, un punto de ambigüedad, de ignorancia y de fracaso en la unión de dos personas. Ahora ya no. Ahora se aprendía concienzudamente la improvisación y se entrenaba la espontaneidad: los adolescentes se la pasaban días enteros imitando frente al espejo los gestos que enseñaban los actores de moda en la tele. Se era espontáneo de un modo mecánico. Amor significaba repetir todos los lugares comunes de lo que la gente y los medios de información generales repiten que es el amor. La cena de los enamorados. El día de la resurrección de los muertos. El aniversario. Se logró que todo el mundo fuera lo más genuino, único y auténtico posible. Sólo que éramos únicos y auténticos de modo serial. Simmel apenas vislumbró este mundo cuando recién despuntaba. El registro y la conexión virtuales constituyen dos de los elementos fundamentales para comenzar a comprender el orden de existencia que gobierna el despertar del siglo XXI, pero que no eran siquiera imaginables en el XIX: es como si a un contemporáneo del Dr. Sarmiento lo hubieran querido convencer de que a los pocos años nuestro alimento principal provendría de latas cerradas al vacío. Así como hace un siglo Simmel detectaba la base repulsiva e indiferente de nuestro contacto con los otros, hoy esa repulsión se barniza con amabilidad y gestos de buen compañerismo. La esencia es la misma: desconfianza y rechazo; pero con la necesidad de expresar efusivamente una enorme alegría por el encuentro: abrazos, besos, hasta lágrimas se derraman cada vez que uno se encuentra de casualidad con un conocido en un lugar público en el que no se habían citado. De aquí a La Revolución de la Alegría hay un paso cortito. Cada uno tiene que abrazar más y mejor que el resto de las personas, o dar la mano con más convicción, o mirar a los ojos sin parpadear. Signos de poder. ¡Parpadeaste! El azar es una cantidad programada de información que los seres humanos no alcanzamos a procesar. Los intelectuales que antes perdían el tiempo leyendo y escribiendo, ahora nos volvimos usuarios que invertimos nuestra capacidad cognitiva en hacernos amigos en Facebook, pues estos amigos son los potenciales difusores de nuestras ideas y opiniones.

El éxito de un pensador es proporcional a la cantidad de “amigos” que votan “ME GUSTA” a sus spots virtuales. Los intelectuales se excusan de tal metodología de investigación asegurando que fue la institución universitaria la que se la impuso desde el momento en que valoraban la producción intelectual de acuerdo a la cantidad de citas en las que aparecía nombrado el autor. No pasó mucho tiempo para que se descubriera que hacer un favor sería retribuido con otra

cita. Los congresos se seleccionarían de acuerdo a los lugares turísticos que se pudieran visitar. Así se formó un hábito donde la inútil actividad de pensar quedaría subrogada por certificados de asistencia. Estoy convencido de que Simmel casi no hubiera sido citado por sus contemporáneos, y por lo tanto no hubiera podido hacer carrera académica en la nueva universidad planetaria que en aquellos años despuntaba. De hecho, ni siquiera la hizo en su vida, como nosotros sabemos – Simmel es el personaje filosófico del deseo corrido–. Un siglo después, cuando se descubrieron métodos hermenéuticos que aceleran la interpretación de los textos, casi sobre el fin del mundo, en una lengua que vale tanto como su peso moneda nacional, una lengua ilegible, no intercambiable, como es el español-argento, en este lugar y tiempo remotos se armaron jornadas en su honor entre especialistas que lo comentan de un lado y del otro. ¡Marche un Simmel a punto! Cada uno de los puntos de reflexión que sostuvimos en este *paper* proviene de alguna oferta conceptual brindada por Hollywood. Su similitud con cualquier realidad se da por mero azar.

José Miguel Marinas Herreras*

Capítulo 18

SIMMEL Y BENJAMIN

LA CULTURA POLÍTICA DEL CONSUMO

*Volkswagen pone en riesgo el prestigio mundial
de la marca Alemania*

El País, 27 setiembre 2015

LA CULTURA DEL CONSUMO no se limita al terreno de lo económico. Desde hace años ha crecido y ampliado sus procesos y estructuras hasta atravesar, invadir y ocupar los espacios propios de lo político, del vínculo y de lo específico de la ciudad, la polis. Georg Simmel y su discípulo Walter Benjamin fueron dos visionarios que anticiparon con precisión y brillantez este fenómeno. A ello dedico el presente texto.

En realidad, me quiero centrar en dos conceptos poderosos de ambos, que creo que tienen una importancia decisiva en la progresión de la teoría de la política del consumo: frente al tiempo del progreso que se basa en una visión acumulativa de la historia, ambos erigen el instante. Un tiempo suspendido. O mejor, dos modos de instante.

EL INSTANTE DE SIMMEL Y EL ESTILO

Lo primero es el sujeto: quien vive, experimenta y trata de nombrar esta mutación que aparece en la vida y salta a los textos de los grandes –Kierkegaard dirige una revista llamada “El instante”, Nietzsche, con el eterno retorno, establece un modo nuevo de mirar no la intimidad del sujeto sino su estilo, su ambiente, su vida (Marinas, 2014)–. Esto

* Universidad Complutense.

nos lleva a señalar la importancia que Simmel da al concepto de estilo de vida¹, a la recepción por parte de los sujetos sociales de la cultura objetiva y de las posibilidades de crear en su interior nuevos valores y formas. En la recepción benjaminiana de Simmel, esta dimensión supera la noción individualista del sujeto del consumo para entrar en la formación de constelaciones, segmentos y modos de vida en la que la recepción de las mercancías y sobre todo la generación de deseos y atribuciones de valor recobra su sentido sociológico pleno.

Su punto de partida es estético, el conjunto de reflexiones sobre los objetos de arte en los nuevos escenarios del mercado –la tarea del Baudelaire crítico de arte es del mismo arranque– en los que Simmel detecta un carácter genérico: la estética específicamente moderna del estilo de vida (Simmel, 1908: 313). Lo que, en términos de su teoría de la cultura del consumo incipiente, implica que las mercancías mediadas por la mentalidad monetarista marcan un tiempo inaugural, rompedor. Ser moderno no es sólo aplaudir el progreso sino vivir en un nuevo tiempo sin mirar atrás. Este es el estilo que se filtra y configura la mentalidades y los caracteres (*Cfr. El estilo de vida*, Simmel, 1977: 544).

El estilo, categoría central en las investigaciones actuales sobre el consumo, adquiere aquí por primera vez un rango propio. Es el repertorio de signos, de objetos-signo, configurador de lo objetivo y lo subjetivo y sus distorsiones y distancias. De esta potencia de troquelado se sigue el que el modelo de estilo de vida de la clase ociosa emergente se consolide poco a poco –por debajo incluso de las afirmaciones del ahorro y del gasto productivo que el sistema hace– como modelo. Estilo es la elevación a un tipo imitable de las relaciones sociales concretas en el intercambio burgués monetarista como modelo hegemónico. Por ello el análisis del consumo va a quedar aquí dotado de un concepto fundamental: el predominio del grupo de pertenencia y de referencia, frente a la mera consideración individual, como formas explicativas del consumo real (Simmel, 1977: 581-582).

Si en los trabajos en torno al dinero Simmel traza la dimensión básica de la cultura del consumo en sus espacios de relación, su aportación se radicaliza y hace más depurada en los trabajos en los que enfoca directamente la cuestión del tiempo. Es decir la capacidad de las mercancías, como grandes mediadores de toda relación social, para inventar un nuevo tiempo, tanto en el orden de la representación como en el de la vivencia. Y en este caso no se trata de una metáfora sino de una ruptura en el orden de lo real.

1 Es interesante cotejar este concepto con el weberiano de “estilización de la vida”, como forma de la nueva cultura burguesa. Para una lectura sugerente en torno a este modelo, véase Soldevilla, 1998.

Me limitaré a presentar algunos fragmentos de su trabajo sobre la moda, como emblema de una serie de ensayos en los que, como dice Lukács en la semblanza mencionada: demuestra “su capacidad para ver tan agudamente el fenómeno más pequeño y más inesencial de la vida diaria *sub specie philosophiae* que aquél se vuelve transparente y por su transparencia resulta perceptible una eterna coherencia formal de significado filosófico” (Lukács, 1994: 98). Y así la moda deja de ser semiología de la vestimenta para ser indagación sobre el tiempo (Simmel, 1938).

Esta entrada en materia supone una mayor depuración respecto de trabajos anteriores en el modo de enfocar el consumo. El sentido de este universo de objetos y sujetos no es la compra con su secuela que es la satisfacción de necesidades. Pero tampoco es el sostenimiento de la dinámica del deseo, incolmable, de objeto en objeto. El sentido profundo de este nuevo cosmos de la moda, de los objetos y estilos de vida que la moda trae, es la reproducción del sistema social. De sus jerarquías, de sus segmentaciones, de sus identidades. Se trata, en segundo lugar, de una modificación del tiempo vivido y, a través de él, del tiempo del progreso.

El predominio que la moda adquiere en la cultura actual –penetrando en territorios hasta ahora intactos, y en los ya poseídos intensificándose, es decir intensificando el *tempo* de su variación– es puramente concreción de un rasgo psicológico propio a nuestra edad. Nuestra rítmica interna exige que el cambio de las impresiones se verifique en períodos cada vez más cortos. O, dicho de otro modo: el acento de cada estímulo o placer se transfiere de su centro sustancial a su comienzo o su término. Comienza esto a vislumbrarse en los síntomas más nimios; por ejemplo en la sustitución, cada vez más generalizada, de los cigarros por los cigarrillos; se revela en la manía de viajar que sacude la vida del año en el mayor número posible de períodos breves, con la acentuación de las despedidas y los recibimientos. Es específico de la vida moderna un *tempo* impaciente, el cual indica, no sólo el ansia de rápida mutación en los contidos cualitativos de la vida, sino el vigor cobrado por el atractivo formal de cuanto es límite, del comienzo y del fin, de llegar y del irse. El caso más compendioso de este linaje es la moda, que, por su juego entre la tendencia a una expansión total y el aniquilamiento de su propio sentido que esta expansión acarrea, adquiere el atractivo peculiar de los límites y extremos, el atractivo de un comienzo y un fin simultáneos, de la novedad y, al mismo tiempo, de la caducidad.

Dimensión ínsita en los objetos de moda y sobre todo en el sistema de representaciones que ésta –como el dinero– genera. Se trata

de una operación de la cultura: inculca, por la vía de los objetos de uso y de cambio, una idea metafísica: cómo pensar lo que estamos viviendo, a saber que renovarse es morir. O, lo que es lo mismo, entrar en la dinámica de la muerte moral de los objetos, condición de su eterna aparición, continua novedad. De ahí la dramática vivencia del presente.

Su cuestión no es ser o no ser, sino que ella es simultáneamente ser y no ser, se sitúa siempre en la divisoria de aguas entre el pasado y el futuro, proporcionándonos así mientras está en su apogeo un sentimiento de presente como pocos fenómenos. (Simmel, 1988: 36-37)

Esta ambivalencia desemboca en la generalización que Simmel hace del fenómeno de la moda. Lo realmente importante es que crea un nuevo tiempo social. La moda inventa el instante.

Aunque la culminación en cada momento de la consciencia social en el punto que ella designa entraña también el germen de su muerte, su inevitable destino de ser sustituida, el carácter transitorio que esto implica no la descalifica en conjunto, sino más bien añade a sus atributos uno más. Un objeto sólo sufre una desvalorización si se le califica de “cosa de moda” cuando se le detesta y se le desea degradar por motivos diferentes, de carácter sustancial; entonces sí, la moda se convierte en un concepto valorativo. Nada que sea igualmente nuevo y que se difunda de pronto en la práctica de la vida será, por lo demás, designado como moda si se cree en su persistencia y en su justificación *material*. Sólo le dará este apelativo quien esté convencido de que el fenómeno en cuestión desaparecerá con tanta rapidez como había aparecido. Por eso, una de las causas por las que la moda domina hoy tan intensamente la consciencia es también que las grandes convicciones, permanentes e incuestionables, pierden cada vez más fuerza. Los elementos fugaces y cambiantes de la vida tienen así más cancha. La ruptura con el pasado, en cuya consumación se esfuerza incansablemente la humanidad civilizada desde hace más de un siglo, aguja nuestra consciencia más y más hacia el presente. Esta acentuación del presente es al mismo tiempo, sin duda, acentuación del cambio, y en la misma medida en que un determinado estrato sea portador de la mencionada tendencia cultural se entregará también a la moda en todos los terrenos y no sólo, en modo alguno, en el del vestido. (Simmel, 1988:37)

Esta revolucionaria mirada pide aún muchas reflexiones. Por dar un incitante ejemplo de ellas, concluyo con la fecunda recepción del Simmel generalista –como dice Alfonso Ortí para el sociólogo– de lo concreto en uno de los analistas de la sociedad de consumo en la siguiente generación, el período de entreguerras, Walter Benjamin.

EL INSTANTE DE BENJAMIN O SIMMEL EN LOS PASAJES BENJAMINIANOS

Una de las recepciones más fecundas de la mirada simmeliana sobre el universo del consumo, formado por un sinfín de señales que aún no están trabadas y sin embargo ofrecen pautas de identificación, es la que Walter Benjamin hace en su *Passagen - Werk*, [Libro de los Pasajes]. En él, como es sabido, recoge y construye el más amplio, riguroso y apasionado acopio de materiales para tratar de explicar, como Simmel ha venido haciendo, la gran mutación silenciosa y sin embargo espectacular: el advenimiento de la sociedad de consumo. Benjamin toma como corpus y motivo para componer su gran alegoría el París del XIX, el de las barricadas comuneras y el de la perforación fantasmagórica de las calles de siempre en la forma de los pasajes comerciales. Simmel ha tomado, como es sabido, referentes de lo inmediato –de su condición berlinesa, la misma que Benjamin si este no hubiera sido tan nómada –para estilizarlos en caracterizaciones y diagnósticos valederos para la universalidad del proceso de industrialización en general².

Cuatro son los principales ejes temáticos del texto benjaminiano en el que recoge e integra sugerencias de Simmel sobre el mundo del consumo conspicuo que surge en la metrópolis que experimentan la mayor transformación. La *noción de cultura* y el modelo que Simmel aplica a su análisis de los nuevos escenarios mediados por el dinero y la lógica de la mercancía. *Las figuras de nueva identidad*: el *flâneur* y los espacios urbanos. La importancia de *los objetos*. La importancia del *estilo y de la moda*. Concluiré, pues, con la presentación de estos fragmentos de reciente versión en español, tomando como referencia los textos de la obras completas (vol. V) y la versión francesa que, con textos originales de Benjamin en francés, se editó bajo el nombre de *Paris, capitale du XIX^e siècle*.

En la *percepción de la cultura*, que es el caso de la vinculación con Simmel, Benjamin no oculta la fascinación que las sugerencias simmelianas le aportan así como el papel de constructor de teoría que aquél transmitió a sus discípulos más directos y amigos de Benjamin como Bloch, Kracauer y, en un trasfondo peculiar, el mencionado Lukács. La estrategia de Benjamin en el *Passagen-Werk*, incluye un enorme rigor en la construcción metodológica y una dispersión, un verdadero estado de atención flotante, en el acopio de materiales.

La construcción metodológica arranca de una consideración de la cultura que se inserta en el linaje del materialismo histórico aunque,

2 Esta dualidad es la que aparece en algunos de los trabajos más recientes, como Dörr-Backes y Nieder, 1995; Watier, 1986; Heinz-Jürgen y Rammstedt, 1984.

como Benjamin apunta, sin el peso de la noción de progreso: Se puede considerar –dice Benjamin del conjunto de su obra sobre el consumo– que uno de los objetivos metodológicos de este trabajo es hacer la demostración de un materialismo histórico “que ha aniquilado en sí la idea de progreso. En esto el materialismo histórico tiene toda la razón al distinguirse de los hábitos de pensamiento burgueses. Su concepto fundamental no es el progreso sino la actualización” (Benjamin, 1982: 2, 2). Idea esta, de la actualización, muy simmeliana, en el sentido ya indicado de la detección de la fractura del largo tiempo histórico y la atención a la apertura del presente. Este es el mundo de la cultura de las mercancías.

Pero la noción de cultura y su abordaje implica, en el caso de Benjamin, insertar la mira de Simmel sobre los procesos de objetivación de las subjetividades en el encuadre de una estrategia iniciada por Marx. Y aquí podemos decir que si bien Simmel trabaja con el bastidor de la lógica de la mercancía como gran ahormante de la cultura del capitalismo de consumo incipiente y lo hace con categorías de la filosofía crítica, Benjamin incorpora además una atención a las formas de la cultura en lo que estas tienen de jeroglíficos. Este término –que es una palabra testigo del Marx del fetichismo de la mercancía y también de Freud– implica un programa de análisis de las formas de cultura del consumo en la medida en que estas adoptan el aspecto de la distorsión, la apariencia cifrada. Por eso interesa la reconstrucción de la fantasmagoría, de lo no sabido, de lo inconsciente, el trabajo del sueño presente en los espacios de la vida de las ciudades. Esta perspectiva muy marxiana y freudiana (Marinas, 2002) al tiempo es la que comparten Benjamin y Kracauer, recibiendo y potenciando la aportación de Simmel en la comprensión de los fenómenos del margen, de lo que antes llamamos la cara oculta del consumo. Es lo que Remo Bodei destaca, al nombrar la crítica de la cultura del consumo como una experiencia de las formas (Bodei, 1986: 33 y ss.). Siguiendo el ensayo de Kracauer *Das Ornament der Masse*, es posible aquilatar, muestra Bodei, el nexo entre Simmel y Benjamin cuando ambos, más allá de las autodefiniciones de los sujetos de una sociedad dada, muestran su atención a la cultura no consciente. Kracauer dice que “las manifestaciones de la superficie, en la medida en que no están iluminadas por la conciencia, nos garantizan un acceso inmediato al contenido de lo existente, a cuyo conocimiento está ligada –y viceversa– la interpretación. El contenido fundamental de una época y sus mociones (*Regungen*) inobservadas se esclarecen recíprocamente” (Kracauer, 1977: 50).

Aquí se puede ver más claramente, por tanto, la conveniencia de un método diverso que supera o desplaza las categorías simmelianas

de la dialéctica objetivación-subjetivación. Se trata de la incorporación al análisis sociológico de las categorías de lo inconsciente, entendido esto no como un lugar solipsista, arcano e inefable, sino –muy en consonancia con la mirada del Freud analista de esta misma crisis de la cultura– disperso entre las señales y los objetos de las nuevas ciudades y de los nuevos espacios del mercado. La intuición simmeliana de que lo contenido o depositado en los objetos habla más de nuestra cultura tecnocéntrica que los contenidos supuestamente conceptuales de la misma, es continuada aquí por el acopio de señales que representan las miles de citas y notas acerca de los pasajes del comercio. Por ello, el llamado impresionismo de Simmel, la yuxtaposición de estampas trabajadas cada una de ellas como si fuese el único objeto de indagación, adquiere en Benjamin el carácter de una disposición premeditada. La dispersión en el acopio de materiales tiene que ver con técnica del montaje que produce nuevos efectos y hallazgos teóricos (recibida del surrealismo) y los procesos de interpretación no siguen una lógica lineal sino, por el contrario, se atreven a incursionar de manera decidida en los procedimientos de la metáfora y de la alegoría como modo de conocimiento. Crear modelos alegóricos o metafóricos sería el método coherente con un repertorio de objetos y de signos que no se dejan reducir a la lógica de la utilidad y de la identidad. El montaje y no el tratado compone un discurso crítico que pretende acercarse a los contenidos de las exposiciones universales, los escaparates de los pasajes y los mundos de la vida de las ciudades de consumo. Y estos no son lineales, son versátiles y engañosos como una fantasmagoría. Captar así lo peculiar de la cultura del consumo es hallazgo de Simmel y su despliegue incorporando otras miradas convergentes es mérito de la tenacidad de Benjamin.

La cultura del consumo tiene, pues, un calado y una difusión que la tarea simmeliana desbrozaron en sus ejes fundamentales. Veamos la recepción benjaminiana de estos y los desplazamientos a los que son sometidos en el itinerario de los pasajes.

En el principio sigue estando Goethe. En la estrategia expositiva de Benjamin, que llega a tender nexos entre su trabajo sobre el drama barroco como un antecedente del trabajo de análisis del jeroglífico del consumo, aparece el magisterio de Simmel como receptor del concepto de verdad goethiano y no sólo como receptor sino como aplicador fecundo del mismo al análisis de la sociedad industrial y sus tensiones. En el *Passagen - Werk*, después de esbozar una importantísima conceptualización de uno de los núcleos de la nueva cultura –la imagen (Benjamin, 1982: 2a, 3)– explicita su herencia simmeliana. En la metódica elegida, no se puede decir que el pasado ilumina el presente o el que el presente ilumina el pasado. “Una imagen, es el lugar en

el que el Antaño se encuentra con el Ahora en un destello que forma una constelación...La imagen es la dialéctica detenida". El siguiente fragmento –y este es uno de los efectos que produce en su riqueza de sentidos– da el salto a la verdad goethiana:

Al estudiar la presentación por Simmel del concepto de verdad en Goethe, me ha parecido muy claro que mi concepto de origen en el libro sobre el drama barroco es una transposición rigurosa y concluyente del concepto goethiano de dominio de la naturaleza en el dominio de la historia. El origen es el concepto de fenómeno originario desligado del contexto pagano de la naturaleza e introducido en los contextos judíos de la historia. De este modo emprendo yo en el trabajo de los pasajes un estudio sobre el origen. Realmente me aplico a encontrar el origen de las formas y de las transformaciones de los pasajes parisinos, de su nacimiento a su final, y lo encuentro en los hechos económicos. Estos hechos considerados desde el punto de vista de la causalidad, es decir como causas, no serían fenómenos originarios; no lo llegan a ser más que cuando aparece en su propio desarrollo –despliegue, sería un término más apropiado– la serie de las formas históricas concretas de los pasajes, como la hoja al abrirse revela toda la riqueza del mundo empírico de las plantas (Benjamin, 1982: 2a, 4)

La cultura del consumo incipiente tiene una densidad exuberante que no es posible reducir a un nexo causal ni siquiera desde el materialismo histórico. Y aquí vemos un sentido más preciso del término *actualización* y expresión, de raigambre simmeliana: los fenómenos de la cultura del consumo aunque remiten a una mutación estructural en lo económico (el paso del capitalismo de producción al de consumo) establecen su propio origen en su despliegue. El origen sólo es legible *a posteriori*.³

La cuestión de las identidades que el consumo trae, cristaliza en el análisis de las nuevas figuras metropolitanas. No sólo los productores o los consumidores, en sus modos primeros que apenas inician la pauta del consumo no productivo, sino aquellos nuevos que muestran en sí los efectos, los costes no previstos de la modernización. La prostituta, el vagabundo, el que recoge las basuras –emblema de lo improductivo, del despilfarro, en la gran urbe–, el *flâneur*. Todos ellos son el sorprendente objeto de la reflexión de Benjamin que sigue en esto la mirada atenta a los márgenes que Simmel pone en marcha con sus trabajos sobre el secreto y el extranjero y especialmente el capítulo V de la *Filosofía del dinero* en el que trata del equivalente monetario

3 Una brillante aplicación de esta idea a la crítica de la cultura en la sociedad del consumo de masas se encuentra en Schnaith, 1992; 1999.

de los valores personales: la fenomenología de la prostitución contemporánea es un antecedente claro de las apreciaciones de Benjamin. Estos nuevos tipos sociales no son casos típicos, son la muestra de la operación de fondo que se está obrando en la vieja estructura de clases de la industrialización. En la saga de Baudelaire y Poe aparece este modo de análisis más riguroso, más atento a lo peculiar que desborda las categorías, sobre la forma de estructurarse la nueva sociedad de la abundancia ofrecida como espectáculo.

Benjamin establece un marco de reflexión a partir de la dialéctica de la cultura. Precisamente tomando apoyo en la *Filosofía del dinero*, en la que Simmel presenta la fuerza del ideal cultural como un atractor que unifica los planos estético, científico y moral. El vector de la cultura, que subraya la cita comentada de Benjamin, es el que constituye con sus piedras sillares –la metáfora es de Simmel– la superación del ser humano de su estadio de naturaleza (Benjamin, 1982: 14, 3). Esta unificación que supera las esferas del idealismo clásico se encuentra en la sociedad del protoconsumo con su piedra de toque en la medida en que las identidades que produce, construidas aparentemente en la lógica del progreso, son su negación o al menos su conversión en paradoja.

El consumo presentado como opulencia que esconde la lógica de la mercancía y la mercantilización de las relaciones entre los nuevos urbanitas albergaba la promesa de la superación si no de un estadio de naturaleza, al menos de un atemperamiento de las desigualdades ancestrales. Estas imágenes de los nuevos oficios del desgaste y el despilfarro, que hacen como que miman el tiempo del trabajo y lo suspenden en una espectacular marginación son, como Susan Buck-Morss recoge, verdaderas imágenes dialécticas (Buck-Morss, 1986: 366-367) que ayudan a pensar la irritante tensión de los nuevos mundos de la vida cotidiana. Entre la superación del idealismo al que Simmel alude y la estigmatización moralizante, rechazable por el investigador social, Benjamin entiende que su mirada debe ser precisa, no declarar ninguna época como de decadencia (1982: 1, 6), ni tampoco tacharla desde la beata óptica del progreso productivista.

Benjamin dedica a la prostitución y al juego –nuevos fenómenos de cultura del comercio de los pasajes– todo un apartado, el O de su obra. En él no aparecen referencias explícitas a Simmel, pero sí existe una perspectiva que comparte con el analista de la equivalencia del dinero: el desplazamiento del análisis de las formas llamadas patológicas hacia las formas sancionadas como normales o valiosas. Dice Simmel:

También en el caso de la prostitución puede apreciarse el fenómeno de que, por encima de una cierta cantidad el dinero pierde su falta de dignidad y su incapacidad para compensar valores individuales. El

horror que la “buena” sociedad moderna profesa ante la prostituta es tanto más pronunciado cuanto más miserable e infeliz es ésta y se va dulcificando a medida que sube el precio de la venta, hasta llegar a recibir en sus salones a la actriz de la que todo el mundo sabe que es una mantenida de un millonario, aunque esta mujer puede ser más interesada, más falsa y más depravada en su interior que la prostituta callejera. (Simmel, 1977: 477-478)

Benjamin no presenta este tono moralista en medio de la disección que, por lo demás, es certera en el caso de Simmel. Éste sitúa el fenómeno de la prostitución en los marcos institucionales que incluyen el matrimonio en sus formas más recientes. Como ocurre con Veblen respecto de las figuras de “la edad de la inocencia” norteamericana, el objetivo es mostrar el lugar del intercambio –incluido el dinerario– en las relaciones sociales conspicuas, es decir visibles como modelo. Benjamin da por sentada esta tarea y desplaza la descripción analítica a los nuevos espacios urbanos de los pasajes. Su tono es deliberadamente alegórico. La prostitución impregnada del ritmo del pasaje comercial es un emblema de la nueva dependencia del mercado. Así comienza su retrato de situación de los pasajes comerciales en los que prostitución y juego se funden

Sus vagabundas infatigables no le han acostumbrado a él a dar en cada lugar una nueva interpretación de la imagen de la ciudad? Aca-so él no transforma el pasaje en un casino, en una sala de juegos donde pone en sus fichas rojas, azules, amarillas, sus sentimientos acerca de las mujeres, un rostro que aparece –¿responderá a su mirada?– acerca de una boca muda –¿hablará ella?. Lo que, disimulado en cada uno de los números del tapete verde, el jugador contempla, es decir la dicha, le lanza aquí un guiño en medio de todos los cuerpos femeninos, haciéndole entrever lo que es la quimera de la sexualidad: su tipo de mujer. Este no es otra cosa que el número, la cifra sobre la que la felicidad va a ser en ese instante llamada por su nombre, para saltar inmediatamente después en otro número. (Benjamin, 1982: O, 1, 2)

La cifra y el número vinculan estos dos fragmentos con una intención semejante: mostrar la cuantificación mercantil de las relaciones. Esto Benjamin lo aprende sin duda de Simmel. Pero Benjamin suspende críticamente la mirada de aquél, tal vez porque su discrepancia de fondo tiene que ver con el diferente modo de entender no tanto los nuevos escenarios del consumo, cuanto el modelo de trabajo, o mejor la interpretación del trabajo que Marx inicia. De todos modos el Simmel, a quien en un fragmento considera representante del modelo pequeño burgués –pues se empeña en espiritualizar la materia,

el trabajo material, dice Benjamin (1982: X, 6a)– no está lejos, pese a la disimetría de términos con el viajero que celebra en Moscú la posibilidad revolucionaria, del intento superador de las categorías clásicas (trabajo manual / trabajo intelectual) por ser estas reducibles a un plano moral (dice Simmel) que a mi entender hay que considerar como sinónimo de “productivo” o “poiético”, no cosificado⁴, o bien superables en un nuevo modo de circulación en el mercado (dice Benjamin). Si mi interpretación no es incorrecta, Simmel sigue manteniendo aquí el principio afirmativo no reactivo de la herencia nietzscheana: cualidad esta que atribuye a toda forma de trabajo productivo, en tanto que la versión de Marx puede aparecer, según él, como reductiva al privilegiar como modelo explicativo “y moral” el trabajo manual. La corrección de Benjamin adolece también de su momento “soviético”: más que una disquisición terminológica apunta el tono metasocial, metafísico, del maestro indirecto que supone “un fondo espiritual” (a mi entender, un principio activo, no reactivo) a toda actividad productiva.

