



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**UNA IMAGEN EN FRAGMENTOS. LA EXPERIENCIA DE
LA MODERNIDAD EN GEORG SIMMEL**

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

P R E S E N T A
HAYDEÉ LORENA CERVANTES REYES



ASESOR DE TESIS: DR. LUIS E. GÓMEZ SÁNCHEZ
SINODALES: DR. FRANCISCO GIL VILLEGAS
DRA. OLGA SABIDO RAMOS
MTRO. SANTIAGO HURTADO MARTÍN
MTRA. CLAUDIA BODEK STAVENHAGEN

MÉXICO, D.F.

SEPTIEMBRE DE 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A David Cervantes, mi padre

A Aidé Reyes, mi madre

A mi hermana Azucena

A mis abuelos:
Andrés e Isabel
Bruno y Simitria

A Juan Cuauhtémoc, mi compañero

A Paty[†] con cariño

Agradecimientos

Esta tesis, para mí tan significativa, ha sido resultado de un largo proceso, que además de trabajo y reflexiones, se desprende de las experiencias que le han dado forma a mi vida. Por eso quiero agradecer aquí a aquellas personas que hicieron posible este trabajo y que al mismo tiempo han contribuido en mi formación y son parte de mi historia. Esta es una oportunidad que tomaré ampliamente...

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México. A los maestros, profesores, amigos y compañeros que he tenido en las diferentes etapas que me ha tocado vivir en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Para mí la oportunidad de haber podido estudiar en la Universidad, significó ponerle nombre a mis inquietudes; encontrar tanto un espacio para mí, como con quién compartirlo; encontrar respuestas y aprender a plantearme preguntas; encontrar un camino, e incluso plantearme la posibilidad de varios. Estar además en la bella Ciudad Universitaria ha sido un gran privilegio, por ser ésta punto de encuentros y desencuentros, de conocimientos, de creatividad, de experiencias, de enormes alegrías, de lucha, de esperanza, de intensidad...

Al Dr. Luis Gómez Sánchez agradezco sus valiosas contribuciones a este trabajo, como asesor y como maestro. Gracias por la ayuda que me ha brindado, por su cordialidad, su gran generosidad, y por la oportunidad de trabajar como profesora adjunta en su clase, experiencia que para mí fue sumamente grata, enriquecedora y formativa.

Al Dr. Francisco Gil Villegas, agradezco sus observaciones como sinodal de esta tesis y por haber sido pionero en la difusión del pensamiento de Georg Simmel en estas latitudes; labor de la que soy deudora. A la Dra. Olga Sabido agradezco sus puntuales correcciones y aportaciones a mi trabajo, su generosidad y la sugerencia que hace años me dio, que contribuyó a definir mi tema de tesis. Al Mtro. Santiago Hurtado agradezco sus observaciones a mi trabajo, su amable disposición para hacer más expedito el avance de mi proceso de titulación, y particularmente, sus clases de filosofía de la historia. A la Mtra. Claudia Bodek agradezco su lectura atenta a mi trabajo, así como sus puntuales observaciones y comentarios.

A los profesores con quienes tuve la oportunidad de tomar clase en la Facultad de Filosofía y Letras agradezco la perspectiva que me abrieron y sus aportaciones a mi formación. En particular quisiera mencionar al Dr. Óscar Martiarena y sus clases de filosofía y literatura.

A Yolanda Paredes y a Jeannine Kibalchich, del Centro de Estudios Teóricos y Multidisciplinarios en Ciencias Sociales (CETMCS) quiero agradecer su ayuda, apoyo y el cordial recibimiento que siempre me han dado.

A los compañeros a los que tuve la oportunidad y el privilegio de impartirles clases de Simmel y de Bauman quiero agradecerles por lo que me permitieron aprender de ellos, pues me dieron nuevos bríos, la alegría de compartir, y la oportunidad de conocerlos y reconocer tanto lo brillantes que son, como las formas particulares en las que expresan su compromiso y búsqueda por construir nuevas realidades. Gracias también por lo que aportaron a esta tesis y por su cordialidad. En especial quisiera mencionar a María, Leonel, Oscar, Mario, Miriam, Analía, Matías, María Astrid, Guillermo, Alejandra, Rossana, Valentina, Mariana y Carlos.