Como vemos estas figuras atañen a un cambio radical en la percepción del trabajo, de las actividades regidas ahora por un principio suplementario en apariencia, central en realidad: la circulación espectacular en el mercado. Su carácter de espectáculo y de prescriptores de una forma de vida en que la exhibición de las mercancías y sus precios es la clave.

Por eso el *flâneur* es un representante de la tensión paradójica del nuevo escenario: no hace nada en apariencia, pero sin él el mercado se detiene. Detecta las novedades, que tienen en él el destinatario ideal, anónimo, incesante buscador como el hombre de la multitud del relato de Poe. En la composición de Benjamin sobre esta figura, que ocupa todo el cuaderno M, aparece el lema que Hofmannsthal pone en *La puerta y la muerte* (von Hofmannsthal, 1952: 220). “leer lo que no se ha escrito nunca”. Esta voluntad creadora que lleva a reconocer en un personaje nuevo, el que se pasea entre los pasajes comerciales y las avenidas en una ciudad descentrada y en un tiempo detenido, la condensación del consumo, Benjamin la recibe principalmente de Simmel. Del ensayo de éste sobre la sociología de los sentidos, selecciona esta consideración:

4 Esta visión se atribuye también a la construcción del valor de los objetos como un principio activo. Los pasajes de *La filosofía del dinero* que comenta Benjamin son especialmente desde la página 522 en adelante. El carácter activo, prefigurador de todo trabajo aparece bien aquí: “Si visto desde fuera aquel trabajo (físico) supone la superación de obstáculos, la configuración de una materia que no se somete sin más a tal forma, sino que, en principio, le ofrece resistencia, la parte interna de este trabajo muestra, también, el mismo aspecto” (Simmel, 1977: 527-528).

Quien ve sin oír está mucho más... inquieto que quien oye sin ver. Aquí tiene que haber un factor significativo para la sociología de la gran ciudad. Las relaciones entre los hombres de las grandes urbes... están caracterizadas por una preponderancia marcada de la actividad de la vista sobre la del oído. Y esto... ante todo a causa de los medios de comunicación públicos. Antes del desarrollo que han adquirido los ómnibus, los ferrocarriles, los tranvías del siglo XIX, la gente no tenía ocasión de poder o de deber mirarse recíprocamente durante minutos u horas seguidas sin hablar». El factor que Simmel pone en relación con el estado inquieto y lábil tiene, por lo demás, una cierta base en la fisiognomía vulgar. Hay que estudiar la diferencia entre ésta y la del siglo XVIII. (Benjamin, 1982: M 8a, 2)

La fisiognómica o fisiognomónica, a la que se refieren buena parte de los analistas de este período, tiene que ver con la nueva configuración del sujeto al que no hace el trabajo sino principalmente la relación con el mercado: las masas que pululan por las ciudades, de las que el girovagante es señal y abanderado. De la intuición de Simmel, centrada en el privilegio y la servidumbre del poder de lo visual en esta cultura, Benjamin hará una gran floración de determinaciones: el que recibe el espectáculo de las mercancías también toma a los demás como espectáculo y jeroglífico (Benjamin, 1982: M 14, 6), es no sólo un rey de incógnito (imagen de Baudelaire) sino también un detective de las tendencias y costumbres, el primer investigador espontáneo de los modos del mercado. Y, entre otras muy perspicaces, añade Benjamin esta determinación: “La identificación con la mercancía es fundamentalmente una identificación con el valor de cambio. El *flâneur* es el virtuoso de esta identificación. Lleva en su paseo el concepto mismo de venalidad” (Benjamin, 1982: M 17 a, 2).

Simmel está tras estas mismas consideraciones, como Benjamin destaca en otra citra que adopta y resume de la *Filosofía del dinero*: “una promiscuidad tan estrecha... como la de la cultura urbana... lleva en sí misma sus límites y reservas interiores. La monetarización de las relaciones, manifiesta o disfrazada, desliza una distancia funcional entre los hombres que es de hecho una protección interior contra esta proximidad demasiado estrecha” (Benjamin, 1982: M 17, 2).

El tipo de extranjero que han producido las grandes ciudades, los procesos de exclusión de la producción y de inclusión en el espectáculo de los pasajes, es el mismo que Simmel ha dibujado con trazo preciso en su ya mencionado ensayo. Del que es otro choca precisamente que su presencia y lejanía se den a la vez (Wolff, 1964: 407), su estar y no ser, algo que contribuye, a mi entender, a la aplicación del concepto de aura que Benjamin utiliza en estos pasajes para explicar el fenómeno de las muchedumbres excluidas como miembros activos y

recuperadas como soportes de la circulación de las mercancías: “Huella y aura. La huella es la aparición de una proximidad, por muy lejos que pueda estar lo que la causó. El aura es la aparición de lo lejano, por muy próximo que esté lo que lo evoca. Con la huella nos apropiamos de la cosa, con el aura ella es la que se adueña de nosotros” (Benjamin, 1982: M 16 a, 4). La distinción de conceptos, que, como es sabido Benjamin emplea para hablar de la obra de arte en tiempos de una tecnología que la reproduce sin fin, encuentra su contexto en este fenómeno de la extranjería en la ciudad-mercado.

El hombre-sandwich, el hombre-anuncio que va por las calles es la versión explícitamente mercantilizada del *flâneur*, (Benjamin, 1982: M 19, 2). La marca es el exponente lingüístico que tiene el rango de jeroglífico como los mismos espacios urbanos a los que comienza –en fachadas y tranvías– a puntuar. Las imágenes espaciales (*Raumbilder*) –dice Kracauer– son los sueños de la sociedad. En la medida en que los jeroglíficos de estas imágenes pueden ser descifrados, se encuentran las bases de la realidad social (Kracauer, 1930). Radical hallazgo en el que Simmel se encuentra con el modelo del fetichismo (la mercancía como jeroglífico). Lo que prueba, como dice Vidler, que las casas y las cosas del consumo son sobre todo signos que interpretan otros signos del consumo:

Quando Benjamin se refiere a las arcadas, o Kracauer al hall del hotel tendemos a asociar estas formas inmediatamente como sus referentes históricos y físicos, ignorando el grado de artificio y de articulación cuidadosa que distingue el *passage* benjaminiano o el lobby de Kracauer de cualquiera de los que nosotros hayamos conocido. En un sentido real estos son espacios puramente textuales, diseñados, si así podemos decirlo, por sus autores; ellos poseen una arquitectónica propia, particular en su status ambiguo entre lo textual y lo social; son edificios que sirven como instrumentos analíticos. (Vidler, 1991: 39)

De aquí surge una nueva relación con las cosas, con los objetos en exhibición y venta. Por primera vez hay escaparates, por primera vez hay precios en las etiquetas de las mercancías. Y esta característica de los objetos de aparecer vinculados explícitamente a su cualidad de circular en el mercado es central en la mirada que Benjamin capta el trabajo de Simmel. Cuando revisa la teoría de la mercancía de Marx, Benjamin repasa, como hemos indicado, la teoría del trabajo y de la mercancía de Simmel. Pero recoge algo más: la atención a cómo disminuye el carácter individual, peculiar en el mercado moderno. En el fragmento X 7, 1 rescata el pasaje de la *Filosofía del dinero* en el que Simmel nombra el ejemplo de la predominancia del precio como emblema de la mercancía: el bazar de cincuenta pfennig –precursor

en la primera década del siglo de los “todo a cien” españoles— presenta una relación con las cosas en las que la cantidad y el precio bajo son el filtro nivelador de las demás consideraciones de preferencia o deseo.

Simmel da abundantes indicaciones en sus obras —concretamente en los mencionados artículos sobre el adorno o la coquetería, en los relativos a la moda o en la reflexión sobre el dinero— acerca de la nueva relación con los objetos que el mercado contemporáneo acarrea e impone. Benjamin incorpora su reflexión de la *Filosofía del dinero* (en el capítulo sobre el estilo de vida) en la que destaca la mayor duración de los objetos del antiguo régimen y la mayor vinculación de las personalidades con los objetos de su entorno. Ahora hay una enorme variedad que impide este vínculo con objetos singulares (las señoras se quejan de que mantener las cosas de casa “exige de ellas un servicio fetichista”). Pero también hay un ritmo de reposición más acelerado (“la diferencia en el orden la sucesión lleva al mismo resultado que en el orden de la contigüidad”; “el cambio de moda interrumpe el proceso de arraigo entre el sujeto y el objeto”). Y, en tercer lugar, no hay que dejar de lado “la pluralidad de estilos que nos ofrecen los objetos visibles cotidianos” (Benjamin, 1982: I 7a, 2).

El punto de vista es el de un hombre con sensibilidad ante el mundo de los objetos de arte. Coleccionista, como el mismo Benjamin, cultivador de una pasión escópica, hasta el punto de ser este el rasgo con el que Weber le recuerda gráficamente: “Ayer estuvo Simmel en la sala Beethoven de la Filarmónica; la música le hacía espirales por el cuerpo. Es muy musical, y también su sentido de los colores está muy desarrollado. Su colección de jarrones chinos monócromos es digna de ser vista”⁵. Objetos en serie, objetos en secuencia de moda, objetos en estilos cada vez más diversificados son otros tantos modos de marcar la diferenciación precisamente en virtud del mundo de las cosas del consumo. Precisamente porque éstas en el trato que imponen a los sujetos (con ellas y entre sí) destilan su tiranía o su poder de modelado. Ya lo dejó anunciado en su reflexión sobre el dinero al hablar de la relación moderna con los objetos:

La posesión de un objeto especialmente caracterizado, que pretende trascender aquel concepto abstracto de la propiedad, no es algo que se pueda atribuir a una personalidad sin más y desde fuera, sino que, más bien, consiste en una reciprocidad entre las fuerzas y las cualidades del sujeto y las del objeto, y esta reciprocidad únicamente puede darse en el caso de una relación especial de ambos, esto es, con una

5 La cita corresponde a una carta a Marianne Weber de principios de 1911 (Weber, 1995: 685).

cualificación determinada del sujeto. El reverso de esta reflexión es que la influencia de los poseídos sobre el poseedor determina a éste. (Simmel, 1977: 368)

La relación que se establece, primero en las capas superiores, en la burguesía ascendente que adopta el imaginario de la nobleza ida, luego en el espectáculo de los salones que son las calles y los comercios, es una implantación de estilo. Y este es el cuarto concepto que deja huella en Benjamin.

La enorme perspicacia simmeliana encuentra su réplica en el amplio trabajo que Benjamin dedica a la moda, entendida esta como analizador principal de la cultura del consumo como fenómeno social total. La sección B de los *Pasajes* está dedicada a los miles de aspectos de la moda fin de siglo, y en ella ocupa un lugar privilegiado la referencia a la *Filosofische Kultur* de Simmel, publicada en 1911, aunque incluye artículos –el dedicado a la moda es de 1905 (Simmel, 1999)– anteriores. Moda y estilo se refieren entre sí como complementarios. “No hay artículo alguno que se ponga de moda: se crean artículos para que estén a la moda” es el lema que Benjamin medita (1982: B7, 7) asombrado por el amplio espectro de sentidos que en Simmel adquieren los conceptos. Este enunciado implica la actual prefiguración de la sociedad de consumo en la que la misma producción se ve afectada por el proceso de comunicación y recepción⁶. Las técnicas que acompañan la distribución y el consumo no vienen luego, al apoyo de un producto ya terminado, sino que preceden la mera producción, orientándola en el sentido del estilo de vida de los consumidores.

El estilo que implica segmentación es una categoría que aparece vinculada, como hemos visto, a la de clase social. Se superponen pero no coinciden biunivocamente. Hay estilos y modas que refuerzan y expresan la división de clases, pero antes hay una gran atención a la función compensatoria de la moda como creadora de estilos. La exclusión tiene que ver directamente con el género. Simmel –recogido parcialmente por Benjamin (1982: B 7, 8)– afirma:

Que la moda exprese y acentúe simultáneamente el impulso hacia la igualdad y el impulso hacia la individuación, el deseo de imitación y de distinción, explica quizá por qué en general las mujeres dependen tanto de la moda. Por la debilidad de su posición social, a la que las mujeres han estado condenadas la mayor parte de la historia, se explica su relación con las “costumbres”, las “convenciones” y el modo de vida universalmente aceptado y válido. El débil evita la individualiza-

6 Ver Santamarina (1994: 150 y ss.).

ción, la acción práctica con sus responsabilidades y su necesidad de defenderse con sus propias fuerzas. (Simmel, 1999: 54-55)

Que no se habla sólo de moda y de mujeres es evidente en el propio texto y en la recepción benjaminiana. Lo que se está formulando por vez primera es la importancia del estilo como espacio en el que se elaboran los nuevos conflictos de pertenencia y exclusión. Esto es lo verdaderamente potente del hallazgo de Simmel y de la punta que Benjamin saca. Estilo, como antes indicamos, es una categoría en la que la cultura del consumo expresa y consolida su poder de domesticación y al tiempo –no seríamos nada simmelianos sin este añadido– expresa el poder de elaborar, de crear sentidos que puedan superar el conflicto. “Estilización de la vida”, como actividad es el término más weberiano de una actividad que destaca primero Simmel. Le compete a quien está excluido: primero a la burguesía amenazada, luego a las multitudes separadas de la apropiación prometida, y, ante todo, y de modo constante, a las mujeres cuya exclusión es mayor y recorre signos aparentemente integradores.

Este instante que Benjamin pone bajo el paraguas del eterno retorno de Nietzsche (Marinas, 2005) arranca, como vemos, de una intuición que Simmel siembra años antes.

REFERENCIAS

- Benjamin, W. (1982). *Gesammelte Schriften - Band V: Das Passagen-Werk. 2 Teilbände*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Bodei, R. (1986). L'expérience et les formes. Le Paris de W. Benjamin et de S. Kracauer. En Wismann, H. (Ed.). *Benjamin et Paris*. París: Ed. Du Cerf.
- Buck-Morss, S. (1986). Le Flâneur, l'Homme-sandwich et la Prostituée: Politique de la Flânerie. En Wissman, H. (Ed.). *Walter Benjamin et Paris*. París: Ed. Du Cerf.
- Dahme, H-J. y Rammstedt, O. (Eds.) (1984). *Georg Simmel und die Moderne: neue Interpretationen und Materialien*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Dörr-Backes, F. y Nieder, L. (Eds.) (1995). *Georg Simmel zwischen Moderne und Postmoderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kracauer, S. (1930). Über Arbeitsnachweise. *Frankfurter Zeitung* (17 de junio).
- _____ (1977). *Das Ornament der Masse*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Lukács, G. (1994). Georg Simmel. En Frisby, D. (Ed.). *Selected Writings G. Simmel*, vol. I. Londres / Nueva York: Routledge.
- Marinas, J.M. (2002). *La fábula del bazar. Los orígenes de la cultura del consumo*. Madrid: Anotio Machado.
- _____ (2005). *La ciudad y la esfinge*. Madrid: Síntesis.
- _____ (2014). Freud y la constelación del consumo. En *Ética de lo inconsciente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Santamarina, C. Las palabras del mercado, *Revista de Occidente*, Madrid, n.162, noviembre 1994.
- Simmel, G. (1908). Das Problem des Styles. *Decorative Kunst* 11, 7.
- _____ (1938). Filosofía de la moda. En *Cultura femenina y otros ensayos*. Trad. E. Imaz; J-R. Pérez Bances; M.G. Morente; F.Vela. Buenos Aires: Austral.
- _____ (1977). *Filosofía del dinero*. Trad. R. García Cotarelo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- _____ (1999). *Cultura Femenina y otros ensayos*. Trad. G. Dietrich. Barcelona: Alba editorial.
- Schnaith, N. (1992). *La invención del origen*. Barcelona: Café Central.
- _____ (1999). *Paradojas de la Representación*. Barcelona: Café Central.
- Soldevilla, C. (1998). *Estilo de vida. Hacia una teoría psicosocial de la acción*. Madrid: Entimema.

- Vidler, A. (1991). Agoraphobia: Spatial Estrangement in Georg Simmel and Siegfried Kracauer. *New German Critique* 54 (otoño), pp 31-45.
- Von Hofmannsthal, H. (1952). Der Tor und der Tod. En *Gesammelte Werke*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Watier, P. (1986). *Georg Simmel: la sociologie et l'expérience du monde moderne*. París: Méridiens / Klincksieck.
- Weber, M. (1995). *Max Weber. Biografía*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Wolff, H. (1964). *The Sociology of Georg Simmel*. Glencoe: The Free Press.

Eduardo Grüner*

Capítulo 19

LA TRAGEDIA DE LA CULTURA

UNA “CUESTIÓN DE ÉPOCA”

EN EL PRIMER CAPÍTULO de *El Capital*, y en particular en su famoso análisis crítico del *fetichismo de la mercancía*, Marx hace un par de descubrimientos fundamentales, cuyas premisas y condiciones venían desarrollándose desde hace al menos un par de décadas antes: en primer lugar, que su teoría de la *alienación* –expuesta en sus *Manuscritos* de 1844– tiene lo que esquemáticamente se llama una *base económica*; segundo, que esa “base económica” no se reduce a la *economía* en ningún sentido estrechamente técnico del término, sino que es la “base” de una crítica de la economía como tal, ella sí crasamente “reduccionista”; y tercero, que esa “base” y esa crítica pueden –y deben– pivotear sobre el examen de ese *detalle*, esa pequeñez aparentemente banal y cotidiana que constituye, si se nos permite decirlo así, *el alma y la forma* más visible y a la vez más profunda del modo de producción capitalista: el objeto-mercancía.

No será una novedad para ninguno de ustedes que yo diga que es un notorio mérito de Simmel el haber captado, intuitiva pero genialmente, ya en su *Filosofía del dinero*, la posibilidad de una extensión –y de una expansión– de estos hallazgos de Marx a una entera *teoría crítica de la modernidad*. Por supuesto, para él no se trata solamente

* Universidad de Buenos Aires.

de Marx, y sería un despropósito tratar de convertir a Simmel en un “marxista”, en ningún sentido estricto del calificativo. Pero sin duda esa su teoría de la modernidad no sería lo que es sin *el puente y la puerta* que significó Marx.

Muchas veces se le ha criticado a Simmel el que, ocupándose tan luego del dinero, haya querido explícitamente sustraer su análisis del ámbito de la *economía*. Mucho menos, en cambio, se ha señalado que haciendo esa *epojé* cuasi fenomenológica Simmel –intencionalmente o no– sugiere que la lógica del fetichismo (aun cuando quiera sostenerse la cláusula de reserva del “determinante en última instancia”) es *mucho más* que un tecnicismo económico –aunque sea el “tecnicismo” que permite el funcionamiento del sistema en su conjunto–: es una lógica naturalizada para *percibir* el mundo, es una manera de *pensar* el mundo y de *estar* en él, y es uno de los resortes fundantes de la brecha entre la cultura “subjetiva” y la “objetiva”.

El *dinero*, y todo lo que él implica en sus aspectos materiales, simbólicos e imaginarios –no digamos ya ideológicos–, es un elemento constituyente de esa brecha, y es la *alegoría* de esa impotencia estructural de la modernidad para realizarse a sí misma que Simmel nombró célebremente como *tragedia de la cultura*. Y tampoco es una novedad recordar los efectos decisivos que esos anudamientos simmelianos tuvieron sobre personajes como Weber, Lukács, Benjamin, Bloch, y a través de ellos sobre la primera generación de la Escuela de Frankfurt, y aún –aunque sería imposible demostrarlo aquí– sobre ciertos aspectos del llamado “existencialismo”: para todos ellos será esencial el espíritu *trágico* de un conflicto irresoluble entre polos de la cultura como los de la *vida* y la *forma* en Simmel, llámense racionalidad instrumental versus material, “alma” y “formas”, “Ser” y “Nada” o lo que fuere, en la estela de la ya canónica tríada –la *santísima trinidad*, dirá algún irónico– de los grandes “trágicos” críticos de la modernidad que son Marx, Nietzsche y Freud.

Ahora bien: ¿cómo se *opera* ese pasaje de la “pequeñez” (de la nimiedad, de la “banalidad del mal”) del objeto-mercancía y la forma-dinero a la “grandiosidad” de la Tragedia? La respuesta no es sencilla, pero sin duda no puede dejar de partir de una constatación: para Simmel –como para todos esos otros pensadores críticos que hemos enumerado– lo trágico moderno *no es*, ni puede ser, de un orden asimilable a la tragedia clásica, la ateniense o siquiera la isabelina. El “momento trágico” de la modernidad tardía –en el contexto de la gigantesca crisis cultural europea del pasaje entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX– no es uno de esos momentos *fundacionales* en los que se ponen en juego cosas como la redefinición de la naturaleza de la polis (como ocurre con la tragedia ática en la

crisis de la introducción de la democracia), o la transformación de la lógica feudal en violenta gestación del Estado y la sociedad modernoburguesas (como, digamos, en el *Hamlet* de Shakespeare). La tragedia cultural simmeliana no tiene que ver con ninguna *fundación*, por más traumática o sangrienta que fuera, sino en todo caso con el *desfonde* y la consiguiente fragmentación o “arruinamiento” (para decirlo en benjaminiano) de la cultura.

Si se ha podido decir que la tragedia “simmeliana” tiene algo que ver con lo que luego el propio Benjamin denominará el *Trauerspiel*, o que es de inspiración mucho antes judeo-cristiano-romántica que clásica, lo cierto es que a veces se parece a lo que mucho después Lacan llamará la *tragedia boba*: un drama sin grandes héroes cayendo estrepitosamente de las alturas después de enfrentarse con el coro, sin cósmicos conflictos entre los hombres y los dioses, sin los desbordes de la *hybris* o los encuentros fatídicos entre el Destino y la *Tyché*. Todavía en la tragedia marxiana, nietzscheana o freudiana teníamos la confrontación grandiosa, apocalíptica, universal, entre la Burguesía y el Proletariado, Apolo y Dionisos, Eros y Tánatos, y así siguiendo.

En Simmel queda, es cierto, el dislocamiento o el desencuentro, la *fractura* imposible de suturar, entre entidades “universales” como la Vida y la Forma, o el Sujeto y el Objeto. Pero quedan reducidos a su expresión conflictiva en el microcosmos de lo que hemos llamado una aparente “pequeñez”. En la pérdida de control de los sujetos sobre las tensiones de una cotidianidad “objetivada”, de una modernidad solo inteligible –y esto sí se puede mirar con mucha atención a los detalles– en los pequeños, casi imperceptibles fragmentos de dramaticidad urbana (como en esos “microdramas” del sociólogo inequívocamente simmeliano que es Erving Goffman), así como en los objetos en apariencia más humildes y anodinos de la vida cotidiana, e incluso en partes ínfimas de esos objetos, como en el famoso análisis del asa de un tazón.

En los análisis del “joven” Lukács, la nostalgia de la Totalidad y el fracaso en reconquistarla todavía puede dar lugar a esos monumentos del *realismo crítico* que son Tolstoi o Balzac. Pero en Simmel la *reificación* de la cultura, incluida la gran cultura de esa clase burguesa en ascenso de la que habla Lukács, no se traduce siquiera en una nostalgia condenada al fracaso pero *activa*, sino en el desencanto pleno de una creatividad humana destinada al *absurdo*, frente a su impotencia para recuperar la conciencia de una *praxis* que ha producido, sí, el mundo “objetivo”, pero donde la “objetividad”, transformada en acumulación de ruinas congeladas y opresivamente estáticas, autonomizada como *fin* en sí mismo allí donde debía ser simple *medio*, es como si hubiera adquirido una *presencia* propia, una densidad “mineral” de la que se

ha retirado la posibilidad de asignarle un sentido significativo, al mismo tiempo que la vida cotidiana se dispersa en un flujo inaprehensible de acciones mecánicas y efímeros estímulos nerviosos.

Si en una presunta literatura de inspiración simmeliana todavía pudiera encontrarse un héroe trágico, él podría ser por ejemplo el Meursault de *El Extranjero* de Camus, que, interrogado por la razón por la cual ha asesinado al árabe en la playa, solo se le ocurre responder: “Porque había mucho sol”. Y con toda seguridad podría ser el señor K de *El Proceso* de Kafka, capaz de soportar una condena presumiblemente injusta sin siquiera interrogarse por su propia culpa, porque esas grandiosas realizaciones de la historia humana (la Ley, la Justicia, el Estado, el propio Dios, y podríamos añadir el Capital y la Mercancía) son inercias no tanto enigmáticas como vacías de significación, herrumbradas maquinarias anónimas que segregan al sujeto a la condición de mero *pretexto* desechable.

Llegado a este punto, me permito una modesta hipótesis: este reduccionismo del enfoque, esta “miniaturización” cotidiana de la tragedia, es la contribución *específica y original* de Simmel a una teoría de lo trágico-moderno. Hay bibliotecas enteras, desde Hegel hasta nuestro contemporáneo George Steiner, escritas para mostrar por qué es *imposible* la tragedia en la modernidad. Para los propios Marx, Nietzsche y Freud, la tragedia es el gran horizonte de regulación metafórico contra el cual contrastar esa imposibilidad, llámese su retorno como *farsa*, su desvanecimiento como fundamento ético, sus aporías irresueltas en la neurosis edípica, etcétera. Pero, parecería preguntar Simmel, ¿no estaremos demasiado apegados a la idea *clásica* de tragedia? ¿Y si –como lo plantea en la *Filosofía del dinero* y en tantos otros lugares– hay una nítida *discontinuidad* entre la modernidad y la pre-modernidad, no puede pensarse una discontinuidad similar entre el concepto pre-moderno y un potencial concepto moderno de lo trágico? Y en caso afirmativo, ¿en qué consistiría?

Un primer elemento, ya lo sabemos, es el predominio, o la hegemonía, de la economía monetaria. En términos filosóficos, se trata del dominio de la *abstracción* por sobre la *concreción particular* de los objetos y los sujetos. O, como lo traducirá más adelante Adorno, la plena colonización del Objeto por parte del Concepto. La *ratio* calculadora, elevada –mediante una típica operación fetichista de *pars-pro-toto*– a la Razón en cuanto tal, deviene la lógica “natural” de los más ínfimos desarrollos de la Vida, cuya *cosificación* alienante no es entonces un “efecto perverso” de la economía monetaria capitalista, sino la condición *normal* de la “objetivación” moderna, donde los sujetos se “cosifican” mientras los objetos parecen adquirir una vida propia e independiente de la *praxis* que los ha producido.

Y donde hay, por lo tanto, una *ajenidad*, un hiato insalvable, entre Sujeto y Objeto, entre Vida y Forma, que es *el modo de funcionamiento permanente*, establecido, del sistema. La tragedia moderna, podríamos decir, es precisamente esa “normalización” de la Vida enajenada de sí misma en las formas rigidizadas y abstractas. Es ese *corto circuito* por el cual el objeto nunca vuelve al sujeto que lo ha producido, sino que lo mira socarronamente desde afuera, controlando “amablemente” (porque el fetichismo es eso: el *amor* acrítico al objeto devenido Amo benevolente) los ritmos de su vida.

Allí donde los abogados de un *fin de la tragedia* en la modernidad afirman que, en todo caso, lo trágico-moderno consiste en que *no puede* haber tragedia –un juego de palabras que no hace mucho por poner *realmente* la palabra en juego–, Simmel responde, como si dijéramos, que la cosa es aún peor: la tragedia ya no es la peripecia extraordinaria del héroe excepcional que revela los peligros que acechan a todos, y de los cuales pudiéramos purgarnos mediante una aristotélica *catarsis*, sino que está inscripta difusamente en la cotidianidad trivial del “hombre común”, de esos empleaduchos intercambiables o pequeños burócratas que son Meursault y el señor K.

La tragedia moderna ya no es, pues, como la clásica, *representable*: no es una vida “teatral”, sino el propio teatro de la Vida –como si dijéramos: una farsesca trivialización calderoniana–. Como dice el mismo Simmel, en la modernidad el sujeto vive infinitas tragedias en el profundo contraste formal entre la vida que corre inquieta, pero temporalmente finita, y sus contenidos que, una vez creados, quedan *fijos*, aunque temporalmente válidos. El secreto, aquí, está en esas nociones inconmensurables y sin embargo simultáneas de *finitud*, de *fijeza*, de *temporalidad*: el flujo imparable y heterogéneo de la Vida “congelado” en los objetos, en las instituciones, en las *formas* que adquieren una “vida” propia, autónoma... y falsa.

Pero, permítaseme retroceder un par de pasos. Si hablamos de la abstracción del *equivalente general* monetario, de la *inversión* entre Sujeto y Objeto, de la *fetichización*, inevitablemente nos reencontramos con el capítulo I de *El Capital*. Es verdad que para Simmel el “fetichismo de la mercancía” es solo un *caso particular*, si bien sustantivo, del destino general de la cultura en tanto “objetivación autonomizada”.

Pero me gustaría insistir en que esto no implica una *contraposición* con Marx, sino una *ampliación*, o una generalización, que está potencialmente *actuante* en el análisis marxiano. Finalmente, también ya en Marx encontramos la idea del capitalismo como tragedia de la *trivialidad*: allí está, entre otras cosas, su célebre ironía a propósito de que en su investigación tuvo que internarse detrás de las brumas densas y misteriosas de la compleja economía burguesa para

darse cuenta de que en definitiva todo se trataba de... la banalidad de la mercancía. De que, como se dice vulgarmente, es en los *detalles* que actúa el Demonio.

En efecto, lo *demoníaco* moderno se entreteje en los detalles más “familiares” –como son los objetos-mercancía o la forma-dinero–: es decir, en lo *sinistro*. La categoría freudiana de lo *Unheimliche* sirve, asimismo, para pensar lo trágico simmeliano: es ese universo cotidiano y habitual que de repente se vuelve extraño y amenazante, sin por eso dejar de pertenecer a esa trivial cotidianidad.

Una vez más, no se trata de la excepcionalidad de lo trágico griego, con sus dioses tronando maldiciones desde lo alto, sino de la “normalidad” del *estado de emergencia permanente* que piensa Benjamin, ante el cual permanecemos en general indiferentes (o mejor, *indiferenciados*) porque, precisamente, es *más de lo mismo*: es la *repetición* revestida de *novedad* a la que aludía Kierkegaard como sello de la *auténtica* “repetición”. Lo trágico-moderno no cae del cielo, sino que es el paisaje que rodea, el aire que se respira. Por ello mismo es tan difícil advertirlo, no digamos ya luchar contra él, “superarlo”. No parece haber *Aufhebung* posible para unas contradicciones que sostienen a la propia Vida: *estamos* en ellas como *estamos* por ejemplo en nuestra tecnología, que de herramienta “natural”, de mero instrumento “a la mano”, se vuelve potencia autónoma (2001: *Odisea del Espacio*, de Kubrick, es un gran film simmeliano). en efecto, hay en Simmel, antes que en Benjamin o Heidegger o Frankfurt, una *cuestión de la técnica* que condensa la ambivalencia insoluble de la modernidad.

Y no hace falta siquiera llegar a los extremos de nuestra actual sofisticación tecnológica. Como ya mencionamos, es en la sencillez de la cotidianidad que anida la lógica de la dualidad trágica. Basta pensar en otro famoso ejemplo de la capacidad de Simmel para extraer ese mundo de las evidencias más triviales: digamos –ya lo aludimos al pasar– de una *puerta* o un *punte*. El puente, está claro, sirve para *unir* dos orillas; pero precisamente por eso su curva maciza señala la *separación* entre ellas. La puerta, al revés, sirve para *separar* dos espacios; pero como tiene umbral, al mismo tiempo los *une* (como dice Borges, basta que una puerta se abra para que ya estemos del otro lado, aún sin movernos, puesto que el espacio exterior invade el nuestro). Curiosamente, la metáfora de la dualidad unión / separación –la puerta y el puente– podría ser útil asimismo para pensar al héroe de la tragedia clásica por excelencia: Edipo. En Edipo, en efecto, se actúan los *extremos* trágicos de la dualidad: él *separa* demasiado (asesina a su propio padre) como reverso condicionante de su *unir* demasiado (mantiene relaciones incestuosas con su propia madre), así como *sabe* demasiado (conoce la respuesta al enigma de la Esfinge) como contra-

cara de su *ignorar* demasiado (su propia identidad catastrófica). Pero, justamente: Edipo es la *excepción*, es el que actúa por fuera de toda legalidad “normalizada”. Su contrapartida, el muy moderno señor K al que hicimos referencia, vive por el contrario inmerso en la pesadilla de la “familiaridad” siniestra de la Ley.

La de Kafka es una hazaña ideológica inaudita, más radical de lo que ninguna crítica “revolucionaria” pudiera concebir. Si *El Proceso* es (entre infinitas otras cosas) el *Nachleben* anticipado de los totalitarismos modernos, lo es en la medida en que su Terror es la *normalidad*. No hay allí –al menos no se hace alusión explícita a esas cosas– dictaduras ni “estados de excepción”: hay, simplemente, la Ley funcionando *comme il faut*: como maquinaria anónima e impersonal, cuyos engranajes deben mantenerse aceitados sin preguntas por la ética o la justicia de los hechos. Asociación más que obvia: ¿es la arendtiana Banalidad del Mal? No: es algo más epidérmico y al mismo tiempo más profundo, más –no encuentro palabra mejor– “metafísico”.

Así, pues, la tragedia puede servir como modelo para hacer el diagnóstico crítico de la modernidad; pero a condición de que sepamos que es la tragedia *de* la modernidad, que ha sido *secretada* por la propia modernidad. Inútil sería intentar aplicarle a la modernidad, abstractamente, los conceptos clásicos de lo trágico. Solo en la modernidad encontramos plenamente desarrollada, inscripta indeleblemente en la trama misma de la vida cotidiana, esa lógica de “lo antagónico consigo mismo que acaba destruyéndose”, o esas “fuerzas negativas orientadas contra un ser que surgen de los estratos más profundos de este mismo ser”, o que “con su destrucción se consuma un destino que está ubicado en él mismo”, a que alude Simmel. Todo esto –lo antagónico autodestructivo, el ser que alberga su propia negatividad– no es la estofa del héroe extraordinario, sino la de la muy normal *sociedad* del dinero y la mercancía, del puente, la puerta o el asa. Tanto más insidioso es el trabajo de autodestrucción cuanto que aquella “normalidad” nos impide percibirlo: anacrónicamente, creemos que hay que buscar el Mal en esas profundidades brumosas de que habla Marx, cuando en realidad nos rodea con su infinita, proliferante y variada nimiedad.

¿Se trata en Simmel de ese fuerte *pesimismo cultural* que con frecuencia se le atribuye, digamos, a Freud o a Adorno? Es difícil decirlo con certeza: su estilo no es casi nunca grandilocuente ni apocalíptico, un poco como si el propio estilo quisiera plegarse imperceptiblemente a esa cotidianidad trágica que disimula sus antagonismos autodestructivos. En cierto modo, para repetirnos a nosotros mismos, es como el de Kafka, del cual Borges, nuevamente, dice que su secreto no consiste en que sus relatos *parezcan* pesadillas, sino en que *son*

pesadillas, narradas –como suele ocurrir en los sueños– con la astuta simplicidad que las hace verosímilmente “familiares”. Es el estilo del puente y la puerta: lo cruzamos o la abrimos, las *usamos* despreocupadamente, sin advertir que nos está llevando siempre al lado *contrario* que nuestros pies.

Tal vez por ello la mayor parte de la sociología “oficial” posterior a Simmel ha puesto el acento en lo que llamábamos sus análisis de la “pequeñez” cotidiana, o ha hecho de él un agudo “metodólogo”, o un *formalizador* de las relaciones sociales: es que esa sociología “oficial” es obcecadamente *anti-trágica*, incapaz por lo tanto de hacerse cargo de que solo una sociología discretamente *negativa* como la de Simmel es capaz de recuperar las ruinas de la modernidad para “hacerlas relampaguear en este instante de peligro”, para permanecer benjaminianos. En este sentido, personalmente, preferiría no hablar de la “vigencia” de Simmel: esa palabra me suena a conservación un poco museística. Quizá sería mejor hablar, con un dejo nietzscheano, de su *inactualidad*.

Parte VII

RESONANCIAS

Agustín Prestifilippo*

Capítulo 20

LIBERTAD, IGUALDAD, SOCIABILIDAD

TENSIONES ÉTICO-POLÍTICAS EN LA SOCIOLOGÍA DE GEORG SIMMEL

A DIFERENCIA DE SUS REFLEXIONES sobre el arte, o de sus indagaciones sobre la lógica de las ciencias sociales, y de la sociología en particular, la dimensión ético-política en la obra de Georg Simmel no ha sido abordada con tanta minuciosidad por parte de los comentaristas especializados. Un análisis de su obra a la luz de los problemas político-culturales del mundo contemporáneo requiere de una lectura pormenorizada de aquellos pasajes y fragmentos textuales en los que el sociólogo berlinés se ocupa de estudiar los dilemas éticos que inauguran los regímenes democráticos en la modernidad capitalista. Porque en su obra, precisamente de lo que se trata a la hora de pensar la política es de las tensiones teóricas y prácticas que surgen entre la libertad y la igualdad en las sociedades modernas.

1

En su *Filosofía del dinero* Simmel rastrea una homología estructural entre la economía monetaria y la lógica conceptual del pensamiento discursivo que dan con el estilo de vida moderno. Ambos establecen relaciones entre cosas diferentes, mercancías y objetos de conocimiento, al precio de reducir aquello que las diferencia a

* Universidad de Buenos Aires.

un común denominador. A esta operación de reducción de las diferencias de la multiplicidad, Simmel no duda en calificarla de “objetividad despiadada”. Objetividad que significa aquí indiferencia para con las diferencias.

La afinidad entre intelecto y dinero puede ser abordada por lo que Simmel denomina una “falta de carácter” en ambas instancias. Por un lado, el filo de los conceptos del entendimiento proceden mutilando la compleja multiplicidad de lo fenoménico a una unidad de sentido. Por otro, el dinero hace abstracción de las particularidades materiales del objeto, puesto que de otra forma no sería posible el intercambio entre diferentes. El intelecto “no es más que el espejo indiferente de la realidad, en el que todos los elementos tienen el mismo derecho, que no reside en otra cosa sino en ser verdaderos” (Simmel, 1977: 540).

“Tener el mismo derecho” es entendido como una condición de vulnerabilidad de los diferentes, que al ser subsumidos a la perspectiva “indiferente” con la que el entendimiento se acerca a la realidad, son nivelados a una igualdad que los equipara. Esta equiparación que produce el intelecto, no solamente se observa para Simmel en las prácticas más esquemáticas del conocimiento científico positivista, sino también en el terreno de las relaciones humanas y de su regulación. En efecto, Simmel cuestiona la neutralización de la experiencia individual que produce la homogeneización jurídica impuesta por el derecho moderno. Precisamente en la lectura que hace Simmel de la igualdad legal se apunta a una incapacidad del intelecto jurídico para dar con los casos individuales que no son contemplados por la universalidad abstracta de la ley. Para Simmel, el fundamento de este disciplinamiento, si se nos permite decirlo con estas palabras, se encuentra en el vínculo íntimo entre el principio de equivalencia que requieren los bienes para su intercambiabilidad en el mercado y la universalidad de la validez jurídica.

Tal vez sea en el ensayo “La ley individual” en donde Simmel haya desarrollado con mayor claridad los presupuestos normativos que subyacen a este cuestionamiento al concepto de igualdad entendido según el paradigma de la equivalencia monetaria. Allí Simmel se ocupa de fundamentar filosóficamente una ética desde una perspectiva antagónica a las formas tradicionales de fundamentación filosófica; esto es, de justificación de principios, acciones, normas e instituciones. En efecto, Simmel se encuentra más cercano a la tradición filosófica que cuestiona a la filosofía moral a partir de las consecuencias represivas que sus principios producen en el individuo. Dicho brevemente, la fundamentación universalista de la moral, y aquí Simmel se refiere principalmente a la filosofía moral kantiana, deduce de un principio racional las actitudes y prácticas que admiten ser evaluadas

como moralmente válidas. En este sentido, un principio como la facultad de la razón es compartido por todos, permitiendo deducir que el trato igualitario es la actitud moral por definición. Sin embargo, según Simmel, en la rigurosidad kantiana, este trato igualitario viene de la mano de una obstaculización de las pretensiones de los individuos a la realización de formas de vida que no necesariamente son reconducidas al principio definido por Kant como fundamento de su moral. Siguiendo la lógica de su argumento, aquellas formas de vida que no cuadren en el universalismo moral pueden ser evaluadas como patológicas. Contra este formalismo, dice Simmel en “La ley individual”, “una ley sólo debe valer justamente para el individuo concreto en cada caso” (Simmel, 2003).

2

¿Significa esto que Simmel abogó en la tradición del liberalismo para dar cuenta de esta experiencia individual lesionada por los esquemas abstractos del dinero, la ley y el concepto? Si esta herencia supone una discusión con un concepto de libertad, entonces la respuesta debe ser afirmativa. Sin embargo, cuando indagamos en los estratos de ese concepto, lo que aparece, en la obra de Simmel, no es su univocidad sino, por el contrario, su diseminación. El concepto de libertad aparece una multiplicidad de ocasiones. Pero cada aparición parecería resignificar la anterior, volviendo difícil el trabajo de su lectura coherente en una hipótesis lineal. No pretendemos aquí llevar a cabo esa tarea. Simplemente traer a colación aquí un ejemplo de esta dificultad, en relación al lugar de Simmel en el contexto del pensamiento del liberalismo.

Esa dificultad se presenta en el contexto del final de *Filosofía del dinero*. Allí los términos del problema ya no son los procesos de disciplinamiento que bloquean una genuina experiencia individual, tampoco es el asedio del diferente por parte de los nuevos fenómenos de masas que inauguran las democracias modernas. Los términos del problema ahora refieren a las consecuencias prácticas que puede tener para las relaciones sociales aquella analogía estructural entre el dinero y el concepto en el estilo de vida objetivista del capitalismo moderno. Esa analogía propia de una “concepción racionalista del mundo” ha operado, dice Simmel, como una verdadera “escuela del egoísmo contemporáneo y del triunfo total de la individualidad” (Simmel, 1977: 550). Para esta concepción el individuo constituye el “fundamento evidente y el primer interés inevitable”. Como corolario,

lo único que parece real y simplemente “lógico” es la actuación en el propio interés. Toda entrega y todo sacrificio parecen manar de las

fuerzas irracionales del sentimiento y de la voluntad, de modo que los seres humanos dedicados exclusivamente al entendimiento acostumbran a ironizar sobre ellos, considerándolos como una prueba de falta de inteligencia o a denunciarlos como una forma escondida del egoísmo (*Ibid.*).

Lo que aquí se está denunciando es el primado de una lógica técnica que inhibe la posibilidad de entablar relaciones sociales que no estén mediadas por el interés. La rigurosidad con la que se presenta el racionalismo de la economía monetaria y del intelectualismo moderno es una rigurosidad orientada a los medios adecuados, dados ciertos fines. Pero puesto que esos fines son postulados por el interés particular, el entendimiento no logra expedirse acerca de su legitimidad. Por ello, allí donde priman los intereses propios como fines de la acción, las cadenas teleológicas que se desvíen de estos horizontes son presa de la ironía mordaz u objeto de sospecha. En este marco, la intelectualidad que ha logrado adquirir una “validez universal” en el conflicto de las facultades, produce un efecto de “atomización de la sociedad, ya que, por medio y a partir de ella, cada persona aparece como un elemento cerrado en sí mismo, junto a todos los demás”. En otros términos, las consecuencias sociales de la concepción racionalista que se propaga con la economía monetaria y el pensamiento discursivo son la fragmentación social, la des-solidaridad y el individualismo posesivo. Según la perspectiva del individualismo, aquellos afectos que se orientan a una lógica que excede el intercambio, esto es: que se expresan a partir de la no-reciprocidad, como “los sentimientos de amor y compasión”, entran a formar parte, por su carácter dispendioso y excesivo, del decálogo de las prácticas sin sentido de la vida moderna.

¿Es posible pensar en Simmel en otra forma de racionalidad social que no sea la que proponen el concepto, el dinero y la ley? ¿Anuda el estilo de vida moderno de tendencias antagónicas que permitan contradecirlo consigo mismo? ¿Es concebible en sus reflexiones ético-políticas una forma de universalidad no abstracta, esto es, concreta?

3

La sociología de Georg Simmel cuenta con un concepto que pretende ser precisamente un puente entre estas dos categorías antagónicas que hemos esbozado en sus reflexiones ético-políticas, a saber: la igualdad y la libertad. Nos referimos al concepto tardío de “sociabilidad”. En *Cuestiones fundamentales de sociología* (2002) Simmel desarrolla este concepto a los fines de resolver “el mayor problema de la sociedad: ¿qué grado de importancia y acento le corresponde al individuo como tal dentro y frente al entorno social?”

La sociabilidad es la forma de estar juntos de los individuos en los que el contenido y el fin de la relación es el simple estar juntos. De esta manera, como la socialización, la sociabilidad también hace abstracción de los fines, impulsos, motivos y deseos que intervienen en las relaciones sociales. Sólo que, a diferencia de las formas de socialización, en la sociabilidad esa abstracción la producen los sujetos mismos. Puesto que aquello a lo que alude el concepto de sociabilidad es a una finalidad sin fin de la vida en común en la que los individuos ya no se relacionan a partir de objetivos que son trazados antes o por fuera del vínculo, sino que su único objetivo es el de entrar en relación con el otro. Dice Simmel:

Considerándola desde las categorías sociológicas, designo la sociabilidad como la forma lúdica de la socialización, que se comporta respecto al carácter concreto determinado por los contenidos como la obra de arte respecto a la realidad” (Simmel, 2002: 84).

¿En qué sentido la sociabilidad viene a resolver el conflicto entre libertad e igualdad que habíamos planteado más arriba? Y, fundamentalmente, ¿cuál es el modo de resolución que Simmel plantea a partir de este concepto? Puesto que la sociabilidad en su configuración pura no tiene una finalidad material, no tiene contenido ni resultado que estuviera, por así decir, fuera del momento sociable como tal, los individuos son obligados a poner en suspenso, como si dijésemos, entre paréntesis, aquellas determinaciones materiales que los diferencian. Simmel piensa específicamente en diferencias de clase y de estatus. En la sociabilidad los individuos son coercionados a vincularse con los demás de forma tal que sus intereses individuales no formen parte de la relación. No se persigue nada más que el estar satisfecho de este momento, y así, el suceso, tanto en sus condiciones como en su resultado, queda limitado exclusivamente a los que lo sostienen personalmente.

Precisamente por ello, Simmel habla de un carácter democrático de la sociabilidad (Simmel, 2002: 87). Puesto que en ella los individuos se relacionan entre sí como iguales. Ahora bien, falsearíamos este carácter democrático, si entendiésemos a la sociabilidad efectivamente como una superación material de los conflictos entre libertad e igualdad que tensionan a los actores sociales en las sociedades capitalistas. Puesto que, al mismo tiempo en que se define de este modo a la sociabilidad, se cae en la cuenta de su carácter artificial, ficticio. La sociabilidad no resuelve las desigualdades sociales que dividen a la sociedad en clases, así como tampoco disuelve la estructura injusta de distribución de estatus. La sociabilidad es el juego en el que “se hace como si” todos fueran iguales y al mismo tiempo como se hiciera honor a cada uno en particular.

“Debe crear la ilusión de unos seres que se despojan de tantas partes de sus contenidos materiales y que se modifican tanto en su significado exterior e interior que resultan ser iguales como seres sociales.” (Simmel, 2002: 90).

Como en el caso de la forma artística, la sociabilidad no puede ser identificada con la realidad sin más. La sociabilidad no pretende representar la realidad tal como es. En este sentido, el concepto de sociabilidad no es un concepto que nos permita conocer la realidad social. Y sin embargo, como la forma artística, la sociabilidad entabla una relación con la realidad social. ¿De qué modo podemos entender esa relación? Como escenificación. Esa escenificación no puede ser entendida como una copia fiel de los procesos sociales, sino que presenta “una imagen en miniatura del ideal de la sociedad, que se podría llamar la libertad de la vinculación”. La sociabilidad figura así como una imagen reconciliada de lo que los individuos y grupos sociales aspiran en sus interacciones. El concepto de sociabilidad aparece así como un complejo ético y estético. La sociabilidad apunta a los anhelos sociales de reconciliación. Por ello, es un concepto ético-político. Pero el modo de hacerlo es haciendo uso de la lógica artística de la representación. Dice Simmel (2002: 97), “La sociabilidad representa *estéticamente* aquella adecuación que la seriedad de las realidades a otro nivel exige *éticamente*”.

4

Para finalizar, quisiéramos retomar los tres conceptos que hemos abordado en esta comunicación. Por un lado, Simmel cuestiona al universalismo moral y jurídico-político por las consecuencias represivas que tiene para el individuo. Efectivamente, en este cuestionamiento Simmel esboza dos conceptos de libertad que no hemos abordado aquí pero que cabría distinguir. Por momentos Simmel hace uso de un concepto negativo de libertad, entendido según la clásica formulación de Berlin (2009), como libertad de constreñimiento. En otras ocasiones, Simmel hace uso de un concepto positivo de libertad, entendido como libertad para la realización de objetivos de vida. Si el primer concepto de libertad se entiende en referencia a una instancia externa, es decir: como libertad *de*, en el segundo la libertad es entendida como libertad *para*. De cualquier forma, aquí la idea de libertad es presentada como un correctivo de las tendencias homogeneizantes de una equivalencia abstracta que tiene al dinero, al concepto, y a la ley como a sus manifestaciones más paradigmáticas del moderno estilo de vida objetivo.

Simultáneamente, Simmel alerta sobre los usos del concepto de libertad en el estilo de vida moderno. En efecto, la concepción racionalista que impera en la economía monetaria y en el entendimiento discursivo que se encuentra detrás de los modos de pensar la política

en la modernidad, conduce hacia un individualismo exacerbado que anula las posibilidad de pensar a la vida en común por fuera del atomismo social del liberalismo económico. De esta forma, dice Simmel,

“Todo colectivismo que origina una nueva unidad vital a partir y por encima de los individuos, parece contener algo místico, que es impenetrable al entendimiento austero, en la medida en que no consiste en la mera suma de los individuos” (Simmel, 1977: 550).

Lo otro del atomismo social que profesa el liberalismo económico, es para Simmel esta “nueva unidad vital” que si bien parte de los individuos, no puede ser reducida a ellos. Este colectivismo sería el producto de formas de vínculo social ancladas en la solidaridad, lo que Simmel denomina “empatía y amor”. Es en este contexto, y no en otro, en donde cobra significación el concepto simmeliano de sociabilidad. De alguna forma, la sociabilidad funciona como un correctivo del concepto liberal de individuo, de manera tal de lograr revertir las tendencias desintegradoras del estilo de vida moderno. Sin embargo, queda abierta la pregunta por la capacidad de este concepto para resolver los problemas éticos y políticos supuestos detrás del conflicto entre igualdad y libertad.

¿Acaso no se sostiene este concepto sobre el par binario Yo – Tú? En este sentido el concepto de sociabilidad parecería aludir más a un ámbito restringido de moralidad privada que dejaría intactas las relaciones estructurales de explotación y dominación que reproducen las injusticias sociales y las formas del desprecio en las que las diferencias culturales no encuentran espacio para su reconocimiento. Por el contrario, si el concepto de sociabilidad es entendido como un modelo normativo, artificial y por lo tanto, no generalizable, entonces, este concepto nos permite cuestionar las unilateralidades en los que puede recaer el pensamiento político contemporáneo. Pero entonces la sociabilidad no funcionaría como una llave que permita superar el conflicto trágico entre igualdad y libertad, sino que permitiría volver a él nuevamente.

REFERENCIAS

Berlin, I. (2009). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.

Simmel, G. (1977). *Filosofía del dinero*. Trad. R. García Cotarelo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

_____ (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Trad. Á. Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa.

_____ (2003). *La ley individual y otros escritos*. Trad. A. Sanjuán. Barcelona: Paidós.

Micaela Cuesta*

Capítulo 21

PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LA FELICIDAD EN GEORG SIMMEL

ÉTICA, DEMOCRACIA, TRABAJO

1. LA FELICIDAD Y LA PENA O LA PREGUNTA POR EL SENTIDO

La vida no es digna de ser vivida, como debería ser, ya que la mayoría de los seres humanos no se vuelve suicida; no, es un gran mecanismo de bancarrota en el que toda felicidad es sólo una ilusión óptica.

Georg Simmel (2007: 71)

En la obra de Georg Simmel existen diversas alusiones a la felicidad. Por razones quizás evidentes *Schopenhauer* y *Nietzsche* (1906) es el libro donde aquellas son más recurrentes. Un diagnóstico sobre la modernidad inaugura estas páginas: movimiento paradójico, en el que toda elevación de la cultura lejos de conducir con mayor celeridad a la realización de nuestros fines, interpone entre nosotros y ellos una serie múltiple de estancias y rodeos. La comunicación posible, aunque difícil, entre deseo/medio/fin queda trunca. Los medios proliferan, los deseos acrecientan su opacidad y el fin se desplaza y difumina. La expansión de los medios parece consumarse en desmedro de los senti-

* Universidad de Buenos Aires.

dos y significaciones que los alentaban: “Sólo cuando comprendemos el carácter de medios que tienen innumerables actividades e intereses en los que nos habíamos concentrado como en valores definitivos, se suscita el problema agudo de la significación y el objeto del conjunto” (Simmel, 2005: 18).¹

Este “estado del alma” se enlaza con la preocupación por la felicidad que parece, no obstante, poder remontarse mucho tiempo atrás. En efecto, la pregunta por el sentido de la vida, cuya respuesta podría ser la felicidad, asoma en el momento en que se desvanecen todas las tramas significantes a ella asociadas. Emerge, así, cuando la técnica, concebida como la suma de medios al servicio de una existencia cultivada –refiere Simmel– deviene “el propio contenido de los esfuerzos y valoraciones” (Simmel, 2005: 18). Es en este estado de la vida cultural que hunde sus raíces el interrogante y, al parecer, “por primera vez en la historia conocida del mundo, las almas se encontraron en esta disposición en la cultura grecorromana”; fue entonces que “se despertó una búsqueda inquieta del objetivo y sentido general de la vida” (Simmel, 2005: 18) que obtuvo como una de sus respuestas la felicidad.

A las nociones antiguas de felicidad surgidas, según Simmel, de la situación más desesperada, fue el cristianismo el que trajo tranquilidad de la mano de la promesa de la salvación. Como ya afirmara Nietzsche, el cristianismo proporcionó el fin absoluto que la vida ansiaba, colmó aquel *horror vacui*² que exclamaba, dio, como lo hiciera Hegel –aunque mediante otros ardides– una respuesta al porqué de tanto sufrimiento.

La salvación desviaba, o mejor, daba cause por vías extra mundanas a la pregunta por la felicidad. Ella seducía, dice Simmel, con

1 En su *Filosofía del dinero*, siguiendo a David Frisby, se observa que Simmel muestra “cómo el dinero no sólo estira la cadena teleológica entre el individuo y sus fines, sino que también trae consigo la realización de objetivos que de otra manera serían imposible” poniendo de manifiesto la ambigüedad de los fenómenos a los que da lugar este medio. Cfr: la introducción de Frisby a la *Filosofía del dinero* (Simmel, 2013: 20).

2 Sobre el horror al vacío se exploya Nietzsche en su *Genealogía de la moral*. Como referimos en otra ocasión citando a Nietzsche: “El vacío que no encontraba explicación y que el hombre no podía justificar hacía de él un ser sufriente, sufría “del problema de su sentido”. Pero lo más interesante del planteo es que el problema no era el sufrimiento mismo, sino “el que faltase la respuesta al grito de la pregunta: ‘¿para qué sufrir?’ [...]. La falta de sentido del sufrimiento, y *no* este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad ¡y el ideal ascético ofreció a esta un sentido! De este modo, el sufrimiento era interpretado y con él arribaría el horizonte de la culpa y la perspectiva de la salvación” (Cuesta, 2016: 75; Nietzsche, 1972 [1887]).

“la salud del alma y el reino de Dios” ofrecido “a los hombres como el fin absoluto más allá de todo lo singular, lo fragmentario e insensato de la vida” (Simmel, 2005: 18). La posterior crisis del cristianismo no condujo al declive del ansia de un fin, tan sólo habilitó renovados intérpretes e interpretaciones.

Así, si en la Antigüedad la idea de felicidad quedó inscrita de modo privilegiado en el campo de la ética y la moral, y en el Medioevo fue propiedad de la doctrina religiosa, en la Modernidad ella se constituye, de modo preponderante, en prerrogativa de la psicología profunda, la ontología transcendental o los “idealismos tardíos” (Schopenhauer, Kierkegaard, etc.) como los llama Lévi-Strauss. De allí que, en el libro que estamos parafraseando, Simmel afirme que el ansia de un fin absoluto como herencia cristiana es, en cierto modo, acogido y transfigurado por Schopenhauer y Nietzsche. De formas disímiles ambos autores edifican sus especulaciones sobre esta senda legada. Lo que hacen en/contra/con esa ansia difiere en cada caso. Pero más relevante para nuestra inquietud sociológica son, quizás, reflexiones anteriores y posteriores de Simmel que inscriben a la felicidad en el campo de una naciente sociología. Ya hacia el año 1900, en ocasión del libro *Filosofía del dinero*, Simmel decía:

Es ya un lugar común el hecho de que el sentimiento de felicidad, aunque constituye un objetivo absoluto de nuestros empeños, se convertiría en puro aburrimiento si hubiera de realizarse verdaderamente como una bendición eterna; a pesar de que nuestra voluntad actúa como si hubiéramos de ir a parar a tal situación una vez alcanzada, ésta desmentiría a aquella, que sólo podría conservar su sentido mediante la aceptación de la contradicción a la que quería escapar, es decir, el sufrimiento. (Este tipo de evolución se puede describir más de cerca como sigue: la acción más eficaz de ciertos, quizá de todos, los elementos de la vida depende precisamente de que, paralelos a ellos, se hallen sus opuestos). (Simmel, 1977: 172)

Forma parte de un saber compartido el que la felicidad, como la mayoría de los afectos, aun cuando se la imagine *sub especie aeternitas* sólo cobra significación en su carácter episódico. Así entendida, escapa a todo estado; más aún, la felicidad, asociada a este término deviene aburrimiento y, el aburrimiento no es muy distinto a una de las formas de la abulia que, dominando la escena tan sólo invierte el signo de la idea de felicidad. Ahora bien, si este concepto no asume la forma de un estado de gracia, ni tampoco la de uno estrictamente profano, ¿a qué ámbito habría de referirla?

2. FELICIDAD, ENTRE FINALISMO Y LIBERTAD

El hombre es un ser demasiado poliédrico para mantenerse en el mundo de un modo tan rectilíneamente teleológico como las plantas.

Georg Simmel (1950: 58)

Una de las tesis más conclusivas sobre la felicidad la encontramos en *Intuición de la vida* (1918), escrito un año después de otro de los textos que nos ocupará y que se conoce como su “pequeña sociología” (*kleine Soziologie*). La felicidad es entendida, en estas lecciones de metafísica, como expresión pura de la emancipación de los hombres del finalismo (vital/biológico) de la vida, siendo su tratamiento inseparable de una reflexión sobre el concepto de libertad. La libertad, afirma allí Simmel, se torna legible en su oposición no tanto a la coerción cuanto a la teleología. En dos campos es posible interrogar esta modalidad de resistencia al finalismo: el eudemonístico y el erótico. En el primero se inscribe la dupla placer-dolor, cuya continuidad será interrumpida por la alusión a la felicidad. Esta noción introduce en el dualismo teleológico un giro radical. Sin negar el valor del bienestar corporal, incluso del placer, la felicidad, sostiene Simmel, es de otra índole, señala otra realidad: “una instancia terminal, una cumbre, a la cual aspira la vida y más allá de la cual ya no puede llegar” (Simmel, 1950: 50).

Análogo al signo distintivo de la razón, la felicidad es, para Simmel, algo que, de tan novedoso en términos genéricos no se deja definir con facilidad. En cuanto *experiencia* se aleja de toda concepción eudemonística para aproximarse a la gracia. De tal suerte, podríamos hipotetizar, se abstrae de lo teleológico para rozar lo *teológico*, orden de lo inescrutable: “la vida, que en sí prosigue su curso continuo, reverbera con una brillantez que ella de por sí jamás habría podido producir, que más bien procede de otro orden, incomprensible” (Simmel, 1950: 50). La elevación trascendental de esta idea a la noción de *beatitud* refuerza nuestra hipótesis. En esta, su forma más absoluta, “se ha consumado y hecho innegable la emancipación de la felicidad de toda clase de finalismo extravital” (Simmel, 1950: 51). Distanciándose del placer, la felicidad no responde a una búsqueda individual y consciente. Ella, antes bien, “nos viene como la lluvia y el rayo del sol” (Simmel, 1950: 50), nos sorprende, nos es difícil anticiparla y no la suscitamos nosotros mismos. Ella se aproxima, así, a un don divino.

La identificación sedimentada, aunque fallida, de placer/felicidad, se continúa en el par dolor/pena. Si el dolor es localizado y singular, la pena discurre inclasificable, la más de las veces, afectando nuestro ser total: “los ríos de vida se precipitan lo mismo a la felicidad que a

la pena: el alma puede hallar en la pena como en la felicidad –sólo que con signo contrario– una consumación, un acabado de la vida, y hasta una redención de sí misma, que es lo contrario del papel del dolor” (Simmel, 1950: 51). Felicidad y pena, ajenos a toda teleología, constituyen una de las marcas más singulares de lo humano. Afectos que, de tan particulares y específicos recuerdan, paradójicamente, la universalidad y transhistoricidad del sentimiento teológico.

Esto que observamos en el campo del finalismo eudemonístico se evidencia, con igual claridad, en la erótica. Emancipado del mero apetito sexual y de la reproducción de la especie, despinata el *amor*. Como sucede con la felicidad, cuando el amor irrumpe se produce una suspensión del *telos*. Aun cuando doloroso y poco placentero, esta afeción colma la vida. En su cualidad de intransferibles e indefinibles, los “estados del alma”, corren en paralelo a los fines de la vida y conforman sectores de la cultura: “imágenes independientes de formaciones de valor que son objetivas frente a la vida” (Simmel, 1950: 53).

Felicidad y amor, tanto como pena y desamor, se constituyen en tópicos de una sociología preocupada por “los efectos que las estructuras sociales producen sobre los individuos” (Vernik, 2009: 93). Evitando la coartada de la *teodicea*,³ que sucumbe a la tentación de justificar la desigual posesión de bienes y males, la teoría social de inspiración simmeliana interroga con ojo crítico la injusta distribución de dicha y sufrimiento en el terreno de la sociedad.

3. LA FELICIDAD COMO VALOR Y FORMA DE SOCIABILIDAD

¡Alto! ¿Acaso no hay todavía un ideal que no haya sido destronado, un valor que no haya sido revalorizado una y otra vez?

Georg Simmel (2007: 72)

¿Puede el concepto de felicidad otorgar mayor inteligibilidad a algún efecto de lazo social? Lo que da movimiento, tonicidad y, también, padecimiento de/en la vida, suscita, afirma Simmel en su “pequeña sociología” (1917), comportamientos proporcionales a aquellos que, en su devenir, precipitan en contenidos y estímulos independientes. El impulso a estar con otros es análogo –señala el autor– al impulso artístico. Este último se nutre de la integridad de lo que lo rodea para

3 Nos referimos, entre otras, a la cita de Leibniz que retoma Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, de la que excluye toda reflexión social y filosófico-política, sobre la felicidad (Cuesta, 2016: 65).

configurar algo que, no encontrándose de antemano en aquellos materiales, lo expresa y rebasa. Impulso artístico como fuerza creadora que busca salvar las formas de las cosas de su constreñimiento material, para entregarlas a figuras innovadoras abiertas a la alteridad. No es algo muy distinto lo que ocurre con el *impulso de sociabilidad*. En palabras del autor:

así también el «impulso de sociabilidad», en su actividad pura, desprende de las realidades de la vida social el puro proceso de socialización como *un valor y una forma de felicidad*, y a partir de ellos constituye lo que llamamos *sociabilidad* en sentido más estricto (Simmel, 2002: 82, el énfasis es nuestro).

La felicidad, así entendida, es un *valor* producido por y en las formas puras de sociabilidad. Ahora bien ¿en qué consisten estas formas puras? Distintos términos la evocan: mutuo determinarse; conexión libremente flotante; interacción recíproca; estar juntos. Lo que atraviesa a todos ellos es la coparticipación, una suerte de cooperación. Aquello que redunde en felicidad no es, por lo tanto, el radical aislamiento, ni la posesión individual que prescinde de todo lazo; la felicidad alude, antes bien, a cierto efecto liberador como impronta de “estos reinos contruidos de las meras formas de la existencia; porque en ellos estamos libres de la vida y, sin embargo, la tenemos” (Simmel, 2002: 101). Movimiento paradójico, entonces, que nos libera de la vida no independizándonos de ella sino invitándonos a realizar una experiencia y experimento de sus sentidos y fuerzas más profundas:

Así como nos libera interiormente la contemplación del mar, no a pesar de, sino porque en su levantarse para refluir, su reflujo para volver a levantarse, en el juego y contrajuego de sus olas está estilizada toda la vida a la expresión más simple de su dinámica, totalmente libre de cualquier realidad experimentable y de toda la gravedad de los destinos particulares, cuyo sentido último, sin embargo, parece desembocar en esta imagen; así también revela, por ejemplo, el arte el misterio de la vida: no nos liberamos de ella simplemente desviando la mirada, sino precisamente al configurar y experimentar en el juego aparentemente autónomo de sus formas el sentido y las fuerzas de su realidad más profunda, pero sin esta realidad misma. (Simmel, 2002: 101)

Modos de experiencia de la vida y formas intermitentes de sociabilidad pura componen la vida en común.⁴ Los seres humanos, señala Simmel,

4 De allí, quizás, la afirmación de Daniel Mundo: “El verdadero concepto de felicidad de Simmel, en cambio, tiene resonancias aristotélicas: se basa en la relación

nos conectamos y desconectamos, nos buscamos con la mirada, nos seducimos, nos adornamos para otros, nos ocultamos, disentimos, entre otras tantas formas de encuentro y desencuentro. Lejos de presentárnos de modos transparentes, estas formas de socialización tanto como sus marcas, constituyen un enigma (Simmel, 2002: 32-33), para la mirada sociológica. *Pathos* y *vita activa*, pena y felicidad, se enlazan en las tramas que produce y son producidas por la vida en sociedad.

Dos dimensiones, creemos, están comprometidas en este concepto simmeliano de felicidad: una ética y otra política. El desafío consistiría en reflexionar sobre ellas de modo simultáneo, sin desconocer que la primera parecería no sólo no caber en la segunda, sino también constituirse en el elemento desde cual realizar su crítica.

3.A. LA FELICIDAD COMO ÉTICA DE LA SOCIABILIDAD

Tampoco hay que olvidar cómo se acostumbra ahora a esperar la felicidad y la paz del espíritu de las condiciones vitales exteriores, la auténtica cultura del progreso de la técnica, y el sosiego y la realización del individuo de la estructura objetiva de la sociedad.

Georg Simmel (2013: 379-380)

Una ética de la sociabilidad, a diferencia de una moral, se inscribiría no tanto en la lógica del merecimiento cuanto en la potenciación del estar juntas. Supondría, en este sentido, una pregunta orientada hacia lo que es *bueno* y no ya lo que *está bien*. Señalaría, asimismo, una relación singular con la alteridad donde quedarán disueltos tanto lo individual subjetivo como el contenido meramente objetivo (Simmel, 2002: 96). Simmel lo dice con las siguientes palabras:

La sociabilidad, si se quiere, crea un mundo sociológicamente ideal: porque en ella –como lo expresan estos principios– la alegría del individuo depende plenamente de que también los otros estén alegres, y en principio nadie puede encontrar satisfacción a costa de sentimientos totalmente opuestos del otro. (Simmel, 2002: 88)

Esto que encontramos en la “pequeña sociología” y que estaba ausente en el texto de 1908, era sugerido en su *Filosofía del dinero* (1900) a propósito de la discusión con cierto naturalismo presente en Scho-

armónica del hombre “con el todo del ser”, que es el mundo, espacio virtual que aparece en la mediación entre un hombre y otro” (Cfr: Mundo, 2008: 13).

penhauer. Frente a la idea de que el *quantum* de sufrimiento y felicidad están predeterminado conforme a la esencia de cada quien, Simmel aseveraba:

En todas las relaciones espirituales, cuya alegría no consiste solamente en la ganancia sino en la propia entrega, y en las que cada parte se enriquece correspondiente y recíprocamente por medio de la otra, crece un valor cuyo disfrute no puede conseguirse a través del expolio. (Simmel, 2013: 336)

En aquel texto la felicidad aparece, junto a la moralidad y el conocimiento, siendo definidos como “valores específicos de la humanidad”, por lo tanto, como productos de una relación social. Muchos años después de estas frases, Adorno retomaría, con matices, esta tesis en el artículo titulado “El ataque de Veblen a la cultura”, donde afirmaría: “no es posible ninguna satisfacción ni felicidad individual que no incluya en sí virtualmente la satisfacción y la felicidad de la sociedad entera” (Adorno, 1962: 88-89). La felicidad, como el deseo, están socialmente informados, de allí que el objeto capaz de colmar a ambos la suponga. No obstante, felicidad y deseo –advierde Adorno– no se reducen, ni mucho menos se identifican, plenamente, con lo social.⁵ Toda felicidad verdadera es también negación determinada de la sociedad realmente existente.

En los *a priori* establecidos por Simmel en su “Digresión sobre el problema: ¿cómo es posible la sociedad?” se anticipaban algunas de estas reflexiones. La condición dual del ser social, su índole “insociable”, tan relevante como su naturaleza sociable, constituye junto al *a priori* de los “elementos desiguales” las claves de esta dimensión ética de la sociabilidad: “la vida social está atenida al supuesto de una armonía fundamental entre el individuo y el todo social, sin que esto impida las estridentes disonancias de la vida ética y la eudemonística” (Simmel, 2014: 133). En otras palabras, las modalidades de placer y las formas de conducirse en la vida de cada individuo, aun cuando no se avengan a las normas establecidas por la sociedad, deberían poder hallar en ella algún lugar.

Ahora bien ¿qué régimen político produce las condiciones socio-históricas propicias a esta virtualidad? ¿Podemos encontrar en la *democracia* una afinidad electiva con este concepto de felicidad

5 María Pía López supo captar esta tensión a propósito de Spinoza cuando afirma: “Porque así como el sujeto puede ser campo de aplicación del poder, es también lugar del poder, espacio de subjetivación. Y así como la sociedad puede ser momento de enajenación de las potencias humanas, debe ser campo de la promesa inacabable de la felicidad de los hombres” (López, 1999: 179).

y con la dimensión enigmática –en el sentido de incalculable– de este afecto?

3.B. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA FELICIDAD

Ya sea naturaleza, razón o humanidad, en lo que el hombre se encuentra cuando ha encontrado su propia libertad, su propio ser-sí-mismo, es siempre algo compartido con otros.

Georg Simmel (1998: 274)

La indicación más rápida sobre la dimensión política de este concepto sociológico de felicidad la encontramos en uno de los subtítulos de *Conceptos fundamentales de sociología*: “El «impulso sociable» y la naturaleza democrática de la sociabilidad” (Simmel, 2002: 87). Este impulso sociable es definido en términos de fuente y sustancia de sociabilidad; su principio, a la manera de la libertad en Kant, reza: “cada cual tenga tanta satisfacción de este impulso como es compatible con la satisfacción de éste para todos los demás” (Simmel, 2002: 87). Tal vez podamos deslizar nuestros argumentos hacia un tipo de razonamiento menos formal y abstracto que el kantiano e interrogar aquellas propiedades que tornan afines a felicidad y democracia.

Si sostenemos, como hace Simmel, la opacidad y el enigma que guarda la forma y el efecto de sociabilidad –uno de cuyos valores, o mejor, *plusvalores* es la felicidad– podemos reparar en lo que ella tiene de *incalculable*.⁶ El tercer *a priori* que da realidad a la sociedad y que consiste, como arriba sugerimos, en que “el elemento individual halla un puesto en la estructura general, e incluso que esta estructura es, en cierto modo, adecuada desde luego a la individualidad y a la *labor* del individuo, pese a lo *incalculable* que es este último” (Simmel, 2002: 134, el énfasis es nuestro). El concepto de *profesión* traduce, aunque de modo parcial, lo imprescindible que revela ser tanto para la producción de la

6 No podemos eludir la referencia a Diego Tatián quien –sin referirse necesariamente a Simmel– sugiere que, mientras la administración es gobernada por la lógica del cálculo, las pasiones se rigen por lo incalculable y lo enigmático que se abre en la convivencia de los hombres. Sostener esta indeterminación, no clausurarla reconociendo su determinación histórica y cultural es tarea, pero también cifra, del destino de la democracia. Así, refiere Tatián: “Si bien incalculables y enigmáticas, las pasiones revelan una existencia en su singularidad más que estar presupuestas por ella; son el fruto de un lenguaje, de una forma de vida y una elección radical más que una inmediatez somática y, en ese sentido, aventuras y avatares de la cultura” (Tatián, 2012: 49). En tanto avatares de la cultura, las pasiones están determinadas intrahistóricamente, siendo productos de particulares modulaciones de la historia.

sociedad como para la realización de la individualidad, hallar un lugar para el desempeño de una labor o trabajo profesional. Cuando estas posiciones faltan, sucede lo que hace algunos años señalaba Lechner:

Las fuerzas productivas se revelan como fuerzas destructivas. A la vez que la vida es reducida a trabajo, rendimiento y éxito material se hace más evidente el sinsentido creativo del trabajo, la desmotivación del rendimiento y la justificación obsesiva del bienestar logrado. La eficiencia pragmática es impuesta por la racionalidad formal al precio de una rigidez emocional y afectiva. En resumen, *la vida en los países capitalistas desarrollados plantea problemas tales que ya no son absorbidos e integrados por los mecanismos de reproducción integral*.

Fruto de esta invalidez cultural de la sociedad es una angustia existencial que tampoco permite retornar a la *splendid isolation* del individuo burgués (Lechner, 2007: 220).

Si asumimos, con Simmel, que la individualidad se resiste a la gramática del cálculo, lo que resta es reclamar un orden social y político que contemple su apertura, su indeterminación, sin desatender la relevancia de un lugar donde cada quien pueda desplegar su labor profesional. El conflicto entre lo que la sociedad impone y lo que los individuos pueden, nos devuelve, desde otra perspectiva, al terreno de la libertad, pues: “Estos conflictos en los que el individuo entra [...] se han sublimado en la historia moderna finalmente a una necesidad, por así decir, abstracta de libertad individual” (Simmel, 2002: 111). La apelación a esta idea abstracta –antes, como ahora– ha servido de significante común para expresar “las diversas quejas y autoafirmaciones de los individuos frente a la sociedad” (Simmel, 2002: 111). Su derrotero, recuerda Simmel, va de la idea de una libertad individual, a la constatación de una antinomia entre libertad e igualdad con sus soportes filosófico-metafísicos, hasta condensar en el siglo XIX en la oposición: “igualdad sin libertad” (socialismo) y “libertad sin igualdad” (liberalismo).

Al leer a Simmel aprendemos que “no es en modo alguno necesario que la libertad del hombre se refleje en su sentimiento vital como bienestar” (Simmel, 1998: 256). Podemos hipotetizar que la felicidad, para este sociólogo alemán, se vincula mejor con la noción de *justicia*. Es el socialismo, afirma Simmel, la doctrina que, de manera más adecuada consiguió alcanzar bajo aquella idea de justicia una síntesis de libertad e igualdad. La actualidad de este planteo es el que nos lleva a preguntar si la democracia como futuro del socialismo del s. XXI, como algunos autores afirman, estará a la altura de producir esta síntesis de modo de reconocer, no sólo la politicidad de los afectos, sino también sus formas de composibilidad o in-composibilidad con este régimen político.

REFERENCIAS

- Adorno, Th. W. (1962). El ataque de Veblen a la cultura. En *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Cuesta, M. (2016). *Experiencia de felicidad. Memoria, historia y política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lechner, N. (2007). ¿Qué significa hacer política? En *Obras escogidas 2*. Santiago de Chile: LOM.
- López, M.P. (1999). Elogio de la sociedad. En Horacio González (comp.). *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*. Buenos Aires: Altamira.
- Mundo, D. (2008). Prólogo. En Simmel, G. *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires: Prometeo.
- Nietzsche, F.W. (1972 [1887]). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Simmel, G. (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Trad. Á. Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa.
- _____ (1977). *Filosofía del dinero*. Trad. R. García Cotarelo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- _____ (1998 a). Las grandes urbes y la vida del espíritu. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Trad. S. Mas. Barcelona: Península.
- _____ (1998 b) El individuo y la libertad. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Op. cit.
- _____ (2013). *Filosofía del dinero*. Trad. R. García Cotarelo. Madrid: Capitán Swing.
- _____ (2005). *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. J.R. Pérez-Bances. Buenos Aires: Creonte.
- _____ (1950). De la vida a la idea. En *Intuición de la vida*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Nova.
- _____ (2007). *Imágenes momentáneas*. Trad. R. Ibarlucía y O. Strunk. Barcelona: Gedisa.
- Tatán, D. (2012). *Lo impropio*. Buenos Aires: Excursiones.
- Vernik, E. (2009). *Simmel. Una introducción*. Buenos Aires: Quadrata / Biblioteca Nacional.

Haydeé Lorena Cervantes Reyes*

Capítulo 22

APUNTES SIMMELIANOS SOBRE MÚSICA**

EN EL CORAZÓN MISMO de la comunicación humana y de la socialización está la música, y al mismo tiempo ésta, como el arte en general, es inefable, muestra Georg Simmel. A partir de la exploración de la “condición originaria”, buscaré seguir a Simmel, en la que fue su primera obra –Estudios psicológicos y etnológicos sobre música–, por los orígenes de la música a fin de sugerir la continuidad entre la concepción que sostiene en dicha obra y en la sociología que desarrollará posteriormente, y así mostrar cómo la música es forma y contenido de socialización. Asimismo, a partir de los fragmentos que deja en su obra filosófica, me he propuesto reconstruir la visión de Simmel sobre la música desde aquella dimensión, sin dejar de reconocer la evanescencia de las fronteras entre la filosofía, la sociología y el arte en Simmel. En este sentido comenzaré por trazar el perfil estético del sociólogo y filósofo de Berlín.

* Socióloga por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), pasante de la maestría en filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

** Agradezco las observaciones críticas de Natàlia Cantó Milà a una primera versión de este trabajo.

INTROITO

“El arte es nuestro sentimiento de gratitud hacia el mundo y hacia la vida”, reflexiona Simmel en uno de los aforismos que integran el diario que llevó durante sus últimos años (Swedberg y Reich, 2010: 164).

Al aproximarse al final de su vida, se dice que Simmel confió a una de las mujeres a las que amó que aquello que antes pareciera fragmentario, aparecía al fin en ese momento último en su completud, en su total claridad.¹ El umbral de la muerte, así, mostraba la coherencia del trayecto, unía los fragmentos hasta entonces deshilvanados y revelaba aquel fin último para el cual cada uno de aquellos fragmentos habían sido un medio.²

Quizás la ausencia de finalidad y sentido de la vida moderna haya sido el tema central de Simmel: aquél que ejecutó en distintas claves, y que dio motivo a un sin fin de variaciones. De modo que encontrar que al acercarse a la muerte Simmel encontrara o sintiera aproximarse a ese punto de apoyo cuya inexistencia mantenía en una “situación desesperada” a los “hombres modernos” (Simmel, 2004: 17), como describe en su teoría de la modernidad –y que no es sino una manera de expresar su propia experiencia de desarraigo, “de ir a la deriva, de hondo desamparo” (Simmel, 2001: 93)–, resulta muy significativo. Y más aún porque ese punto que es el arte Simmel lo bordeó a lo largo de toda su obra, quizás sin asumirlo del todo, salvo quizás en la época en la que se propuso ser un poeta, o “al menos un filósofo-poeta” (Rammstedt, 1994: 75).

Simmel, el filósofo-poeta al que tal vez le faltó “un poquito de valor, de fuerza o de seguridad interna”³ para asumirse como artista, al término de su existencia encontró a través de la gratitud cómo el arte es la manifestación sensible del vínculo de reciprocidad que, creyén-

1 Esa mujer es Gertrud Kantorowicz, quien fuera alumna de Simmel y mantuviera por quince años una íntima relación con él (Swedberg y Reich, 2010: 34).

2 Dice Simmel en uno de sus aforismos póstumos: “Debiésemos tratar la vida como si cada momento fuera un fin en sí mismo y, al mismo tiempo, como si ninguno de éstos fuera un fin para sí, sino un medio para algo más elevado, lo más elevado” (Swedberg y Reich, 2010: 41). Algo similar señala en el capítulo III de su *Filosofía del dinero*. Ahí trata la relación entre medios y fines, y señala que si bien en la economía monetaria los medios se han transfigurado en fines, también es cierto que tratar a los medios como si fueran fines nos da cierto alivio, ya que de otro modo no tendríamos ni de la fuerza ni de la alegría para la actividad práctica de cada momento (Simmel, 1977: 266).

3 La cita completa puede dar una mejor idea de lo que intento expresar. Dice Simmel en *Filosofía del dinero*: “... como si todo el sentido de nuestra existencia residiera en una lejanía tan remota que no pudiéramos localizarlo [...] y, luego, por otro lado, como si lo tuviéramos a la vista y al alcance de la mano, si no fuera porque siempre nos falta un poquito de valor, de fuerza o de seguridad interna” (1997: 611-612).

dose roto, persiste entre el ser humano, el mundo y la vida. En el acto de recibir del mundo y la vida y de entregar a éstos una obra donde se les recrea, es que, aunque sea por unos instantes, la fisura se restaña.

EL ARTE. LA MÚSICA

En muchos sentidos es manifiesto el lugar privilegiado que el arte ocupó en la vida y obra de Simmel: como intérprete y teórico, creador e impulsor;⁴ Simmel formó parte de los círculos de la vanguardia artística de su tiempo. Una gran cantidad de ensayos, algunos libros y variados escritos no sólo sobre estética sino propiamente estéticos –como viñetas, cuentos, poemas–, integran su producción intelectual. Además Simmel dictó cátedras sobre estética en la Universidad de Berlín, reunió en sus *jours* semanales a estudiantes y especialistas para hablar sobre arte, y fue reconocido como el más importante filósofo de la cultura de su tiempo.

La “mirada estética”⁵ de Simmel trasciende las fronteras de lo meramente estético. De ésta se desprende el método –si bien fragmentario– a partir del cual desarrolla su filosofía y su sociología. Plantear por ejemplo en su *Filosofía del dinero* descubrir a partir de los fragmentos de la vida moderna la totalidad de su significado, o definir a la sociología como el estudio de las *formas* de socialización, es expresión de esta mirada estética, al igual que lo es su preferencia por el ensayo como forma de exposición,⁶ y en sí la particularidad de su estilo, de cuyo inconfundible, que llevó a sus contemporáneos a afirmar que “Simmel ‘simmelifica’ todo lo que toca” (Frisby, 1990: 38).

Y es que su obra se encuentra en el interregno del arte y la filosofía. Dice Simmel: “Si se define al arte diciendo que es la imagen del mundo vista a través de un temperamento, podría decirse de la filosofía que es un temperamento visto a través de una imagen del mundo” (Simmel, 1946: 29). En la filosofía y el arte hay un juego dialéctico entre lo particular y lo general, porque en ellos se avista al creador de que son producto, con sus pasiones, sus falencias, así como el “tipo de hombre” al que el creador pertenece, en la medida en que además de lo único e irrepetible que hay en éste, tiene un “punto de encaje” en el mundo desde donde lo observa e interpreta y que es compartido con otros. Añadido a lo anterior, en el arte

4 Simmel se propuso formar un centro cultural en Berlín dirigido a reunir a intelectuales y artistas de vanguardia (Liebersohn *apud* Kemple, 2009: 188).

5 Como sugieren especialistas como David Frisby (1992).

6 Al respecto señala Walter Benjamin: “la filosofía de Georg Simmel representa ya una transición de la estricta filosofía académica a una orientación poética o ensayística” (*apud* Frisby, 1990: 85n).

como en la filosofía están presentes orientaciones epocales, junto con cuestiones, podríamos definir, transhistóricas, en la medida en que aluden a la humanidad entera.

Así, como hace ver Simmel, la importancia y eficacia del arte y de la filosofía residen precisamente en esta capacidad de simultáneamente articular un temperamento con una imagen del mundo, es decir, lo más particular con lo más general. De ahí que en obras filosóficas y artísticamente logradas como la de Simmel, sea posible encontrar que su muy particular voz, de una tonalidad única, y poseedora de una imagen del mundo propia, al mismo tiempo da expresión a una época entera. La experiencia del “hombre moderno” en genérico y la de *un* hombre moderno que expresa el malestar propio y el de su época están en Simmel. Y es precisamente a través de su obra como el filósofo de Berlín intenta rebasar aquella desorientación, desamparo y sinsentido, y encontrar otras formas de ser y hacer que abran la posibilidad del advenimiento de lo auténticamente nuevo. No es casual por tanto que en su obra mencione “la salvación por el estado estético” (Simmel, 2004: 122). Una “salvación” que implica otra forma de conocer y de ser en el mundo.

Simmel entendió su propia labor como producto de una “actitud del espíritu”. Esta actitud es la de quien está completamente despierto, es lo suficientemente lábil y flexible para abrir su espíritu ante una realidad tan vertiginosamente cambiante como la moderna, y al mismo tiempo está arraigado a su propio centro. A esta actitud Simmel la llama “cultura filosófica” y con ella buscaba mostrar que la filosofía es una tarea vital, en la que todo el ser del filósofo se encuentra comprometido, de manera tal que todo el ser vibra bajo esa tónica –la de la filosofía–.⁷ Desde esa actitud la filosofía no es una tarea que pueda contentarse con productos anquilosados que han esclerotizado la vida, sino ante todo un proceso que arroja creaciones que no abandonan la perplejidad, que pueden integrar elementos contradictorios sosteniéndolos simultáneamente y aceptan su contingencia, su “flotar en el vacío”, pues como dice Simmel ¿no la misma tierra pende en el vacío? ¿Por qué entonces los productos de nuestro espíritu habrían de pretender una solidez a toda prueba? (Simmel, 1977: 84-85).

Sirva este primer encuadre para introducirnos a la materia que propiamente me propongo abordar: la música.

7 Intento aquí articular su concepción de cultura filosófica con su concepción de religiosidad, pues es sobre este tema que Simmel expresa con una pasión similar cómo todo el ser es atravesado, se forma y se orienta a partir de un eje articulador, que en el primer caso es la filosofía, y en el segundo la religión en su sentido primario (como *religare*). A lo que se añade que sobre ese tema Simmel hace unas bellas metáforas musicales (Cfr. “El problema de la situación religiosa” [Simmel, 1988: 195-197]).

El primer trabajo de Simmel, la tesis con la que intentó doctorarse,⁸ fue sobre los orígenes de la música. Después de ese primer abordaje, en su obra posterior Simmel trata el tema de la música muy brevemente. Los desarrollos más amplios –de apenas unas cuantas páginas– están en *Filosofía del dinero*, y en *Schopenhauer y Nietzsche*.

Se sabe que como proyecto dentro de la serie de libros que escribió sobre personalidades artísticas, Simmel se proponía escribir uno sobre Beethoven (Vernik, 2003), sin embargo más allá de tener noticia de que éste era su compositor predilecto, no hay datos que pudieran sugerir algo del contenido que se proponía desarrollar.

Que los textos propiamente sobre música sean escasos contrasta no obstante con la constante y persistente presencia de la música en los textos de Simmel, manifiesta en las analogías musicales que utiliza para los más variados temas, y sobre todo, manifiesta en la musicalidad de su escritura, que incluso en las traducciones logra percibirse.

Sin duda hay música en las letras de Simmel. Sus contemporáneos no dejaron de reconocerlo. Así por ejemplo es significativo que Hugo von Hofmannsthal, poeta y libretista de varias de las óperas de Richard Strauss tomara inspiración en la *Filosofía del dinero* de Simmel para escribir los libretos de algunas de sus obras para teatro y para la ópera (Frisby, 2004: xxix). No es casual por tanto que aún en la actualidad se haga hincapié en la “musicalidad” de Simmel y que en los últimos años iniciativas semejantes a la de Hoffmannsthal se hayan concretado, como es el caso del sociólogo norteamericano David Brunσμα, quien partiendo de la pregunta sobre si es posible analizar los ensayos de Simmel como una pieza musical, termina por musicalizar, sin utilizar notación musical, el ensayo de “Las ruinas”, al que divide en dieciseis movimientos (Dasilva y Brunσμα, 1996).

Quizás, más allá de que Simmel tuviera formación musical, tocara el piano y el violín, y fuera un gran apasionado de la música y los conciertos –como han dejado testimonio sus contemporáneos⁹–, el apego de Simmel a la música se haga patente en el anhelo antes mencionado que tuvo, durante la época en la que mantuvo intensa colaboración con la revista *Jugend*, de ser un poeta, o “al menos un

8 Se trata de *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*. Esta tesis fue rechazada. Finalmente Simmel obtuvo el grado con un trabajo sobre Kant con el que había obtenido anteriormente un premio.

9 Max Weber relata cómo en un concierto al que asistieron juntos, Simmel fue “atravesado” por la música: “tiene un apego musical muy especial”, reconoció (Vernik, 2003: 16). Asimismo, otro contemporáneo que observó a Simmel durante un concierto, testimonia que el filósofo escuchaba en un estado de parálisis y enmudecimiento la interpretación de una pieza de Bach, en una especie de místico recogimiento (Kemple, 2009).

filósofo-poeta”, como da cuenta Otthein Rammstedt (1994: 75).

Y es que como el mismo Simmel dice, la poesía tiene un “parentesco de sangre” con la música (Simmel, 2003: 21). El ritmo y tonalidad propios del lenguaje son la materia de la poesía, de modo similar a como lo fue para la música en sus orígenes.

LOS ORÍGENES¹⁰

En los “tiempos originarios” el “material sonoro” estaba en “estado fluido” (Simmel, 2003: 25). Los sonidos de la naturaleza, los emitidos por los animales y los producidos por los seres humanos se mantenían casi indiferenciados. El “hombre primitivo”, de acuerdo con Simmel, escuchaba un solo y mismo latido: entre el cielo, la tierra y quienes la habitaban; lo que en términos acústicos expresa el principio que rige la vida toda de los “pueblos primitivos”: el principio “rítmico-simétrico” (Simmel, 1977: 623-626).

Este principio expresa la íntima unidad existente entre la naturaleza y el ser humano en los primeros tiempos de la humanidad. Expresa cómo tiempo y espacio eran orgánicamente concebidos y configurados, y en consecuencia las formas en general –que por el estado indiferenciado de los “pueblos primitivos” se trata más bien de “protoformas”–.

El ritmo que caracteriza a las formas primitivas o “protoformas” establece, emulándola, una continuidad con la naturaleza. El ritmo integra y equilibra a los elementos en su diversidad a través de la repetición regular; los sitúa en un mismo fluir; establece entre ellos una continuidad, en donde la “elevación” es seguida por el “descenso” en una onda que se repite y prolonga al infinito.

El ritmo, dice Simmel, genera la “tranquilidad, la uniformidad, la unidad en el carácter de los órdenes” de la vida de los “pueblos naturales” (Simmel, 1977: 614). El ser humano, la naturaleza y la divinidad, así, están integrados en un mismo ritmo, son una totalidad. Y por ser la divinidad la encarnación de dicha totalidad es que

10 Antes de adentrarnos en la materia es necesario advertir que hay una gran distancia temporal entre su *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música* (1882) y las otras dos obras donde expresamente aborda el tema de la música: *Filosofía del dinero* (1900) y *Schopenhauer y Nietzsche* (1907). Considerar esta distancia temporal es relevante porque es muy distinta la orientación teórica de Simmel en sus primeros años (social-darwinista) y la de su madurez (relacional y vitalista). Sin embargo es posible tanto encontrar en su primer escrito en forma embrionaria la que será su orientación posterior, como continuar encontrando visos de las que fueron sus primeras inclinaciones, en sus escritos de madurez. Si bien mi punto de partida es su primer escrito, buscaré articular éste con sus escritos posteriores. En particular me abocaré a desarrollar los temas en los que años después continúa sosteniendo la misma concepción, que son los referentes a la condición originaria y a los orígenes de la música.

puede definirse la de estos pueblos como “vida religiosa”, si bien la indiferenciación de los órdenes de la vida podría igualmente fundar la totalidad y la religión (en su original sentido de vinculación o ligazón) en la propia naturaleza¹¹.

Entonces, de unidad orgánica es la experiencia de estos pueblos. Y como “una prodigiosa analogía” con esta experiencia, la música en ellos se caracteriza, de acuerdo con Simmel, precisamente por su marcada ritmicidad, monotonía, indiferenciación, y por dirigirse a “expresar la excitación místico-religiosa” (Simmel, 2003: 31; Levine, 2002: 18). Así por ejemplo, señala el músico y humanista Ramón Andrés en concordancia con Simmel, la música del tambor en los “estadios primitivos” “acompaña el ritmo terrestre, el corazón, el pulso de los pueblos” (Andrés, 2008: 26, 127).

Este compás bajo el que el todo fluye, este ritmo en común entre la divinidad, la naturaleza y el ser humano explica por qué el cuerpo es el primer instrumento musical. El “hombre primitivo”, dice Simmel, podía imitar el silbido de los pájaros, cantar con el viento, gritar emulando el ruido de las aguas del mar chocando contra las piedras... Su “ser inmediato y espontáneo” (Simmel, 2004: 146) lo llevaba a expresar a la naturaleza en él, y así surge la primera forma musical: el canto.

Esto no significa que para Simmel el ser humano, antes que como hablante, pueda ser definido como un animal que canta, como sostiene Darwin (Simmel, 2003: 19). De acuerdo con el filósofo berlinés el canto se desprende del lenguaje, y la necesidad de expresar los afectos es lo que llevó a su surgimiento: “El punto de arranque de la música lo veo en los elementos rítmicos y melódicos del lenguaje, que [...] se acentúan por medio del influjo de ciertos afectos (Simmel, 2004: 146).¹² La intensidad del afecto conduce del lenguaje al canto, y cuando el canto ya no es una compensación suficiente del afecto, surge el grito (Simmel, 2003: 25); expresión meramente catártica.

Y es que es necesario advertir que si bien para Simmel hay un orden orgánico que une al “hombre primitivo” con la naturaleza, cuando habla del “principio vital rítmico-simétrico”, está apuntando a que en los primeros tiempos, aun en forma incipiente y embrionaria, la razón es lo propio del ser humano.

11 Y es que como señala Simmel: “el hecho de que todos los hombres puedan ver al mismo tiempo el cielo y el sol es, a mi juicio, un elemento esencial de la cohesión religiosa” (Simmel, 1986: 658).

12 Simmel sostiene esta concepción desde su *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música* hasta el texto aquí citado (el último donde abordó el tema), más de veinte años después.

La configuración simétrico-rítmica se ofrece como la primera y más sencilla, por medio de la cual la razón estiliza el material de la vida, lo hace dominable y asimilable, como el plan primero, por medio del cual aquélla se introduce en las cosas. (Simmel, 1977: 618; el énfasis es nuestro)

Simmel jerarquiza: primero es el lenguaje y después el canto, porque aun en su estadio primitivo, los seres humanos son racionales, y usan su razón para, a través de las formas que crean, reproducir esa experiencia en la que hay una unión orgánica entre los órdenes del mundo. Pero asimismo reconoce un más allá de la razón: los afectos. Éstos también son creadores (o cocreadores) de formas, como Simmel muestra con el canto y con las expresiones musicales que de éste se desprenden.

De acuerdo con Simmel a la forma musical primera que es el canto le sigue la música instrumental, que en sus primeras manifestaciones es “mero ruido” que surge del impulso de acompañar al canto a través del choque de manos y pies (Simmel, 2003: 26, 29). Así, primero a partir del aparato fonador del que surge la voz y después, comenzando por manos y pies, con la música el cuerpo humano entero se convierte en caja de resonancia, percutor y percusión.

Después del cuerpo humano los primeros instrumentos musicales (ya propiamente como artefactos) son los de viento y percusión. Como una especie de continuación del cuerpo y sus expresiones musicales originarias, genealógicamente aparecen en primer lugar los instrumentos de viento –que son los análogos a la voz– y posteriormente los de percusión –los análogos a las manos y los pies–. La forma de tales instrumentos y en sí la música que generan, dan cuenta de esa organicidad, de la “vida religiosa” de los primeros seres humanos.¹³

Dicho de otro modo: los “instrumentos primitivos” son tales, no sólo por la sencillez de su elaboración (en términos técnicos y de sus materiales), sino por su sonoridad misma, por el tipo de música que permiten hacer; es decir, porque proveen una vía afín a la naturaleza de los afectos que se necesitan expresar.

Ya que la religión es una representación del mundo, una narración que en sus orígenes se transmite oralmente, y por tanto depende de la repetición constante, la música uniforme y monótona puede ser-

13 El siguiente ejemplo podría servir como una aproximación: no es lo mismo comprar en un lugar cualquiera, digamos, un tambor para usarlo en una ceremonia para ofrendar a algún dios, que con miras a este objetivo ir a una determinada región a conseguir los materiales específicos para fabricar ese tambor, y que al fabricarlo se busque darle una forma afín al sentimiento religioso, buscando que éste produzca los sonidos que lo expresan, o adornándolo con motivos acordes con ello.

virle de soporte, o como una especie de emulación. Así, en los instrumentos de percusión y en los de viento, el tipo de sonoridad, y la repetición de un motivo (sobre todo en las percusiones) que le son propios, expresan esa sensación de ser envuelto por algo, penetrado, aturdido; tal como el afecto religioso, que abarca la totalidad del ser y el mundo (Simmel, 2003: 34). Desde aquí el ritmo también puede entenderse, no sólo por su estrecho vínculo con la naturaleza y porque constituye una forma de expresión “primitiva”, sino porque es constante, es lo que está en el fondo y a su vez domina; como la religiosidad en esta forma de vida.

Mas la música no sólo expresa afectos, también los concita. De hecho, como sugiere Simmel, la música entre los “pueblos primitivos” cumplía una función: se ejecutaba en momentos determinados y con finalidades específicas. Y es que la de estos pueblos no era una armonía preestablecida: había que crearla o bien propiciarla. La cohesión de la comunidad, y vinculado con ello, la protección y provisión de bienes por parte de la naturaleza y la divinidad tenía que procurarse a través de ciertas prácticas, las cuales estaban vinculadas con ciertos afectos. Como Simmel señala, la música “en su comienzo fue seriedad” (Simmel, 2003: 34); lo que significa que como todo arte surgió de “necesidades prácticas” (Simmel apud de la Fuente, 2008: 348).

Simmel señala que hay al menos cuatro tipos de afectos que originariamente llevaron a hacer música: los afectos hostiles, los de bienestar y armonía, los eróticos, y los místico-religiosos. Afectos que para expresarse llevaron a hombres y mujeres a hacer música; la cual estaba dirigida a su vez a potenciar y propagar esos afectos en la comunidad de manera tal que dieran forma a acciones recíprocas análogas. Como muestra Simmel, la música podía ayudar a poner en ánimo beligerante a los miembros de una comunidad; o bien reforzar los “acontecimientos sexuales”¹⁴ al elevar u orientar la libido; ayudar a generar la armonía al interior del grupo, o bien conjurar¹⁵ las fuerzas divinas y de la naturaleza.

Así, la directa expresión y convocación de sentimientos que hace la música en sus orígenes, permite ir avistando su relevancia sociológica. Como sugiere Simmel, la música es una forma de socialización porque ya se está realizando en ella lo que después se va a volver tangible en la acción. O que quizá ya suceda en el mismo momento de estarla ejecutando: produce en el espíritu lo que éste a continuación va a realizar. En otros términos: al estarla ejecutando o escuchando

14 Simmel llama “acontecimientos sexuales” a la pubertad, la circuncisión, el matrimonio, etcétera (2003: 39).

15 En su doble sentido: como invocación y evitación.

ya se está realizando una acción recíproca determinada, que puede prolongarse más allá de ese ámbito.

Pero hay algo más: así como la música puede ser definida como una forma de socialización, con la misma justificación se puede decir que es un contenido de la socialización, en tanto genera un “movimiento psíquico” que conducirá a hombres y mujeres a actuar con o contra otros de formas determinadas.¹⁶

Podríamos esquematizar este tránsito forma-contenido-forma del modo siguiente: la necesidad de expresar ciertos afectos conduce a hacer música; esta música vincula de una manera determinada a quienes caen bajo su influjo y los lleva a actuar en los instantes en que la música se está ejecutando de formas particulares; luego esta música, al generar esa forma de unidad determinada, crea o bien potencia ciertos afectos, que finalmente desembocarán en acciones dirigidas a fines análogos.

La música es un medio de comunicación; es en sí un lenguaje: “la música es usada para expresar representaciones concretas y especiales”, afirma Simmel (2003: 43). Precisamente este aspecto de la sociología de la música de Simmel, que es una variación del tema antes mencionado –de la música como forma y contenido de la socialización– es uno de los más relevantes para el sociólogo y etnomusicólogo Peter Etzkorn, quien señala que en su *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, “Simmel aborda la música como un aspecto de las relaciones sociales a través del cual los individuos se comunican entre sí y a su vez sostienen, estructuran y reestructuran sus relaciones” (Etzkorn, 1964: 102). No es por tanto un aspecto periférico: la música está en el corazón mismo de la comunicación humana y las relaciones sociales.

MÚSICA Y MODERNIDAD

En su primera obra Simmel explora los orígenes de la música y se aboca a las “sociedades primitivas”, las cuales, sin importar tiempo y lugar, comparten según sus observaciones una “base común”: formas de vida y en consecuencia expresiones musicales muy similares; lo que en su visión demuestra asimismo el punto de partida en común que tiene la evolución del ser humano.

Esta visión evolucionista de Simmel, que recurría constantemente a hacer contraposiciones entre lo primitivo y lo moderno, posi-

16 Es necesario recordar que la distinción entre forma y contenido de la socialización, como Simmel advierte, es una abstracción, ya que en la realidad estos elementos los encontramos entremezclados. Así como recordar que para Simmel un mismo aspecto puede ser forma o contenido de socialización.

bilitó que además de la música de los “pueblos naturales”, también fuera trazando, si bien de forma fragmentaria, su concepción sobre la “música actual”, por la que debe entenderse la música clásica de su tiempo (Vernik, 2003).

Habría que entender que aun cuando la evolución describa una línea que va hacia adelante, en Simmel es una escala donde los primeros peldaños no son anulados por completo por los subsiguientes. De ahí que afirme que si bien la relación entre la “música actual” y los afectos que concita es mucho menos clara, el que continúe vinculándose a ellos da cuenta de esta raíz originaria.

De acuerdo con Simmel, la “música actual” está marcada por la objetividad. Ya no está abocada a expresar los afectos, sino a reproducirlos. La relación “afectos-música-afectos del oyente”, sigue teniendo lugar, como en los pueblos primitivos; sin embargo no es ya directa. Y es que precisamente el tránsito de la música de su forma primaria o protoforma a su forma más acabada como arte, supone que vaya convirtiéndose en una esfera autónoma.

Entre los “pueblos primitivos” la música está dirigida hacia fines prácticos, entreverada en la vida cotidiana. En las sociedades modernas, en cambio, el arte se vuelve un fin en sí mismo. Crea un mundo propio. Tiene una “insular cerrazón ideal”. Y para Simmel, en ningún otro arte podemos observar más perfectamente ese “carácter insular”, como en la música: “se está por completo en ella o por completo fuera de ella”, dice el filósofo de Berlín (Simmel, 1998: 215; 2010, 164 [aforismo 29]).

La complicación de los órdenes teolológicos, la elevada individualización de los “hombres modernos”, y en sí la “objetividad del estilo vital” impiden distinguir con claridad el papel de la música como forma y contenido de la socialización. Y es que así como los “hombres modernos” no son ya capaces de saber de dónde proviene el pan que está en su mesa por la enorme complicación de la cadena de acciones recíprocas de la que es resultado (Simmel, 2004: 16), del mismo modo cómo la música da forma a sus vínculos es algo que se desdibuja; más aún cuando se supone que la “contingencia del sujeto”, es decir los afectos, intervienen cada vez menos en la socialización. Esto, sumado a que el arte se convierte en un mundo para sí, dan como resultado que vaya perdiendo su “seriedad”, y con ello, que se aproxime más a la sociabilidad, esto es, a la “forma lúdica de la socialización”.

Con sensibilidad profunda, el idioma alemán refiere al proceso de hacer música como “jugar” (*spielen*); en los hechos ella es ahora un juego, y debe serlo, si quiere ser de otro modo arte; en su comienzo fue seriedad, en la misma medida en que lo son el lenguaje, el grito y cualquier otro sonido natural (Simmel, 2003: 37).

Que la música pierda su “seriedad” significa que las vicisitudes de la vida no impactan en ella, que se difumina su íntimo involucramiento con la “gravedad de los destinos particulares” (Simmel, 2002: 101), para en su lugar mirarlos desde la distancia y ofrecer una imagen de ellos. No es necesariamente que se convierta en algo fútil, que puede ser. Es que se aproxima cada vez más al juego; y el juego sin duda desempeña un papel relevante. Más aún ahí donde la realidad va siendo colonizada por *una* imagen del mundo: la del dinero, que como Simmel agudamente muestra, al igualarlos, anula todos los valores.

En una realidad de un único sentido, el juego, como la música y las demás artes, pueden ser un punto de fuga, porque muestran la persistencia o posibilidad de otros valores, de otras formas de relación, de otro tipo de experiencia.

De acuerdo con Simmel, la música, como el arte en general, “cumple la fusión de valores y exigencia lógicamente contradictorios”, de manera en que en ella pueden estar entreverados la seriedad y el juego, o bien puede ser “*el arte de la época presente*” (Simmel, 1988: 168; el énfasis es nuestro) al mismo tiempo que despertar nuestra condición originaria.¹⁷

La música es algo inefable. Se resiste a ser atrapada por definiciones que la parcialicen. Así por ejemplo, aunque el filósofo de Berlín siga de cerca a Schopenhauer y reconozca su teoría estética como la más relevante de su época, en tanto precursora, se niega a reconocer en la música el reflejo de la voluntad –aunque esto significa ponerla en la cima más alta de las artes–. Para Simmel la música tiene esa posibilidad de poner en contacto al ser humano con la totalidad, pero al mismo tiempo reconoce que ella abre la puerta también a representaciones concretas, a avistar la idea de la cosa de la que es expresión.

Y es que para Simmel la música es como el amor: aunque del ser amado abracemos en realidad sólo un fragmento, esto es, que sólo nos sea posible vincularnos con aspectos muy específicos y no con la totalidad de su ser, el amor logra abarcarlo todo y así hacernos sentir “como si toda nuestra alma abrazase (el) alma entera” de quien amamos (Simmel, 2004: 147). El fragmento nos permite acceder a la totalidad, y en la música eso es patente en el hecho de que una sola pieza pueda mover a través del tiempo infinidad de seres humanos que al tiempo que encuentran quizás en ella esa idea particular que la anima, encuentran también algo general, transformándolo después en algo particular para ellos.

17 Dice Simmel que cuando escuchamos música hay “correlaciones psico-físicas ocurridas en tiempos incalculablemente lejanos y que descansan en lo hondo de nuestro ser” que se despiertan (Simmel, 2004: 146).

La música como el amor, dice Simmel, son un misterio, y ambos son los únicos afanes del ser humano, en los que no hay vías prede-terminadas para allegárselos (Simmel *apud* Swedberg y Reich, 164). El amor como la música son ante todo un *hacer*. Tienen un “valor propio, irreductible a otra cosa más general”. La “substantividad de su significación” (Simmel, 2004: 183) no está sujeta a medios ni fines. Ni siquiera el amor, dice Simmel, encuentra su razón de ser en el hecho de ser o no correspondido. Es un “gran acontecimiento” cuyo valor persiste aun cuando no encuentre eco (Simmel, 2004: 182-183). El criterio de verdad, de correcto o incorrecto no aplican, pues ni el amor ni la música requieren de algo más allá de ellos que los legitime.

Vladimir Jankélévitch, un apasionado simmeliano, dice que la música al igual que el amor, no está hecha para que se hable de ella, sino para que se haga. “Tocándola, la hacemos ser” (Jankélévitch, 2005: 129). Del mismo modo que la filosofía está en la pasión del proceso creador, y no en el contenido de ese proceso.

Entonces, la música como la filosofía es un hacer y no un decir, el cual es un “hacer atrofiado” (Jankélévitch, 2005: 130). Filosofar es un acto vivo, como muestra Simmel con su “cultura filosófica”. Implica afinar la mirada y dejarse mirar por los objetos que se aprehenden, pues en la mirada recíproca está la auténtica posibilidad de encuentro y entendimiento. Lo mismo sucede con el oído. El filósofo debe saber escuchar para así poder aprehender el latido de la época. De ahí que diga Simmel que “hay tres categorías de filósofos: los que escuchan el latido de las cosas, los que escuchan sólo el latido de los hombres, los que escuchan el latido de los conceptos”... Y fuera de la categoría de filósofos están aquellos que escuchan sólo el latido de la literatura filosófica (Simmel, 2010: 161 [aforismo 8]).

Entre sus contemporáneos Simmel era conocido por su impresionante capacidad de captar hasta en sus manifestaciones más sutiles el latido de su época. En este sentido podría decirse que supo escuchar el tempo, la tonalidad, y captar la clave en la que se ejecuta la vida moderna. ¿Y cuáles serían? La clave a partir de la cual se lee e interpreta la vida moderna es el dinero; la tonalidad, alguna de las relacionadas con el temperamento colérico, y el tempo, *prestissimo*.

El diagnóstico y crítica de la vida moderna en Simmel parte de su mirada estética. De ahí que sea el estilo de vida lo que se aboque a analizar en el capítulo más significativo de la obra que consideró como “una interpretación de toda la vida histórica y social”: la *Filosofía del dinero*. Y es que como dice el filósofo berlinés “en todo lo estético, hay una dirección y significación de la vida, una condición elemental del alma, frente a la cual (lo estético) no es más que una manifestación en una materia exterior” (Simmel, 1977: 623-624). No es por tanto algo

accesorio. La orientación, la técnica de la vida y las significaciones de una forma de vida se hacen ahí manifiestas.

Este estilo de vida Simmel lo abordó desde diferentes perspectivas, y una de ellas fue en clave musical, como cuando habla de los principios vitales que rigen a los “pueblos naturales” y a las sociedades modernas: el principio rítmico-simétrico y el principio individualista-espontáneo, respectivamente.

A diferencia del ya mencionado principio rítmico-simétrico, que busca la igualación y acompasamiento a partir de un solo punto de vista, el principio individualista-espontáneo abre la posibilidad para que “cada elemento exista según sus propias condiciones”, de modo que el todo se presenta como “carente de reglas” e imposible de igualar bajo un solo punto. Esta totalidad no integra ritmos fijos ni puede constituir un sistema, de modo que no hay previsibilidad ni un equilibrio seguros. La totalidad es así algo “asimétrico y casual”. No hay por tanto un “sentido unitario” (Simmel, 1977: 623-626).

Esta ausencia de sistema e imprevisibilidad es patente en parte de la música de finales del XIX y principios del XX, que como señala Vladimir Jankélévitch, llegó a proponerse “retornar a lo informe” a través de la atonalidad por ejemplo, como sucedió con la música del impresionismo y la así llamada por el filósofo de origen ruso, “música inexpressiva”.

La “música inexpressiva”, para distanciarse de evocaciones sentimentales, buscó, de acuerdo con Jankélévitch “disipar la bruma del pedal”, la “atmósfera algodonosa” por éste creada para dar lugar a un sonido “crudo”, directo. De igual forma, continúa Jankélévitch, la “música inexpressiva” dejó de lado el uso del ritardando, a fin de adaptarla a “la velocidad uniforme de las máquinas”. Este “rehuir la vida emocional” e incluso fobia hasta ésta se vincula en parte con lo que Simmel llamó en su *Estética sociológica* como “miedo al contacto”. Y es que como recuerda Jankélévitch “la expresión se dirige al otro y lo mira fraternalmente a los ojos”; de modo que huir de la expresión puede ser también huir del rostro del otro, e incluso del propio rostro, sumergiendo el todo en el anonimato.

Pero el panorama de la llamada “música actual” es muy diverso. Si bien la cultura moderna, según observa Simmel, está en un interludio que pareciera propender hacia una “vida sin forma” (Simmel, 2002: 460), esta labilidad abre posibilidades. Frente al “agudo objetivismo” de la “música inexpressiva” (Jankélévitch 2005: 70) y la cosificación a que puede dar lugar, está por ejemplo el humor. Jankélévitch sugiere cómo *El carnaval de los animales* de Saint-Saëns o *El diario de una mosca* de Bartók, entre otros ejemplos posibles, dejan a un lado la solemnidad para entregarse al juego así como para “transmitir verda-

des” a través de la ironía; tal como hace Simmel en su “Metafísica de la pereza”, en la que un poco en tono de chanza y al mismo tiempo con cierta seriedad hace una aguda crítica al progreso, para sugerir que detrás de toda esa febril laboriosidad moderna está la búsqueda de la holganza, de algún día liberar al fin al hombre del trabajo a través de la “cultura de las máquinas” (Simmel, 2007: 100-106).

La música del impresionismo, por su parte, propendía hacia lo informe y se distanciaba de la expresión, como la “música inexpressiva”, pero para poner en su lugar a la sensación. Ya no se trata de “comunicar un contenido” surgido del “interior del artista”, sino de plasmar las impresiones del mundo exterior, tamizadas por la “experiencia interna” (Hernández Barbosa, 2013: 161-163). Quizás en términos estéticos, el impresionismo sea lo más próximo al proceder de Simmel. Es sabido que se le llegó a llamar “el Monet sociológico” (Swedberg y Reich, 2010: 31). De modo que habiendo encontrado al homólogo de Simmel en la pintura, con justificación podríamos encontrar en Erik Satie a su homólogo en términos musicales.

La forma ensayística tan característica de Simmel en la que comienza con un argumento, expone el contrario, y así alternada o simultáneamente va abonando en uno u otro sentido sin pretender llegar a una verdad absoluta, tiene un símil en los paisajes de Monet, en sus formas apenas sugeridas que parecen desvanecerse y al mismo tiempo se presentifican en su plenitud de colores que dejan exaltados los sentidos, tal como debió ser también la sensación que Simmel se proponía generar con “las orgías de colores” que de vez en cuando emprendía en su casa al llenarla de flores, según da testimonio su hijo Hans (Swedberg y Reich, 2010: 33).

A la sensación que Simmel deja tras la lectura de sus ensayos, más cercana a la inquietud que a la seguridad de poder abrazar una verdad definitiva, al haber sido puesto en contacto con una multiplicidad de elementos que hasta ese momento jamás se hubieran considerado relacionados, podría corresponder por ejemplo la sensación generada por la música de Satie en el ejecutante. La ausencia de barras de compás en algunas de sus composiciones, la repetición de motivos, que de algún modo logran ser siempre distintos, la insólita agógica que llega a prescribir: “ármese de clarividencia”, “como si estuviera en un hoyo”, “abra la cabeza”, “toque como una bestia”, logran crear una perplejidad similar, y al mismo tiempo, generar una “atmósfera casi físicamente palpable”, como según Kracauer hacen los ensayos de Simmel,¹⁸ los cuales, a partir de elementos efímeros y fugitivos, como es propio también del im-

18 Expresión de Kracauer (2009) para referirse a lo que generaba la obra de Simmel.

presionismo, generan sensaciones y crean evocaciones (Hernández Barbosa, 2013: 163-164).

Esa atmósfera generada por Satie con la constante repetición de motivos, o por Simmel al trazar con sus argumentaciones una maraña de hilos que sin embargo forman un círculo y mantienen unidos diversidad de elementos articulados a partir de un centro –su propio temperamento–,¹⁹ en mucho evocan lo señalado por Deleuze y Guattari respecto al ritornelo: esa música que en su constante repetición logra crear un “círculo mágico” en torno a quien la hace (Deleuze y Guattari, 2004: 317-358). Y es que como Simmel señala, “cuando uno, sintiendo miedo, y en un gran esfuerzo de voluntad, se obliga a cantar, eso apacigua el miedo” (Simmel, 2003: 28). ¿No es finalmente lo que todos los días hacemos: huir del vacío, del sinsentido y de la muerte?, ¿qué es si no eso lo que nos lleva a pensar, a crear, a hacer música y a todo *hacer* en general? Como dice Simmel:

La vida que consumimos acercándonos a la muerte, la consumimos también para huir de ella. Somos como hombres que estuvieran en un buque caminando en él en dirección contraria a la marcha que lleva el buque: caminan hacia el sur mientras el terreno en que lo hacen es llevado con ellos hacia el norte. Y esa doble dirección de su movimiento determina en cada momento el lugar del espacio en que se hallan. (Simmel, 2001: 86)

La música crea una especie de “recogimiento místico”, un espacio fuera del espacio que permite avistar desde la distancia la vida. De ahí que Simmel hable de la “redención por el arte” (Simmel, 2004: 151-161), de la posibilidad de aliviar el “dolor del mundo” a través suyo; más aún en la “situación desesperada” en la que se encuentran los hombres y mujeres modernos, quienes se hayan completamente alienados y extraviados “del objetivo y sentido general de la vida” (Simmel, 2004: 17).

Quizás el arte y en particular la música sean, como dice Jankélévitch, como una pompa de jabón cuya belleza dura sólo unos instantes (Jankélévitch, 2005: 182). Sin embargo, también es cierto que a veces un instante puede marcar toda la vida. Y si en esos instantes es posible recobrar o bien siquiera avistar aquella unidad perdida tras la cual

19 Recuérdese que para Simmel la filosofía es “una imagen del mundo vista a partir de un temperamento”. Y es que contrario a lo señalado por Frisby en *Sociological Impressionism*, la presencia de Simmel en sus escritos es permanente y completamente perceptible. Difícilmente hablará en primera persona, pero su modo de elaborar su argumentación y los tópicos que aborda son totalmente elocuentes respecto al individuo que los está creando.

los filósofos modernos han dirigido sus afanes, podremos entonces reconocer en el arte una respuesta a la fisura que, según diagnostica Simmel, atraviesa el corazón de la “cultura espiritual”.

La gratitud que se expresa a través del arte es la muestra de la persistencia de los vínculos de reciprocidad que hay entre el mundo, la vida y el ser humano.

Aun cuando la vivencia cotidiana sea la de ruptura de esos lazos, en la obra de arte se hace manifiesto cómo el ser humano continúa dando y recibiendo, en tanto es capaz de crear *otro* mundo y *otra* vida.

Ahí donde, bajo la apariencia de un frenético movimiento, nada cambia y nada se mueve, vibrar siquiera unos instantes fuera de esa pretendida realidad sempiterna, posibilita quizás, dar un salto hacia otra realidad. Que el arte muchas veces haya permitido ir hacia la utopía es testimonio de ello.

REFERENCIAS

- Andrés, R. (2008). *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*. Barcelona: Acantilado.
- Brunsma, D. (1996). Music, communication and the “world”: An orchestration of Georg Simmel’s The Ruin. En Dasilva, F.B. y Brunsma, D. (eds.). *All music. Essays on the Hermeneutics of Music*. Vermont: Avebruy-Ashgate, Aldershot.
- de la Fuente, E. (2008). The Art of Social Forms and the Social Forms of Art: The Sociology-Aesthetics Nexus in Georg Simmel’s Thought. *Sociological Theory* vol. 26, nº 4.
- Etzkorn, P. (1964). Georg Simmel and the Sociology of Music. *Social Forces* vol. 43, nº 1.
- Frisby, D. (1990). Georg Simmel, primer sociólogo de la modernidad. En Picó, J. (comp.). *Modernidad y postmodernidad*. México: Alianza Editorial, pp. 51-85.
- _____. (2004). Preface to the Third Edition. En Simmel, G. *Philosophy of money*. Nueva York: Routledge, pp. xv-xlii.
- _____. (1990). *Georg Simmel*. Trad. J.A. Pérez Carballo. México: FCE.
- _____. (1992). *Sociological Impressionism*. Londres: Routledge.
- Hernández Barbosa, S. (2013). *Sinestesias. Arte, literatura y música en el París fin de siglo (1800-1900)*. Madrid: Abada.
- Jankélévitch, V. (2005). *La música y lo inefable*. Trad. R. Rius y R. Andrés. Barcelona: Alpha Decay.
- Kemple, T. (2009) Weber/Simmel/Du Bois. Musical Thirds of Classical Sociology. *Journal of Classical Sociology* vol. 9, nº 2.
- Kracauer, S. (2009), *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*, trad. V. Grinberg Plá. Barcelona, Gedisa.
- Levine, D. (2002). Introducción. En *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Trad. C. Astrada; E. Vernik et al. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.
- Rammstedt, O. (1994). On Simmel’s Aesthetics: Argumentation in the Journal *Jugend*, 1897-1906. En Frisby, D. (ed). *Georg Simmel: Critical Assessments*. Londres: Routledge, pp. 66-81.
- Simmel, G. (1986). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Trad. J. Pérez Bances. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1977). *Filosofía del dinero*. Trad. R. García Cotarelo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- _____. (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Trad. Á. Ackermann Pilari. Barcelona: Gedisa.
- _____. (2001 [1950]). *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Altamira.

- _____ (1988). *Sobre la aventura*. Trad. G. Muñoz y S. Mas. Barcelona: Península.
- _____ (2004). *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. F. Ayala. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata.
- _____ (2003). *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*. Trad. C. Abdo. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- _____ (1946). *Problemas fundamentales de la filosofía*. Trad. F. Vela. Madrid: Revista de Occidente.
- _____ (2007). *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*. Trad. R. Ibarlucía y O. Strunk. Barcelona: Gedisa, 1ª edición.
- _____ (2002). El conflicto en la cultura moderna. En *Sobre la individualidad y las formas sociales*, editado por D. Levine, trad. C. Astrada. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, pp. 439-460.
- _____ (2010). Journal Aphorisms, with an Introduction. Trad. J.A.Y. Andrews; D.N. Levine. En *The View of Life*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, pp. 155-192.
- Swedberg, R.; Reich, W. (2010). Georg Simmel's Aphorisms. *Theory, Culture & Society* vol. 27 (1).
- Vernik, E. (2003). Presentación. En Simmel, *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*. Buenos Aires: Editorial Gorla.

Fernando Alfón*

Capítulo 23

LA CRÍTICA DE SIMMEL A LA IDEA DE ARTE EN SCHOPENHAUER

I. EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN

A diferencia de los atomistas, Schopenhauer no creyó que el universo pudiera ser reducido a las combinaciones que atraviesa la materia, y rechazó la idea de que un simple cálculo bastara para ver traducido el enigma de todo lo que vive. De esto último acusó a Descartes, y también a los fisiólogos como Meckel y Lamarck. La novedad de Schopenhauer –que fue nueva también en el *Rig Veda* y que disfrutamos por el hermoso modo en que se volcó en el *Bhavadgita*, algunos siglos antes de Cristo– es haber puesto el fundamento de la filosofía en la voluntad, no en la razón, y presumir que el apaciguamiento de esa voluntad es una forma de salvarnos de su tiranía. El desear es una fuente inagotable de insatisfacción; para aniquilar ese deseo, Schopenhauer predicó el estoicismo. La comprensión, luego, no es producto de un proceso lógico, sino de una intuición; de aquí que, a diferencia de la filosofía tradicional, haya prescindido de un fastuoso método deductivo.

La voluntad es la objetivación del mundo. Es la fuerza que se manifiesta en todas las cosas y que obra aún allí donde no interviene la conciencia. La forma más natural de la voluntad es su despliegue in-

* Universidad Nacional de La Plata.

consciente. La voluntad es fuerza ciega, infinita y eterna. Y puesto que no hay nada fuera de la voluntad, ella se alimenta de sí misma, lo que es decir, se devora a sí misma, provocando la angustia abrumadora del mundo, el dolor universal. La voluntad, por tanto, es *la cosa en sí*, pero a la que solo comprendemos como fenómeno, como representación.

Para Schopenhauer, el mundo existe gracias a que lo percibimos. Esas percepciones, a su vez, nos las representamos. Nada existe fuera de las representaciones, pero estas no están en el mundo, sino en nosotros. No conocemos el mundo tal y como es, sino tal y como nos lo representamos. Cuando construimos abstracciones a partir de las representaciones formamos conceptos, que son, por tanto, un tipo especial de representación, propias del ser humano. Los conceptos son, así, “representaciones de representaciones”. El sujeto cognoscente, no obstante, tiene la clave para conocerse así mismo: esa clave es *la voluntad*.

Schopenhauer rechaza, por tanto, las teorías filosóficas que confiaban todo a la conciencia (Spinoza, Descartes), y que presumían que las acciones eran resultado de los pensamientos. Un hombre no es el producto puro de sus razonamientos, ni su libertad es el resultado libre de los principios que abraza. Comprendiendo al mundo como voluntad, los hombres actúan *más allá* de la razón, y a menudo *contra* la razón. No quieren las cosas porque sean *buenas*, sino que las quieren y luego las juzgan buenas. Schopenhauer invierte el orden con el que se acostumbraba a pensar el comportamiento: primero irrumpe la voluntad, luego la conciencia que la juzga. Los hombres son su voluntad, independientemente de que luego comprendan el modo en que esta se manifiesta. De aquí que no crea que el carácter, el modo de nuestra voluntad pueda cambiar; a lo sumo puede conocerse: “En aquellas teorías él *quiere* lo que conoce; en la mía *conoce* lo que quiere” (Schopenhauer, 2004: 350). Séneca escribió que “el querer no se aprende” [*velle non discitur*] (1989: ep. 81, 14); Schopenhauer consagró buena parte de su libro a refrendarlo. La voluntad es aquello que se quiere y nos arrastra irrefrenablemente a hacer cosas de las cuales, a menudo, nos arrepentimos, porque hay una conciencia que juzga atroces nuestros actos y que son lo más puro que tenemos. No podemos evitar nuestro querer; pero solemos condenarlo y horrorizarnos de él. Así, un acto no puede ser ni bueno ni malo en sí mismo; en la medida que es un acto que realiza nuestra voluntad es un acto inevitable, un acto vital. Nietzsche, tiempo después, lograría una sentencia al respecto: “No hay fenómenos morales, no hay más que una interpretación moral de los fenómenos” (Nietzsche, 1962: IV, 108).

La vida sucede, así, queriendo y saciando el deseo, en un círculo que solo produce insatisfacción. Querer es sufrir. El dolor proviene

del deseo, y librarse de un dolor es crear las condiciones de uno nuevo y desconocido. Mientras se quiere algo se lo desea, y mientras se desea reina la angustia por el deseo no realizado. Al realizar el deseo la angustia se calma momentáneamente, pues surge inmediatamente un nuevo deseo y se reinicia el proceso. Realizar, así, es fracasar. La realización es, en verdad, una renovación. La satisfacción pone fin a un deseo solo para inaugurar otro. Pero esta circularidad angustiante a menudo se torna dramática, pues el deseo realizado es insignificante frente al deseo que se inaugura; y a veces se agota un deseo, donde brotan diez o más. Ninguna de las aspiraciones logradas se prolonga más allá de lo esporádico. La satisfacción es –dice Schopenhauer– la limosna que salva al mendigo por un rato y le acrecienta la necesidad de venir al otro día por más caridad. La vida, por tanto, que no es más que la voluntad, resulta un padecimiento constante y un espectáculo aterrador.

Así, Schopenhauer encuentra que el amor –al superar el principio de individuación– conduce a la salvación, al abandono completo de la voluntad de vivir y a la supresión de todo querer. No hay mayor amor, para él, que el ideal ascético. De modo que, habiendo predicado la resignación y la suspensión de todo querer, termina aconsejando la adopción de la religiosidad oriental, cuya mayor proximidad, en Occidente, la encontró en los Evangelios. En la prescripción de amar al prójimo, pagar el odio con amor, realizar caridad, ser paciente, soportar sin resistencia la adversidad, abstenerse de la gula, rechazar el placer y reprimir el instinto sexual, que es todo lo que leyó en los apóstoles, Schopenhauer encuentra el equivalente occidental del ascetismo y la negación completa de la voluntad de vivir. La exhortación a tomar la Cruz, por lo demás, no cree que sea más que la invitación a negarse a sí mismo.

II. EL ARTE

La larga tradición que comprendía al arte como imitación, como mimesis, también se interrumpe en Schopenhauer (ya Kant había encontrado a la mimesis como arte mecánico), para quien una obra, si es arte, no imita. Y así como desvinculó el arte de la imitación lo encontró por completo ajeno al concepto. Todo arte auténtico, creyó, nace de la intuición, y allí donde más presente se hace el concepto más se fuga la expresión pura del arte. En la *Crítica del juicio*, Kant había escrito: “La facultad de apetecer, en cuanto solo determinable por conceptos, es decir, de obrar de acuerdo con la representación de un fin, sería la voluntad” (Kant, 2005: 63).

Si el dominio del querer es constante, Schopenhauer concibe que es posible aquietar los intereses constantes de la voluntad por medio del arte, y encuentra allí su origen

[...] en algunos hombres particulares el conocimiento es capaz de sustraerse a esa servidumbre, arrojar su yugo y, libre de todos los fines del querer, subsistir por sí mismo como un claro espejo del mundo: de ahí nace el arte; por último, en el libro cuarto veremos que cuando esa clase de conocimiento se vuelve sobre la voluntad puede sobrevenir la autoabnegación de la misma, es decir, la resignación que constituye el fin último y hasta la esencia íntima de toda virtud y santidad, y supone la redención del mundo. (Schopenhauer, 2004: 207)

El arte es un camino a la virtud y la comprensión no deseante de la vida, aunque ya veremos que la completa aniquilación de la voluntad se logra a través del ascetismo, que es una renuncia completa de todas las actividades de la vida.

Schopenhauer cree que el arte es un conocimiento que excluye todo lo que no es esencia del mundo y que existe al margen e independientemente de toda relación, ajeno al cambio y verdadero en todo tiempo: “El arte reproduce las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo [...]” (Schopenhauer, 2004: 239).

El arte, por tanto, es un valor fuera de la historia. Mientras que la ciencia muta permanentemente y jamás alcanza su fin, el arte se realiza (alcanza su meta) siempre, pues tiene como finalidad comunicar la esencia del mundo. De aquí que, al dar con la esencialidad de lo que existe, se encuentre fuera del tiempo. Cada obra de arte reproduce el todo atemporal y esencial de la vida. De ahí que podamos definir el arte –escribe Schopenhauer– como “la forma de considerar las cosas independientemente del principio de razón” (Schopenhauer, 2004: 239). Luego, al contemplar una obra de arte, no es una obra singular lo que vemos, sino la *esencia del mundo*; así, una obra es todas las obras, en cuanto logra crear aquello que es común a todas.

Schopenhauer creyó que el hombre vulgar es incapaz de contemplar desinteresadamente el arte; busca, por el contrario, sus relaciones, sus comparaciones y las razones que le enseñen que la obra sirve para *comprender* tal o cual cosa, o que le *dice* tal o cual otra. Incapaz de permanecer en la intuición, busca rápidamente el concepto, “como busca la silla el perezoso”.

De modo que la naturaleza del goce estético, para Schopenhauer, está dada por la emancipación de la voluntad, olvido de sí mismo y elevación de la conciencia hacia el conocimiento puro, ajeno a la voluntad y el concepto, ajeno al tiempo y todas sus relaciones (Schopenhauer, 2004: cap. 38).

A diferencia de lo que leemos en el capítulo décimo de la *República*, donde el objeto del arte es la reproducción de lo particular, no de la idea, Schopenhauer procuró enseñar lo contrario, y no le extrañó que

Platón –a quien no por esto deja de admirar– condenara las bellas artes en general y en especial la poesía, teniendo tan mala comprensión de lo que era el arte. Schopenhauer afirma que el conocimiento que ha captado plenamente la total esencia del mundo y de la vida, y que *aquieta* a la voluntad, no proporcionándole ya motivos, lo podemos encontrar en el arte cristiano y en la sabiduría hindú, donde, en vez de acciones, hallamos rostros serenos y la aniquilación completa del deseo. De ese arte *aquietador* de todo querer nace, agrega, la perfecta resignación, “la renuncia de todo querer, la conversión, la supresión de la voluntad y con ella de todo el ser de este mundo: es decir, la salvación” (Schopenhauer, 2004: 287). Esta salvación es, para Schopenhauer, el punto culminante del arte; el estado de calma donde se puede contemplar todo sin pasión.

III. LA INTERPRETACIÓN DEL ARTE

Como se notará, Schopenhauer diferencia las nociones de la Idea; aquellas remiten a cosas particulares; esta, en cambio, no remite a nada, es la objetividad misma del mundo. Las nociones son útiles para la vida práctica, para el conocimiento ordinario, para la ciencia; la Idea, en cambio, se contempla únicamente en el arte. Las auténticas obras de arte, aquellas que el tiempo no afecta, para Schopenhauer, nacen de esta intuición de la Idea; pero, en tanto intuitiva, el artista no es consciente, en abstracto, del fin de su obra; y no lo tiene porque no produjo su obra a partir de conceptos, sino de la Idea que, en un estado de genialidad, logró crear en obra. Si la conceptualiza, luego, ya no está ante la obra, sino ante meros conceptos. Los imitadores, en cambio, trabajan de manera contraria al verdadero artista; es decir, construyen obras a partir de conceptos: conceptualizan las verdaderas obras y luego las imitan, buscando reproducir o concretar los conceptos que ven en las obras.

El arte no es, para Schopenhauer, la realización de conceptos, mucho menos si se trata de conceptos abstractos; si fuera así, podría extraerse de la obra esos conceptos y exponerlos argumentalmente, y tendríamos una *traducción* literal de la obra, una copia fiel, una racionalización de la obra. Pero esto solo es posible en aquellas obras que, precisamente porque se prestan para esto, no son obras de arte. La obra de arte es obra intuitiva y “se expresa a sí mismo de forma inmediata y perfecta, y no necesita la mediación de otra cosa que la aluda” (Schopenhauer, 2004: 287). Las explicaciones que, no obstante, hacemos de la intuición no son la intuición misma, sino un conjunto de abstracciones lo suficientemente ajenas a ella como para establecer alguna relación de correspondencia. En cuanto la obra se piensa, la intuición de la obra cae, y la Idea degrada en concepto. La interpre-

tación conceptuosa del arte, por tanto, le resulta a Schopenhauer un juego, “el juego placentero de hacer que un cuadro sirva al mismo tiempo de inscripción, de jeroglífico; un juego inventado a favor de aquellos a los que nunca les puede agradar la esencia del arte (Schopenhauer, 2004: 293).

Para Schopenhauer, no hay ningún tratado de poética que haya sido capaz de crear a un poeta, pues el arte no deriva de un conjunto de conceptos, sino de la intuición, que, así como no se enseña, no es posible aprender. Se puede conceptualizar la intuición –y de hecho es eso la teoría del arte– sin que esa teoría llegue a ser arte jamás.

IV. LA LECTURA DE SIMMEL

Simmel atribuye a Schopenhauer el haber destrozado el dogma según el cual la razón constituía el fundamento del hombre, y haber situado a la voluntad en su lugar. No es el concepto y el saber científico lo que define la forma vital de la existencia, sino el querer constante y el dolor.

Mientras se creía que el contenido de la concepción del mundo era conforme a razón, no se comprendía que el último fundamento del mundo no pudiera alcanzarse por el camino de la intelectualidad [...] (Simmel, 2004: 64).

De modo que para Simmel, lo más esencial y original de la obra de Schopenhauer es haber logrado estos dos grandes desplazamientos en la concepción filosófica del mundo: desplazar a la razón como organizadora principal de la existencia, y sustituir la explicación optimista de la realidad por una pesimista, donde no es la felicidad y el bienestar, sino el dolor cíclico lo único permanente y estable.

Ahora bien, si el mundo se presenta como voluntad y representación, es decir, como dolor, pero al mismo tiempo el arte es la vía a la liberación del mundo, Simmel encontró que esto no podía ser compatible, pues si el arte es una presentación fiel de la idea de mundo, no puede ser él, justamente, quien nos libere de su dolor.

Para Simmel, la opinión definitiva de Schopenhauer sobre la esencia objetiva de la obra de arte la resume así: “Toda obra de arte, en su esencia, se esfuerza por mostrarnos las cosas tal como son en verdad, es una respuesta más a la pregunta ¿qué es la vida?” (Simmel, 2004: 124). De modo que esto se contradice con la idea de que el arte *suprime* la vida. Acá vemos que, no solo no la suprime, sino que nos las devuelve en su forma más pura.

el arte debía librarnos precisamente de la vida, no debía hacer más que representar las formas de la existencia en nuestro intelecto en su raíz y sus leyes, pero no la realidad, no lo que es la vida. (Simmel, 2004: 124)

Simmel cree que Schopenhauer se refirió al arte, varias veces, como una *dicha*, y por tanto hizo colisionar su concepción pesimista del mundo, con su optimismo por vía del arte. Si el arte nos libera del querer y no contacta con la idea pura, al desaparecer con eso el sufrimiento, desaparece también la dicha, ambos sujetos al dominio de la voluntad.

REFERENCIAS

- Kant, I. (2005 [1790]). *Crítica del juicio*. Trad. J. Rovira Armengol, edición cuidada por A. Klein. Buenos Aires: Losada.
- Nietzsche, F. (1962 [1886]). *Más allá del bien y del mal*. En *Obras completas de Federico Nietzsche*. Tomo III. Traducción, introducción y notas de E. Ovejero y Maury. Buenos Aires: Aguilar.
- Schopenhauer, A. (2004 [1819]). *El mundo como voluntad y representación I*. Trad., introducción y notas de P. López de Santa María. Madrid: Trotta.
- Séneca (1989). *Epístolas morales a Lucilio II*. Trad. y notas de I. Roca Meliá. Madrid: Gredos.
- Simmel, G. (2004 [1907]). *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. F. Ayala. Buenos Aires: Caronte filosofía.

Parte VIII

FILOSOFÍAS DE LA VIDA

Cecilia Diaz Isenrath*

Capítulo 24

NOTAS SOBRE EL BERGSONISMO DE SIMMEL

EL CONCEPTO DE VIDA, en los escritos de Simmel, atraviesa problemas y asume contornos tan diversos como la noción de voluntad como tema constante en Schopenhauer; la vida como intensificación en Nietzsche; la unidad de la vida, ser y arte, elevada al rango de criterio de verdad del conocimiento en Goethe. Pero habría que ir más allá. El tema constante del proceso vital pasa, por ejemplo, por el entusiasmo inicial de Simmel con las teorías de Darwin. Según Donald Levine, reconociendo esta continuidad multifacética de temas, problemas e interlocutores, “es posible detectar un importante cambio en un aspecto primordial de la perspectiva de Simmel en la fase tardía de su vida” (2015: 34). La primacía del principio de la vida se expresa, en 1914, en el contexto de un doble cambio de perspectiva: la creciente preocupación con la filosofía bergsoniana y la experiencia inmediata de la guerra (2015: 40).

Esta *démarche* ha sido destacada por Scott Lash. Simmel fue influenciado por la filosofía de la vida, por ejemplo, en *Schopenhauer y Nietzsche*, ya en el periodo que va de 1900 a 1908, e inclusive en un artículo de revisión sobre Nietzsche, en 1895 (Lash 2010: 23). Hay

* Universidad Nacional de Cuyo.

en Simmel, claramente, un cambio de énfasis que se impone con las lecturas de Nietzsche y de Bergson. El atomismo de su temprano evolucionismo, según Lash (2005; 2010), se tornará vitalismo y evolucionismo creativo en su período tardío. Ahora bien, aunque las controversias sobre el vitalismo han estado al orden del día en las ciencias sociales y en buena parte de las ciencias naturales en las últimas décadas, la reelaboración simmeliana del bergsonismo ha sido hasta ahora poco explorada.

Antes de la guerra, Bergson había sido traducido al alemán. La traducción de *Matière et mémoire*, de 1908, *surgida como iniciativa de Scheler*, fue realizada por Isaak Benrubi, y acompañada, en su primera edición, por una introducción de Wilhelm Windelband. Bajo supervisión de Simmel, un año después Margarete Susman traduce *Introduction à la métaphysique* y Gertrud Kantorowicz, en 1912, *L'évolution créatrice*.

El primer contacto entre ambos pensadores se remonta a 1908, cuando el berlinés le escribe a Bergson y le envía un volumen de *Die Probleme der Geschichts-philosophie: eine erkenntnistheoretische Studie*. En su respuesta, Bergson se expresa de este modo:

Acabo de comenzar la lectura de los «Probleme der Geschichts-philosophie»: *me interesan vivamente, por la ingeniosidad de las visiones y por la originalidad de la idea directriz, que es de primera importancia. Aunque nuestras investigaciones se refieren a objetos diferentes, creo percibir entre ellas, como Usted bien hace en remarcar, una cierta afinidad. Una de las razones de esta afinidad debe ser que coincidimos en distinguir, en el hecho, aquello que es presentado directamente por la experiencia y aquello que el espíritu añade allí con vistas a las exigencias de la práctica. Tengo gran confianza, por mi parte, en la experiencia bruta, inmediata, liberada de los marcos en los que la acción nos obliga a hacerla entrar.* (Bergson 2002: 233-234)

Por otro lado, las cartas de Bergson a Benrubi, que conciernen a problemas de la traducción alemana de *Matière et mémoire*, dejan adivinar su gran aprecio por Simmel.

Durante años, Simmel dictó un curso en Berlín que tenía como objeto un panorama de la historia de la filosofía del siglo XIX, de Fichte a Nietzsche. En el semestre de invierno de 1911-1912, amplía el título del curso a “Las principales líneas de la filosofía del siglo pasado (de Fichte a Nietzsche y Bergson)”. En un intercambio epistolar que mantiene con Husserl, escribe: “Me he ocupado en el último tiempo bastante de Bergson y debo decir que sus concepciones de teoría del conocimiento especialmente en *Matière et*

Mémoire se imponen excepcionalmente” (R. W. Meyer, citado en Oger 1991: XXVI).¹

Die Gùldenammer, una revista de Bremen, publica en 1914 un ensayo de Simmel sobre Bergson. Este texto fue incluido en *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*, editado póstumamente por Gertrud Simmel. Otro ensayo del berlinés, que en este trabajo dejaremos de lado, hace público un severo juicio sobre Bergson. Con la irrupción de la Primera Guerra Mundial, en ocasión de un debate en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, en París, acerca de la necesidad de expulsar o no a los asociados de nacionalidad alemana, el filósofo considera cumplir con un “deber científico” denunciando “la brutalidad y el cinismo de Alemania”. Un año después, Simmel publicará, como réplica, “Bergson und der deutsche ‘Zynismus’”.²

En las dos primeras partes de este escrito, analizo el ensayo que Simmel dedica a Bergson. Me propongo mostrar las líneas de elaboración conceptual de este texto, que pone de relieve la crítica bergsoniana del mecanicismo y de la concepción clásica de la finalidad. Intentaré, en la última parte, examinar cómo cambia el problema de la vida al ser entendido como vida absoluta. Este concepto, afirmamos, surge en el cruce con una propuesta de “pensar más allá de la condición humana”. Finalmente, y en contrapunto con la interrogación del filósofo francés Gilbert Simondon respecto de las consecuencias de la noción de individuación, considero de qué modo tiene lugar el juego del mundo que habita la tecnociencia contemporánea.

MECANISMO Y FINALIDAD

Como un pequeño monumento, el ensayo sobre Bergson preserva una relación determinada de la filosofía con la ciencia. El desarrollo del pensamiento es presentado como un desplazamiento de lo incuestionable: del concepto de sustancia entre los griegos y el de Dios en el cris-

1 La relación de Simmel con Bergson fue analizada por Gregor Fitzi (2002). Waizbort (2000: 225) remite a Léger, 1989: 324-328; Gorsen 1966; Meyer, 1982. La publicación de la obra completa de Simmel ha abierto la posibilidad de una reapreciación de su obra, así como de su intercambio intelectual con Bergson.

2 *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 9, 1915, pp. 197-200. Este escrito, según Zanfi (2013), debería ser analizado en el contexto de la rarefacción que sufrirán en la época las relaciones franco-alemanas. La activa participación del filósofo francés en la propaganda nacionalista y en misiones diplomáticas durante el conflicto tuvo repercusión entre los intelectuales alemanes y provocó una interrupción del interés por su filosofía. Por su vez, después de 1914, habrían desaparecido de la obra de Bergson las referencias a los pensadores alemanes y se difundiría la idea de su antigermanismo.

tianismo medieval a la naturaleza del Renacimiento. Sin embargo, con el viraje de siglo, el movimiento mecánico de la naturaleza parecía ceder su lugar a otro concepto como última instancia: a la vida. La movilidad mecánica se tornará el problema que la vida puede resolver por sí misma. Este concepto operará recortes inéditos, hará oír resonancias desconocidas para conceptos precedentes. El propósito de Bergson se representa así como la inversión del camino de la ciencia moderna, que busca conocer el organismo, la vida psíquica, el todo del mundo.

La ciencia va de elementos físico-químicos a la unidad que de ellos se compone, esto es, va de las partes al todo. El mecanicismo impone esta legalidad a los fenómenos fuera del organismo y compone el organismo viviente al reunir efectos físicos y químicos.³ De las críticas de Bergson contra este tipo de explicación una le parece a Simmel decisiva: si el mecanismo fuera válido para el mundo, “un espíritu equipado de saber suficiente podría construir todo el futuro de cada ser” (1922: 129). A partir de un estado precedente, podría calcularse cada estado de un sistema material. Hay otra diferencia que sería aún más expresiva:

Ya que, conforme al axioma del mecanismo, cada configuración o cada estado está compuesto por elementos más simples, puede desagregarse también de nuevo en ellos; en principio, de cada estado posterior tiene que poder ser fabricado de nuevo el anterior [...] De nuevo protesta lo viviente contra este modo de ser-construido. Puesto que el mismo está ligado a una sucesión de sus estados, la cual solo puede transcurrir en *una* dirección y nunca a la inversa, como puede serlo la sucesión de una síntesis química y el análisis de las mismas materias: ¡solamente de la juventud puede advenir la vejez, nunca de la vejez la juventud! (1922: 130)

El finalismo está próximo del mecanismo: este considera que sus desarrollos son composibles de partes preexistentes; aquel, que la vida está dada de tal modo que sus estados se pueden calcular y prever. La concepción clásica de la finalidad es apenas un “mecanismo invertido”, una esquemática artificial del tiempo que hace que el pasado desaparezca: cada estado es solo presente. El tiempo no obstante es “un antes y después que se funda a sí mismo en y con sus contenidos” (1922: 131). En la vida, el pasado deviene continuamente más; ningún momento puede igualar a otro.

Al tiempo recortado, espacializado en presente, pasado y futuro, Bergson opone el proceso vital como flujo y la experiencia de la “du-

3 La crítica bergsoniana del “falso evolucionismo” hace referencia, aquí, específicamente, a la filosofía de Herbert Spencer.

ración". La vida es "un crear fluido, ininterrumpido, de nuevo, de lo aún no sido-ahí". Ella no se agota en la relación de causa y efecto, que desarrolla solo igual de igual, sino que es "un movimiento creador absolutamente originario" (1922: 132). Simmel ve aquí un parentesco de motivo entre el bergsonismo y la filosofía moral de Nietzsche. La vida impele creadoramente hacia adelante: "esta creación de lo aún no sido-ahí, este exceso en lo incalculable es su ser propio" (1922: 133).

Con todo, los principios mecanicistas serían de algún modo aplicables a la vida. Habría una relación entre la imagen del mundo causal calculable y el incalculable en tanto que vida continua. Esta última imagen de mundo habría sido usada para derivar la vida de la premisa del mecanismo. Bergson intenta, en cambio, "derivar el mecanismo de la vida". Aquí se encuentra "un supuesto metafísico-cosmológico": en todo *Dasein* y como núcleo de todo fenómeno ve Bergson una "vida absoluta", una fuerza unitaria en sí. Como veremos en el último apartado, será por esta *unidad* del élan *vital* por la que se puede comprender el desarrollo orgánico.

Bergson subraya el papel que la materia juega objetivamente en el *Dasein* y en el mundo, a partir de un ejemplo de la línea de "desarrollo" del órgano de visión. Si se admite que, recién después de su ramificación de un tronco quizás común, algunas especies de moluscos y vertebrados pueden alcanzar una construcción altamente complicada de ese órgano, la tesis de Darwin, según la cual van siempre adicionándose variaciones accidentales e internas en la evolución, es tan insuficiente para dar cuenta de la similitud de estructura del ojo en series filogenéticas independientes como la explicación teleológica, que construye ese devenir por la analogía con la fabricación de máquinas. Al igual que el acto simple, indivisible, por el cual levantamos la mano, el "desarrollo" de la percepción visual está implicado en un impulso original de la vida, y, por ello, se lo encuentra sobre líneas divergentes. Queda claro que la pulsión universal, primitiva, se desdobla: se escinde en las dos direcciones que se cruzan en cada existencia, sobre todo en la humana.

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y TEORÍA DE LA VIDA

Nuestro entendimiento es solo un instrumento de la acción. Paradójicamente, es solo sobre lo inmóvil que la acción opera. Sólo le interesan las posiciones en una trayectoria, inmovilidades seriadas, no la progresión misma. Simmel destaca la aguda observación de Bergson según la cual "nuestra lógica es casi continuamente la lógica de los cuerpos sólidos". El intelecto, dice, "es la vida dirigida hacia *afuera*", que, a fin de aprovechar las cosas para metas prácticas, se apropia de la calculabilidad mecanicista de la naturaleza anorgánica (1922: 137).

Así, al aproximarse al pragmatismo, Bergson lo supera. En tanto pasa a admitir la utilidad como causa y como criterio del conocimiento científico, la traspone desde su reino de las ideas a la praxis. Proclama con ello que la utilidad no es en absoluto la propia verdad. Aquello que denominamos conocimiento no es verdad sino falsificación con fines de la praxis.

Ante este planteo, Simmel propone, no obstante, una lectura diferente de la de Bergson:

¿cómo es posible que esta acción, que de por sí es una realidad, y que transcurre en el mundo real, transcurra de manera real provechosa? El mundo, que le responde, no es aquel ficticio, falseado por el intelecto, sino el absolutamente real; y no obstante responde a la pregunta, que en realidad no acierta, [...] con una respuesta que –al menos en general– no podría ser más conveniente, esperable, exacta: ¡si se efectuó de supuestos de hecho correctos! (1922: 138)

No habría en la filosofía bergsoniana ningún puente entre los supuestos subjetivos y los resultados objetivos de la acción. Para Simmel, en cambio, es por el hecho de que vivimos que el mundo no puede ser falso, mera representación⁴. El problema de la vida debe ser abordado desde el punto de vista del tiempo. Añade, a propósito del filósofo francés: “es como si él no notara lo trágico de que la vida, sólo para poder existir, tiene que transformarse en no-vida” (1922: 138).

Consciente de este *impasse*, Simmel afirma que la filosofía de Bergson merece atención por situar a la vida, “lo absoluto y primero metafísico y físico”, más allá de los hábitos representacionales del intelecto:

el intelecto hasta ahora no ha estado en condiciones de comprender la vida –de ahí que la razón más profunda, de la que provienen estas páginas, tal vez sea que la vida, en cuanto rige como lo absoluto y primero metafísico y físico, en realidad no puede ser “concebida” (*begriffen*). Y, por ello –así concluye luego Bergson–, dado que la realidad del mundo en su fondo es vida, tampoco puede el mundo en su totalidad y unicidad ser dominado por el intelecto, sino solamente los fragmentos extirpados, en los que por cierto puede disecárselo con posterioridad, pero no componérselo de nuevo. ¿Cómo deberíamos poder captar pues también con nuestros conceptos de entendimiento (*Verstandesbegriffen*) lo todo y completo de la vida, cuando

4 En “De la vida a la idea”, escribirá: “es imposible que siempre nos equivoquemos: es necesario que por lo menos poseamos tanta verdad como se requiera para compensar hasta la posibilidad de vivir los errores que se produzcan. En consecuencia, el contenido de semejante verdad depende de lo que en cada momento la vida quiera del mundo” (Simmel 2007: 48).

ellos mismos no son nada sino medios que la vida en una de sus ramas, la humana, ha fabricado como su instrumento para imponerse en su *milieu*? (1922: 139)

Esta cuestión es capital en la reelaboración de la teoría de la evolución como “evolución creadora”. La ciencia, según Bergson, explica Simmel, tiene que obtener una y otra vez elementos de la vida y para ello aplica conceptos y métodos del entendimiento. Pero resta la asíntota de la vida. Así, empleamos conceptos como unidad o multiplicidad para describir el mundo o el alma, describimos su desarrollo como diferenciación e integración, pero todo esto es “construcción del desarrollo, del devenir, que solamente es real, de fragmentos de lo desarrollado, de lo que ha sido” (1922: 140).

Devenir continuo: *durée*, decía Bergson. Con-ciencia, participación en el flujo de la vida, “captura metafísica”, intuición, decía Bergson. Sería uno de sus pensamientos más originales que la forma psíquica en que el impulso vital se impone a través de los organismos es el instinto. Tomar esto por “‘experiencia transmitida hereditariamente’, que se adquiriría en la lucha por el *Dasein*” sería un *non-sens*. El instinto en tanto “modo de conducta originario” conserva la relación de vida, *junto* al intelectual (1922: 142). Esta formulación encuentra ilustración en el ejemplo que propone de la “unidad orgánica” que son la avispa y las especies picadas por ella.

Bergson, observa Simmel, podría decir que en virtud de su arraigo ontológico, el instinto nos resolvería todas las preguntas, pero no las formularía. El entendimiento sería la facultad que formula las preguntas, pero no las resuelve. Tampoco sabría decir algo diferente de que la intuición, más fluida, tendría que suministrar conceptos que se pliegan más cercanamente a lo real. Aspiraría a esto desde la analítica y la simbólica en la que se mueve la ciencia. Pero finalmente no podría él superar que “conocer sea siempre un captar (*Erfassen*) y que erija una distancia entre conocedor y conocido, desde la cual la identidad del ser bien se pretende pero no puede ser alcanzada” (1922: 143). Por encima de la inaccesibilidad trágica que expresa, esta filosofía arrojaría una luz conciliadora:

entendemos realmente y solo desde dentro lo viviente, porque nosotros mismos somos vivientes. Todo lo demás lo podemos calcular, combinar, utilizar. Pero al fin y al cabo también es esto restante un viviente: lo anorgánico es objetivamente solo una fatiga del impulso vital, subjetivamente es todo lo mecanicista solo un símbolo y un medio para circunstancias periféricas; bajo él y en él está como realidad absoluta propia tanto como allá la vida. Y a fin de que también el mecanismo, la contradicción a la vida, venga de la vida, es, sin duda, en imagen meta-

física, el vínculo del espíritu con todo el *Dasein*, con el flujo central que porta todo el *Dasein*, o, más bien, lo es –este vínculo es adquirido por principio–. (1922: 143-144)

El último pasaje del ensayo sobre Bergson pone en duda el carácter de fluir absoluto que este adjudica a la vida. Si el anhelo espiritual de los hombres oscila entre lo fijo y lo fluido y parece tener que decidirse por uno definitivamente, Bergson permanece partidario del flujo:

Quizás haga la filosofía su próximo paso con el descubrimiento de un concepto de vida, con el cual esta se sitúe a sí misma realmente más allá de aquellas contradicciones, a una altura desde la cual el fluir [tanto] de lo real como de lo ideal y la solidez de ambos extingan lo absoluto de su contradicción y sean vistos como las formas de manifestación de una unidad, por ahora aún indecible, de la vida metafísica. (1922: 145)

Que Simmel hable del “próximo paso de la filosofía” al aludir a Bergson es algo que es posible interpretar como un postulado experimental paradójico o una reevaluación de supuestos. El bergsonismo, parece sugerir Simmel, incapaz de extinguir esa absoluta oposición entre devenir y ser que se reconoce en tantas historias de la filosofía, se mueve siempre entre los dos polos. ¿Se vería obligada esta filosofía del devenir a retroceder a una idea del ser? ¿O bien es este radical énfasis en el flujo la prueba de que el polo que le es relativo –el reposo– existe? Una aporía o una vacilación metafísica, que perfilaría un viaje incansable desde Parménides y Heráclito hasta Bergson.

RITORNELO: “VIDA ABSOLUTA”

La audaz reflexión que plantea Bergson acerca de los marcos en que la inteligencia encierra nuestro pensamiento es clave para entender los movimientos que la *Lebensphilosophie* no deja de recorrer, los horizontes a los cuales no deja de remitir. La duración, concepto ejemplar, capta la vida y la consciencia, resituando a la inteligencia en su causa generadora y siguiendo su movimiento hasta en sus resultados actuales (Bergson, 1959). Queda abierta la interrogación acerca de cómo el entendimiento podría instaurar una filosofía que lo sobrepase.

Para Simmel, la esencia de la vida, lo que hace o constituye su ser, es “que la trascendencia le es inmanente”. Esta “función unitaria en sí [...] actualiza directamente como una vida lo que luego se escindirá por sentimientos, destinos y conceptos en el dualismo de corriente continua de la vida y forma individual cerrada”. Sin embargo, si se quiere calificar de vida a uno de los lados de ese dualismo y al otro como su antítesis, vale luego obtener un “concepto absoluto de vida”:

“la vida en sentido absoluto es algo que se encierra a sí misma en sentido relativo y a su antítesis, con respecto a la cual y ésta con respecto a ella, es precisamente relativa, o que se despliega en ellas a título de fenómenos empíricos de ella” (2007 b: 24).

Como prosecución de la vida productora, que es “más-vida”, la vida creadora va siempre más allá de sí misma. Así sucede que, en el plano del espíritu, la vida es también “más-que-vida”: es inmanente a la vida la producción de un contenido autónomo (representaciones y conocimientos, valoraciones y juicios dotados de significación). En otras palabras, al igual que el ir más allá de su forma actual en su propio plano es el “más-vida”,

su trascender al plano de los contenidos objetivos, del sentido lógico autónomo, ya no vital, es el más-que-vivir, totalmente inseparable de ella, es la esencia de la vida espiritual misma. Esta no significa otra cosa sino que la vida precisamente no es mera vida, a pesar de que tampoco es otra cosa, sino que, a título de concepto más amplio, amplísimo, como si dijéramos de vida absoluta, abarca la relativa antítesis entre su sentido más restringido y el contenido ajeno a la vida. (2007 b: 27)

Ahora bien, la vida no se trasciende hacia ella misma: “la absolutidad de ese otro, de ese más que la vida crea o incorpora, es precisamente la fórmula y condición de la vida que es vivida, no es de antemano otra cosa que el ir-más-allá-de-sí-misma”. Según Simmel, el dualismo entre el sujeto y el más allá de él es el modo en que la unidad de la vida existe (2007 b: 27-28).

Es posible entender la unidad de la vida en términos de una “totalidad virtual”, unidad que se actualiza en líneas divergentes, que “explica” y “desarrolla” lo que envolvía virtualmente. Para dar cuenta de la invención en la evolución, los términos actuales son colocados en el movimiento que los produce y relacionados con la virtualidad que se efectúa en ellos (Deleuze, 1987: 100, 107). En un análisis de las cuestiones que son centrales en el bergsonismo y que informan el proyecto filosófico deleuziano, Keith Ansell Pearson (1999) ha subrayado que, en la concepción de la evolución creadora, el problema de admitir o no el privilegio de lo humano pasa por el hecho de que el ser humano tiene la posibilidad de acceder a duraciones inferiores y superiores a la propia. En el caso del humano, existiría el potencial de ir más allá del plano humano como parte de su propia condición. Así, “pensar más allá de la condición humana” significa ir más allá de los hábitos representacionales del intelecto : “Mientras que las demás direcciones se cierran y giran en redondo y a cada una le corresponde un ‘plano’ de la naturaleza distinto, el hombre por el contrario es ca-

paz de entremezclar los planos y sobrepasar su propio plano como su propia condición, para expresar finalmente la Naturaleza naturante” (Deleuze 1987: 113).

Dentro del mundo tecnocientífico, un número de procesos apuntan a una objetualización ininterrumpida de procesos vitales creadores. El problema de la vida en la era posgenómica cambia de condición. Se trata de “sistemas” entendidos como sistemas de comunicación. Perspectivas críticas del *mainstream* genético problematizan la reducción de lo vivo a sus partes fundamentales operada por la biotecnología. Surgen discrepancias entre la biología contemporánea y el reduccionismo genético y se pasa a entender los genes, no como unidades estables de información, sino como propiedades emergentes de sistemas auto-organizados como un todo. En ese terreno, ya no cuantitativo sino cualitativo, el vitalismo parece estar siendo, de nuevo, relaborado. Otra dirección a explorar, ciertamente, son las iniciativas de hacer migrar principios de ingeniería a la biología molecular y a la química orgánica, el “diseño” de topologías, que parecen no conocer fronteras.

Simmel, decíamos, buscaba comprender el movimiento de rebasamiento de todo límite, el enfrentarse de la vida espiritual a sí misma en forma de autonomía. Así era marcada cierta distancia de Bergson, al menos en el sentido de que captando los regímenes temporales que son constitutivos de la vida no sería posible mostrar el espíritu como vida absoluta. Cercana a esta perspectiva, la reflexión simondoniana en torno a la individuación puede iluminar, por otra parte, cómo el sentido de los valores se plantea al nivel de la autoconstitución del individuo por su acción. Para Simondon, como ya para Simmel, es en referencia al aspecto problemático de la existencia que se plantea la cuestión de la cultura. Es necesario que esta “en lugar de ser pura consumidora de medios de expresión constituidos en géneros cerrados, sirva efectivamente para resolver los problemas humanos, es decir, para poner en relación las condiciones orgánicas y las condiciones técnicas” (Simondon 2005: 504).

El ser vivo es capaz de efectuar una “modulación” y de solucionar problemas al refundir las formas que son los datos del problema. La cultura capta aquello que es humano, esto es, no lo que se realiza en sí mismo y automáticamente, sino lo que supone una puesta en cuestión del hombre por sí mismo, en el circuito o recurrencia de causalidad de la reflexión y de la consciencia de sí. Simondon precisa,

Vladimir Jankélévitch escribe que todo problema es por esencia tautológico; es que, en las condiciones simples de la existencia, el hombre es organismo o técnico, pero jamás los dos simultáneamente; o bien el

problema aparece cuando surge, en el lugar de esa alternancia entre la vida orgánica y la vida técnica, la necesidad de un modo de COMPATIBILIDAD entre las dos vidas, en el seno de una vida que las integra simultáneamente, y que es la existencia humana. (2005: 504-505)

Sin el pensamiento, reflexivo, la cultura se degrada en esfuerzos incompatibles y no constructivos, que consumen en un enfrentamiento estéril la preocupación cívica y la búsqueda de un destino individual. El sentido de los valores es el rechazo de una incompatibilidad en el dominio de la cultura, el rechazo de una absurdidad fundamental en el hombre. (2005: 506)

REFERENCIAS

- Ansell Pearson, K. (2007). Beyond the Human Condition: An Introduction to Deleuze's Lecture Course. *SubStance* 114, vol. 36, n° 3, pp. 57-71.
- Bergson, H. (1959). *L'évolution créatrice*. París: PUF.
- _____. (2002). *Correspondances*. Anotado por André Robinet. París: PUF.
- Deleuze, G. (1987). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- Fitzi, G. (2002). *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- _____. (2012). A 'Transnormative' View of Society Building: Simmel's Sociological Epistemology and Philosophical Anthropology of Complex Societies. *Theory, Culture & Society* vol. 29, n° 7-8, pp. 177-196.
- Gorsen, P. (1966). *Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien*. Bohn: Bouvier.
- Große Kracht, K. (2002). *Zwischen Berlin und Paris. Bernhard Groethuysen (1880-1946). Eine intellektuelle Biographie*. Tübingen: Niemeyer.
- Lash, S. (2005). Lebenssoziologie: Georg Simmel in the Information Age. *Theory, Culture & Society* vol. 22, n° 3, pp. 1-23.
- _____. (2010). *Intensive Culture: Social Theory, Religion & Contemporary Capitalism*. Londres: Sage.
- Léger, F. (1989). *La pensée de Georg Simmel*. París: Kime.
- Levine, D.N. (2015). Revisitando Georg Simmel. *Sociologia & Antropologia*, vol. 5, n° 1, pp. 31-52.
- _____. y Silver, D. (2010). Introduction. En Simmel, G. *The View of Life: four metaphysical essays, with journal aphorisms*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, pp. ix-xxxii.
- Meyer, R.W. (1983). Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung. *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Organización de E.W. Orth. Friburgo/Múnich: Alber, pp. 10-64.
- Oger, E. (1991). Einleitung. En Bergson, H. *Materie und Gedächtnis: eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Hamburgo: Meiner.
- Sabido Ramos, O. (Coord.) (2007). *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona / México D.F.: Anthropos - Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco.

- Simmel, G. (1911/12). Der Begriff und die Tragödie der Kultur. *Logos* año 2, pp. 1-25.
- _____ (1922). Henri Bergson. En *Zur Philosophie der Kunst: philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*. Potsdam: G. Kiepenheuer, pp. 126-145.
- _____ (2007 a). *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*. Trad. R. Ibarlucía; O. Strunk. Introducción de E. Vernik. Posfacio de O. Rammstedt. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2007 b). *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Waizbort, L. (2000). *As aventuras de Georg Simmel*. San Pablo: USP / Ed. 34.
- Zanfi, C. (2013). *Bergson et la philosophie allemande: 1907-1932*. París: Armand Colin.

María Pía López*

Capítulo 25

LA AVENTURA COMO FORMA

COMPOSICIÓN Y MÉTODO: LOS DESPLAZAMIENTOS

Simmel es autor de un método y de un estilo. Redundo: decir método, en su obra, es decir estilo. Es autor de un modo de aproximarse a lo que analiza que tiene algo de microscópico. No es el microscopio que permite diseccionar. Es el tratamiento del óptico: del que con minuciosas herramientas prueba un lente tras otro. Para detectar de qué modo enfoca mejor. Ajusta y desarma, arma y vuelve a ajustar. Lo hace mediante comparaciones. Pone algo al lado de otra cosa, para ver qué tienen en común: encuentra un hilo semejante y un conjunto de diferencias. Jardín de senderos que se bifurcan, su escritura. Veamos el que nos interesa: el develamiento del tipo social del aventurero y con él, la forma de la aventura, “que rebasa y rompe la conexión de la vida”.

Simmel aproxima formas para considerar qué tienen en común. Primero: *aventura* y *sueño*. Si en el sueño hilamos recuerdos de situaciones vividas pero lo transitamos como si una vivencia efectivamente tuviera lugar, la aventura tiende a teñirse en el recuerdo como ensoñación, hasta parecer vivida por otro. A diferencia de las formas de la acción cotidiana, la aventura se presenta como islote “que dibuja

* Universidad de Buenos Aires.

su propio perfil, y no como una porción continental que tiene que compaginar con el resto". Por ese aislamiento, Simmel encuentra el parentesco entre el *aventurero* y el *artista*, ya que la obra de arte surge de "recortar un trozo en la serie infinitamente continua de lo visto o de lo vivido" y presentarlo como una unidad cerrada. Lo común entre la obra artística y la aventura es la capacidad de condensar el carácter total de una vida. La supresión de los lazos con la continuidad vivida, constituye al aventurero como hombre ahistórico: sin condicionamientos del pasado, sin atisbar ningún futuro.

Esa autonomía o aislamiento de la aventura implica "sentido y necesidad", pero ese sentido rebasa todas las series racionales de la vida. Allí es donde el aventurero se encuentra con el jugador: entregados al capricho de la suerte, la forma del juego o de la aventura albergan un sentido que no surge de la lógica racional, sino del orden de la casualidad. Descansa en "la posibilidad de establecer una gran diferencia dentro de la vida misma" y esto es menos el resultado de un hecho acaecido como aventura que una actitud vital, una atención sobre lo que esquivo las concatenaciones lógicas, lo que se presenta como sorpresa. Otra comparación nos espera, para seguir considerando la forma: mientras el trabajo mantiene una relación orgánica con el mundo y desenvuelve materiales y fuerzas orientado por fines; la aventura mantiene con el mundo una relación inorgánica, carente de la pregunta por los fines o por la armonía entre actor y mundo. Tomada por la pasión, vuelve simultáneos el arrojado de la conquista –allí donde el sujeto se concentra en su propio esfuerzo– y el abandono a las potencias arbitrarias del mundo.

El aventurero se arroja a lo imprevisible, y en esto se parece al filósofo que se ocupa de lo "insoluble como si fuera resoluble". Quema las naves para saltar sobre los obstáculos, imbuido de fatalismo. No porque esté rodeado de mayores incertidumbres que el resto de los mortales, sino porque se conduce como si ninguna previsión fuera posible. A la vez, todo es pura certeza en la aventura, porque el destino fatal está trazado y se actúa con seguridad sonambúlica, con instinto místico, surgido de la plena unidad entre hombre y mundo. La relación amorosa, que conjuga "fuerza conquistadora y suerte insobornable", es modelo de la aventura. O, mejor dicho, hay una honda relación entre el contenido amoroso y la forma vital de la aventura. Y en cuanto configura una tensión especial del sentimiento vital, se liga con la juventud.

Listo, para no olvidar: la forma de la aventura se vincula con el sueño, el arte, el juego, la filosofía, el fatalismo, la pasión amorosa. Y se recorta como lo opuesto al trabajo, la acción racional, la certeza cotidiana. Algo lúdico tiene el método, o quizás esa impresión surge

del movimiento incesante que va de una forma a otra, sin detenerse demasiado, apenas lo suficiente para dejar al lector pensando. Como ocurre con Martínez Estrada, lo mejor de sus apuestas surge de esos microscópicos deslizamientos. Dijo seguridad sonambúlica y recuerda el modo en que Carlos Astrada pensó el nomadismo gitano o la idea de Jacques Derrida del aplomo del sonámbulo, entre el riesgo del callejón sin salida y el pensamiento de lo que viene; dijo forma de la aventura y esa palabra resonaría en la obra de José Carlos Mariátegui; dijo fatalismo y parecía pensar en el Blanqui de *La eternidad por los astros*. Pero seguir por esta vía sería asumir su escritura como trozos propiciatorios del banquete de la comparación, como él captura los trozos de vida, poniéndolos a contraluz de los otros. Antes es necesario discurrir sobre la relación que subyace, en el trato simmeliano de la idea de aventura, entre formas y vida. Es decir, voltear la mirada hacia el tejido más amplio en el que se bordan las comparaciones, el cual permite comprender la constelación de afinidades que insinuamos. Ese tejido es la contraposición entre continuidad vital y aventura –ese modo “bien que complicado e insólito, de estar dentro” del fluir–.

FORMAS Y VIDA: CONTRAPOSICIÓN Y PLIEGUE

En *El conflicto de la vida moderna* –traducido por Carlos Astrada al castellano–, Simmel piensa la cultura como un conjunto de formas producidas por el movimiento creador de la vida: costumbres, obras de arte, religiones, técnicas, leyes, ciencias. Una vez producidas, resisten al fluir que las crea, se autonomizan: “en el momento de su nacimiento, ya tienen un contenido propio y fijo que nada tiene que ver con el ritmo inquieto de la vida misma, con su ascenso y descenso”. La tensión entre creación y formas ya creadas es permanente, y sin ella no habría cultura, porque sería puro estancamiento en lo hecho o flujo sin obra persistente. Vida es creación y destrucción, sustitución de unas formas por otras, transformismo incesante de las cosas, objetivaciones provisorias, frente a –y usemos la expresión de Bergson– la evolución creadora.

Cada época tiene una clave, una suerte de rey oculto que subyace a todas sus obras, que organiza la dispersión de las distintas producciones bajo un mismo tono: “en toda gran época de la cultura, distintamente caracterizada, se puede percibir un concepto central del cual provienen los movimientos espirituales y en el cual, al mismo tiempo, estos parecen terminar; sea que la época tenga de él una conciencia abstracta, o que él sea sólo el foco ideal para tales movimientos, foco que sólo el observador futuro reconoce.” El siglo XX fue inaugurado con una explosión de nuevos movimientos artísticos, filosóficos y científicos, súbditos de un nuevo reinado: el “concepto de la vida”.

Schopenhauer y Nietzsche abrieron el camino para pensar esa hegemonía. El pragmatismo en el plano de la filosofía, el expresionismo en el arte y la nueva ética ponen de manifiesto la rebelión de la vida contra las formas. No lo hacen colocando nuevas formas enfrentadas a las antiguas, si no pretendiendo sacudirse el yugo de todas ellas. Y fracasan, porque no hay vida que se presente de modo inmediato e informe. La tensión entre la “vida inmediata” y la forma que reclama una “existencia supervital” se plantea de modo paradójico: son los hombres de la cultura, los productores de formas, los que reclaman su arrojo a la hoguera de la vida.

La tensión entre vida y formas atraviesa el campo social y su resolución es imposible: una primacía llevaría a la inexistencia de cultura; la otra a la cosificación extrema de las formas ya logradas. El tono se vuelve desolado:

quiere la vida algo que absolutamente no puede alcanzar; quiere, pasando por encima de todas las formas, determinarse y aparecer en su inmediatez desnuda, mas conocimiento, voluntad y formación, perfectamente determinados por ella, sólo pueden sustituir una forma por otra, pero nunca la forma en general por la vida misma, como por un más allá de la forma. Todos aquellos ataques, apasionadamente tempestuosos o lentamente preparados, contra las formas de nuestra cultura, ataques que emplean contra ésta, ya en forma clara u oculta, la fuerza de la vida sólo como vida y porque es vida, son manifestaciones de la más profunda contradicción íntima del espíritu, en tanto éste se desarrolla hacia la cultura, es decir, se manifiesta en formas. (Simmel, 2011: 68)

El *conflicto de la cultura moderna*, entonces, es el de una vida que reniega de su carácter creador de formas y avasalla contra las existentes. Se crean, así, formas que se quieren más apegadas a la experiencia, y menos abstraídas en alguna institucionalidad. ¿Cómo no leer esta idea de Simmel sobre su época junto con los reclamos de los movimientos de vanguardia de retornar el arte a la vida, de hacer un arte menos deudor de la lógica interna del campo artístico y sujetarlo a una experiencia humana renovada? ¿Y cómo no leerla también en relación al fracaso de esos movimientos que quisieron destruir la idea de obra de arte –en tanto conclusión de la lógica de producción institucional– y extendieron esa nominación hacia nuevos terrenos, retirando ciertos objetos de sus usos y convirtiéndolos en obra sellada por la institución arte?

Si bien Simmel no cesa de advertir que esa lucha entre vida y formas, pensada como dualismo, configura una situación sin salida (porque la vida no puede carecer de formas y las formas no tienen otro

origen que la vida), las opone con claridad. Contrapone de un lado lo fluyente, lo transformador y lo continuo, y del otro lo fijo, lo producido, lo discontinuo. La vida puede intuirse a sí misma, pero esa intuición no puede ser expresada. Mientras la forma es aprehensible por el concepto, no lo es lo fluyente y creador. Entonces, ¿cómo se conoce? Para salir del atolladero vida-formas, en *Intuición de la vida*, el libro póstumo de Simmel, la vida es considerada, a la vez, fija y variable. Como formada y arrasadora de formas. Ya no es un polo de la oposición dual –la vida contra las formas– si no el nombre que contiene a la oposición entre la continuidad y la forma individualizada. La idea de vida se desdobra y en tanto absoluto contiene a la vida relativa (ahora entendida como continuidad) y a su antítesis (lo discontinuo, lo individual). Vida es, entonces, el marco donde se produce la tensión, límite y superación permanente de los límites:

Nos imaginamos la vida como una corriente continua a través de generaciones sucesivas. Pero sus portadores (es decir, no aquellos que la tienen, sino que la son) son individuos, es decir, seres cerrados, centrados en sí, inequívocamente deslindados entre sí. (Simmel, 2001: 22).

La vida no es, dirá, un “fluir heracliteano continuo”, sino “un fluir sin interrupción y al propio tiempo algo cerrado en sus portadores y contenidos, formado en derredor de puntos centrales, individualizados”. (Simmel, 2001: 23). La objetivación produce momentos discontinuos, individualizados, formados. Si el Marx de los *Manuscritos* pensaba la alienación como separación de un sujeto creador con respecto a aquello que creaba (la distancia entre los productos y las potencias humanas); en la idea de objetivación de Simmel, el motor creador no es subjetivo ni se restringe a las facultades humanas, es la vida como fluir universal, natural, espiritual y cósmico. El hombre será, de este modo –como para Bergson– sólo una forma en que la vida se encarna y detiene. La más singular de todas, sin dudas, pero no su finalidad ni su centro.

EL MODO “COMPLICADO E INSÓLITO”

Simmel intenta evitar la unilateralidad que estaba presente en la afirmación de la vida contra las formas. La vida es *también* las formas. Incluso cuando esas formas, como la de la aventura, se postule como lo otro del fluir, como una atención que absorbe y detiene. Una palabra nos falta o una imagen, la que traería Merleau-Ponty: quiasmo, es decir lo que es y no es, o es incluyendo su contrario como pliegue pero no tiene existencia sin eso otro que lo constituye. En todas las imágenes con las que Simmel engarza la noción de aventura, se percibe el esfuerzo para que, por medio de las comparaciones, se ponga en tensión el dualismo y se pueda interpretar el pliegue. Decir, por

ejemplo, que la aventura “rebas y rompe la conexión con la vida” o que “estar afuera es un modo, bien que complicado e insólito, de estar adentro”, es construir imágenes elusivas de lo dicotómico, lo que plantea uno y otro polo con nitidez, para procurar una superposición de zonas en las que el lenguaje sea capaz de conjugar lo que la vida presenta como abigarrado fluir. Todas las formas y prácticas conllevan ese vínculo pero lo que le interesa a Simmel, y resulta muy sugerente en el modo en que recorre la aventura, es esa detención sobre un modo extraño de “estar adentro”. Modo hecho de fatalismo, seguridad sonambúlica, tensión vital juvenil, pasión amorosa, capaz de funcionar como un islote, aislado del resto de la vida, del que podemos anotar su principio y su fin.

Cuando Mariátegui piensa en el aventurero o Astrada y Derrida en lo sonámbulo, están recorriendo figuras cuyo arrojo fatalista rodea la imaginación revolucionaria. La anticipan, la desvían, funcionan como lo otro de las certezas políticas pero a la vez como las disposiciones subjetivas en las que esas certidumbres se convertirían en acción y voluntad. Derrida piensa en una de las respuestas que Lenin daba a su propia pregunta ¿qué hacer?: hay que soñar. Esa situación es la que roza Simmel, la que procura asir: un modo de vivir –un trozo aislado, un momento efímero, pero también una disposición anímica o una tenacidad pasional– en el que el sujeto se arroja al curso de los acontecimientos, suspendiendo previsiones y certidumbres, para que azar y fortuna den curso a los hechos. Y si Simmel no pensó, en este escrito de 1911, en revolución alguna, es bien difícil leerlo sin ese fondo histórico, delineado por el vitalismo de las vanguardias, por la interrogación de las filosofías de la vida, y por la apuesta de multitudes a la transformación social.

¿Cómo dar cuenta de eso sin apologías unilaterales, a las que la lengua tienta, sin dicotomías fáciles que no harían más que encubrir los engarces y pliegues que necesitan ser pensados? Henri Bergson pensaba que palabras y conceptos no pueden hacer justicia a lo que fluye, porque segmentan, separan, diferencian. Intentó, frente a eso, una poética de las imágenes. Simmel buscó el que intenté describir: la comparación desplazada que revela a contraluz y deja percibir el matiz. Que escribe en un movimiento incesante: es esto pero no del todo, se parece pero se distancia. En ese sentido, estilo y método son (casi) lo mismo. Quizás por eso no lo compara con la idea de revolución, tan contundente y catártica, tan umbral abrupto y corte, porque este escritor de miniaturas intuía que todo lleva dentro aquello que viene a negar y si lo niega es por una íntima comunicación interna que se lo permite, menos al modo de la dialéctica que incluye y sintetiza, que al de la tensa coexistencia de lo dispar.

REFERENCIAS

- Simmel, G. (2001). *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Introducción de E. Vernik, trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Altamira.
- Simmel, G. (2011). *El conflicto de la cultura moderna*. Trad. y nota preliminar de C. Astrada; introducción de E. Vernik. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba - Encuentro.

Horacio González*

Capítulo 26

SIMMEL

EL ARTE DE LA EXISTENCIA

LOS COMIENZOS DE CADA PIEZA escrita por Georg Simmel parecen serenas comprobaciones, modos imperturbables de trazar la condición general de cada tema, una teoría del conocimiento escrita por un etnógrafo de las grandes ciudades que lleva un libro de Nietzsche bajo el brazo. El inicio sereno de sus escritos poco a poco se hará tenso, impensado. Lo impensado, no perderá un aire enunciativo siempre apacible. Simmel representa para el pensamiento del siglo XX la serenidad de lo impensado. Sin embargo, de la calma a lo imprevisto y de lo insospechado a lo plácido, algo ha ocurrido. Porque la materia reflexiva que transcurre ante nosotros es inusitada, aunque el avance del argumento es sosegado, como si no estuviera al borde de la corrosión del sentido. Pero además en algún momento aparecerá el giro repentino que anuncie que el ámbito en que se había comenzado a argumentar, será trasladado a otro lugar. ¿Qué habrá ocurrido exactamente? Poblada de ejemplos cotidianos, la fuerza de la escritura de Simmel propone la sorpresa de que pareciendo un bosque de símbolos oscuros, es una sobria maraña de un pensamiento que siempre sale triunfante de la lucha contra su mismo amor por lo complejo.

* Universidad de Buenos Aires.

Lo comprobamos en su conocido ensayo sobre *La significación estética del rostro* para intentar imaginar los pacíficos sobresaltos que gobiernan esta escritura. La apertura del texto simmeliano presenta su corteza protectora y reposada. Anuncia la importancia espiritual del rostro en el arte figurativo. La segunda frase, o el segundo movimiento, si nos podemos expresar así, anuncia la posibilidad de que las cualidades del rostro se extiendan en su significación a toda la obra de arte, con lo que el argumento pierde su aire descansado y se abre un sentimiento de sorpresa. El tercer movimiento recommienza en un tono de cauto reseñista, define lo espiritual como lo múltiple en una unidad de espacio y de tiempo, de imagen y concepto.

El redescubrimiento de la obra de Georg Simmel coincide y sin duda es el resultado de un momento de crisis esencial en las ciencias humanas. Pero no fue de este modo conmoviente que entre nosotros se lo comenzó a leer en el viraje del siglo diecinueve al siglo veinte, como lo atestigua la módica cita que hace de él Juan Agustín García hacia 1900, en su introducción al estudio de las ciencias sociales. En estos remotos parajes argentinos, interesaba la rara sutileza del pensar de quién en adelante bien podría considerarse el “Goethe de las ciencias sociales contemporáneas”, que llegaba precedido por la delicada pero prevenida incomodidad que le provocaba a un Émile Durkheim, que de todos modos lo había dado a conocer. Sin embargo, basta ver cómo se dirigen hoy hacia la lectura simmeliana los estudiantes de las áreas de conocimiento social en nuestras universidades (y en este país, especialmente por la encendida labor de Esteban Ver-nik), para percibir que ante la extenuación de un pensamiento reacio a encontrar “el árbol de oro de la vida”, se abren nuevamente las notas de una reflexión sobre el mundo que comienza por desentrañar sus escondidas poéticas bajo el modo de una nueva filosofía de la praxis. Al leer a Simmel podemos leer entonces a un Nietzsche pero sin sus acentos convulsos o a un Stefan George sin sus pesadillas proféticas de redención.

No es difícil imaginar que la atracción que ejerce el pensamiento de Simmel –lo que llamamos el problema de la praxis, para no abandonarlo a una estetización de la vida, que no obstante es algo que de todas maneras permite– consiste en que nos lleva directamente al problema de *qué significa pensar*. El pensar, en Simmel, es lo súbitamente asombroso que surge de lo que llamaríamos de buen grado una antropología general de los objetos, a la que él le dio diversos nombres llamativos y provisorios: *filosofía del dinero*, *metafísica de la muerte*, *tragedia de la cultura*, *fenomenología del secreto* o quizás *sociología de los sentidos*. Lo que súbitamente fascina del pensar en Simmel es la manera inesperada en que hace irrumpir el objeto en el

acto de pensar; todo objeto del mundo es la forma finalmente visible de las fuerzas del vivir pues en él se recupera la simultaneidad de lo exterior y lo interior. De este modo se referirá al asa de los jarros, al rostro, al dinero, a las comidas, a las modas, o a las máquinas de escribir como formas expresivas, o bien mecánicas, que conducen a procesos anímicos o espirituales en los que se revela la libertad y la idea misma de individuo. El individuo es el que interroga sus propias fórmulas inmóviles, lo que acumula en él de objetividad social, mientras nunca cesa de combatir para que afloren, aunque agónicamente, sus fuerzas anímicas.

La insistencia de Simmel en acogerse a los dominios del pensamiento circunspecto y serio (como puede ser el de la sociología), contrasta notablemente con el torturado éxtasis de sus miniaturas de trabajo. Simmel significa el pensar martirizado, pero esto no se nota. El esfuerzo para que no se perciba el suplicio del pensar, equivale a su modo mismo de pensar. Si de repente dice que la psicología del público de teatro es el ámbito que hay que estudiar para aprender como proceden los llamados “crímenes de masa”, podemos aceptar sin sobresaltos esta asociación inspirada en cierta idea de la sociedad como un evento teatral. Pero antes que eso es un intento para entender la esquiva unidad del mundo en la trivial serie de acontecimientos que se interponen ante el pensamiento. Simmel piensa como un pintor, o mejor dicho como un paisajista. Se busca una forma y cuando se la obtiene, ésta pasa a ser un producto del arte y a la vez un destino inevitable de todas las formas vivas del mundo. Su modo de exposición se atiene incluso a su idea de que al contemplar el mar, en el juego y contrajuego de las olas, contemplamos la libertad, el secreto, el ornamento y los visos incesantes del estar en común. Escribe, pues, acumulando y deshaciendo oleajes continuos, meticulosos, con fugaces espumas ante su mirada de acuarelista social.

Simmel es el pensamiento como praxis oceánica y a la vez detenida en el alma descubierta de los objetos particulares. Deja en el joven Lukács la idea de forma como tragedia y destino del ensayista, en el agudo político del Imperio Austrohúngaro Otto Bauer, la idea de forma nacional y de comunidad en el socialismo, en Elías Canetti una bio-antropología de las formas de dominación, en el peruano José Carlos Mariátegui la posibilidad de una identificación de las formas culturales del capitalismo, en el brasilero Gilberto Freyre un vitalismo erotizante y en el argentino Ezequiel Martínez Estrada –como ineluctablemente lo informa *La cabeza de Goliath*– la última y secreta inspiración de su alegorismo expresionista.

Simmel es el maestro de un pensamiento de la espiritualización de la existencia en medio de las formas conocidas del mundo que

ocuparán el lugar de los conceptos abstractos. Así, el organismo, forma mundana familiar, se presentará como el caso específico de aquel preciso ajuste de elementos, por lo que el organismo puede convertirse en el grado previo del espíritu, lo que lo lleva indefectiblemente al análisis del rostro, mitad estético, mitad sociológico. Todo su ensayismo está siempre al borde de la catástrofe, pero nunca se pierde una remota cautela. Incluso cuando se llega al momento del ejemplo que pone en tensión a todo el pensamiento y deja al argumento pendiendo de un hilo, al borde del absurdo. Es cuando se dice, en el mencionado artículo sobre las formas del rostro, que una contracción en los labios o arrugar la nariz cambia todo el carácter de la expresión.

Se trata de un ejemplo que golpea con su parsimoniosa capacidad de sorprendernos. Parece candoroso y sigue su curso aumentando la cuota de extrañeza sin perder su sosiego: la unidad mayor del rostro lo es porque la cabeza está colocada sobre el cuello y se señala solo a sí misma, además de que la ocultación del cuerpo suele ser hasta el cuello, lo que contribuye a esa impresión ensimismada que rodea a la cabeza. Nuevamente se emplea la expresión “por así decirlo”, propia de un escritor que juega con lo pasmoso y por cortesía con el lector protege con un pequeño halo de incerteza lo que dice, porque incluso puede ser tonto. Prudente, deja que el lector se haga cargo de la libertad de considerar necia esa afirmación sobre la cabeza, propia de las chanzas con las que se entretiene a los niños. El ensayista sabe que lo que dice es prodigioso y puede ser desatinado, pero no abandona un hábito impasible que enseguida reconocemos como fuente de una gran tensión.

Quizás el escritor está consciente de que su escrito aún no posee la simetría que ha postulado como atributo relevante de su insinuación sobre el rostro. Luego sobrevendrán esos *ahora bien, ahora bien*, recursos inmortales del pedagogo, sambenitos silogísticos que lleva a cuestras todo profesor que sabe que debe demostrar algo aunque el texto jamás lo autorice y que entonces está obligado a esos rituales y rasgaduras inevitables de toda escritura demostrativa. Ahora bien, entonces, he aquí también nuestro propio *ahora bien*, para decir que Simmel habla con este ahora bien, como si todo ya estuviera preparado, acaso sin estarlo nunca, para la aseveración más plena. Entonces, aquella unidad de elementos solo puede ser tan incondicionada en el caso del rostro, caso de unidad extrema, que genera un halo espiritual que se sitúa más allá de cada una de sus partes. Allí hay un esbozo cognoscente sobre la sociología y su inmediata desaparición. No precisaba más para hacer de los pensamientos más asombrosos, apenas un halo, una aparición. Lamentablemente, ya no solemos pensar así.

Con esta última afirmación también podemos preguntarnos qué es lo que estamos leyendo en Simmel. Si por un momento creemos estar ante una clase sobre la unidad y sus partes componentes dadas por un matemático o un arquitecto, o sobre el modo en que un conjunto diverso es afectado por la *interacción* –palabra simmeliana que su uso universitario ya ha vaciado– enseguida se disipará la confusión. Simmel está formulando una entrada general al problema del estilo mismo del pensar. Está mostrando de qué modo casi imperceptible opera el arte de pensar, rozando las categorías pero sin constituir las definitivamente y produciendo delicadas sustituciones entre formas abstractas del pensar y objetos pensados. El mundo se expresa en esferas heterogéneas y el paso de una a otra muestra en el pensar el modo en que la tensión insoportable de las formas origina juegos de simetrías y asimetrías.

¿Cuáles son las partes que aquí expresan la tensión? El rostro y la sociedad, con su invitación a construir una homología colmada de extrañeza y de reflejos especulares, que tienen en el rostro su cuño acabado. Pues si la interacción de los elementos es perfecta en el semblante humano, los rasgos particulares del rostro se aluden unos a otros del mismo modo en que se aluden unos a otros los rasgos particulares, que serían insoportables estéticamente en su multiplicidad si no fueran perfectos en su unidad. De este modo se expresa Simmel: en pocas palabras ha dicho mucho, más de lo que podríamos tolerar si nouviéramos como consuelo su tácita indicación respecto a la idea misma de alusión. Aludir, hacer referencia, ocuparse de refilón, indicar, insinuar: *aludir* es una palabra simple para tanto dicho, pues invoca el mundo sin pretender un tono literal. Y cuando la alusión es mutua, la simetría adquiere un aspecto sensual y delicado, pues la solicitud de todas las partes hacia todas las demás partes actúa como la voz artística de las correspondencias entre la naturaleza y el pensamiento. Simmel puede ser volcado como un rostro que “une y separa” –como en su famoso escrito Puente y puerta, a toda la filosofía del siglo veinte. Es un ilusionista que está a un paso de la fenomenología, sin serlo. A una pocas veredas de Bergson, sin haberlo convocado. Cercano al mundo de Heidegger, al que no ha entrado. Anticipador de ciertos fraseos de Merleau-Ponty, al que no conoció. ¿Y con Lévinas? En Lévinas no es calma la exposición pero no hay locura. En Simmel hay locura pero la exposición son epigramas en lápidas de placidez. No pocos tramos reclaman el recuerdo de Max Weber, de Martín Buber o de Lukács, pero no son más que ilusionismos de quien en su *Filosofía del dinero*, escribió más de 1.600 páginas que quizás se basaban apenas en una intuición de Marx sobre el fetichismo de la mercancía. La diferencia con todos ellos es precisa y a la vez fugazmente espirituosa: Simmel,

el intuicionista, al anti-historicista, pensó bajo el signo del drama de la objetividad social y del individuo, evocando todas las teorías de la crítica contemporánea. Incluso anticipa no poco de Theodor Adorno y un aire vago de sabor benjaminiano aparece de reojo en sus laboriosos párrafos. Pero ese fue su arte fisiognómico, el “rostro” en su facultad de aparecer de diversas maneras según las luces y sombras que afectan sus imprecisas simetrías (lo que lo hace casi igual, pero diverso de las obras de arte que lo esculpen o lo dibujan).

En Simmel como escritor de una teoría estética nunca planteada como tal, las cosas hablarán desde la lejanía, como el “sutil aroma azulado que envuelve como tela de araña las lejanas montañas”, pensamiento que augura una visión del círculo encantado de las cosas como método del pensar pero que allí tanto se abren como un golpe pianissimo en la escritura, como repentinamente se lo cierran. Por eso Simmel es simétrico con todas las lecturas que hoy importan pero es también asimétrico. Le interesa tanto a Habermas como a los miniaturistas sociales. A todas esas interpretaciones las contiene y a la vez las expulsa. Su conclusión extraordinaria consiste en decir que hay que entusiasmarse a la vez por el socialismo y por Nietzsche, oscilación de polos extremos en todo lo humano. Y aquí aparece la figura de la oscilación. ¿Oscilación más que simetría? ¿Podría la oscilación ser la figura que absorbiese la forma final del pensar simmeliano basada en mareas tranquilas y conceptos impalpables? Arte y existencia, individuo y alegorías colectivas. Su obra puede ser un nuevo ejercicio de lectura que fundamente un programa de renovación de las alicaídas ciencias del pensamiento social.

Autor sin sucesores, Simmel fue uno de los más activos y lúcidos exponentes de la primera generación de sociólogos alemanes. Debido, tal vez, a la amplitud de temas, métodos y estructuras para sus escritos, las formas de leer su obra han sido tan múltiples como sus objetos y puntos de vista. Hoy, en vísperas de cumplirse un siglo de su muerte, y en un mundo signado por la individualidad, la diferenciación social, la economía monetaria, el retorno de lo religioso y la estetización de la vida, este libro se interroga por la actualidad del pensamiento simmeliano, por los significados que perduran y mantienen viva su teoría. ¿Cómo nos siguen interpelando sus textos? ¿Qué nos dice ese voluminoso cuerpo, por momentos enigmático, de escrituras sobre arte, filosofía, cultura, moral, economía y sociedad? En definitiva, ¿cuál es el peso de las ideas simmelianas ante la pregunta por el mundo socio-histórico de hoy?

Compuesto por textos de autores de distintos países que tomaron para sí partes del legado de Simmel, este volumen retoma varias de las aristas que conforman la constelación temática del pensador berlinés, tales como la libertad, la personalidad, el dinero y el vitalismo. Hay también vinculaciones con sus propios contemporáneos, así como con los nuestros. La teoría de Simmel representa, en fin, un capítulo actual y palpitante del pensamiento occidental, cuyas dinámicas huellas retornan en estas páginas.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-950-29-1596-8



9 789502 915968