Porque las aportaciones a nuestra vida y formación nos las hacen no sólo los que están presentes en el mismo tiempo y espacio, quiero agradecer profundamente a Georg Simmel, quien me ha inspirado. Su obra me ha dado muchísimo en aprendizajes, reflexiones y esperanzas, porque es ejemplo de ingenio, imaginación, profundidad, sabiduría, y porque sus letras han sido para mí un reto y un deleite.

Además de dedicarle esta tesis, quiero agradecer muy especialmente a Juan Cuauhtémoc Ocampo Suárez por el amor de todos estos años, por su apoyo, porque me ha dado calor y compañía, porque estar junto a él ha sido un constante aprendizaje, porque él mejor que nadie sabe lo que hay de mí en este trabajo, y por ser el primer lector y corrector de esta tesis. También, además de dedicarles el trabajo que aquí presento, quiero agradecer profundamente a mi familia: a mi padre, por su gran cariño, por su ejemplo, por creer en mí, por toda su ayuda, porque es pilar e inspiración en mi vida; a mi madre por el apoyo y el empuje que me ha dado, y a mi hermana, por su compañía, su aliento y soporte. También agradezco a mis tías Marcela y María, por su cariño.

Agradezco a los compañeros y amigos que formaron, hace ya varios años, el Comité de lucha *Conciencia y Libertad*, del que fui parte. Sin duda estar en *Conciencia* cambió mi vida, me dio en aquél tiempo sentido y algo por qué luchar, y me ha dejado recuerdos invaluable, experiencias en las cuales afianzarme y esperanzas para el porvenir. Especialmente quiero agradecer a aquellos con quienes viví la Huelga: Paola Martínez, Irma Cabrera, Aldo Reyes, Vicky Sánchez, Alejandro Echevarría, Griselda Sánchez, César Aguirre, Estrella Soria, Jennie Quintero y Freire Rodríguez, porque en aquél entonces fueron para mí, mi familia.

Agradezco por lo compartido y por lo que seguimos compartiendo a mis compañeros y amigos del Comité de Huelga de Políticas, particularmente a Karina, Fabiola, Omar, Vicente Ulises y Argel. Pero además de agradecer a mis amigos de *Conciencia* y del Comité de Políticas, quiero dar las gracias, en general, a todos aquellos que formaron parte del Consejo General de Huelga, porque luchamos e intentamos, con nuestra alegría y entusiasmo y también con nuestros errores y fallas, construir un sueño. Porque juntos logramos mucho y continuamos formando una red de solidaridad.

A mis amigos Carolina Cisneros, Mónica Urbina y Jonathan Zarzosa quiero agradecer por la alegría de haber crecido juntos y seguir manteniendo nuestra amistad; a *Mona* agradezco además por la computadora que solidariamente me facilitó para hacer esta tesis.

A mi amiga Alma Ortega agradezco la amistad, el acompañamiento, la escucha sincera, y las coincidencias que continúan uniéndonos. A mi amiga Alma Beltrán quiero agradecer por su cariño y fraternidad, y por la búsqueda de cercanía que emprendimos. A mi amigo Alfredo Loaeza por la risa compartida, por el cariño y la amistad persistentes. A mi amigo Armando López (*Bora*) por su acompañamiento tanto en el desencanto como en la alegría y por la búsqueda compartida de reinventarnos y seguir caminando. A mis amigas Paola e Irma quiero mencionarlas nuevamente y agradecerles por continuar tejiendo el lazo que nos une y por el cariño. A mis amigos Martín y Edith, doy las gracias por el maravilloso encuentro en las montañas de Malinalco.

A mis amigas Blanca Torres, Magdalena Pérez, Karina Flores y Marcela Gaona, agradezco el acompañamiento en este proceso, su comprensión, su cariño y valiosa amistad. A Ana María Sánchez Sáenz, quien además de ser una amiga, ha sido un ejemplo para mí por su gran generosidad y por ser una académica comprometida, agradezco el apoyo y ayuda que me ha brindado. A la Dra. Silvia González Marín[†], agradezco también por permitirme formar parte del seminario de movimientos estudiantiles, por su cordialidad, apoyo y generosidad.

A la comunidad zoque de Candelaria, del municipio Francisco León en Chiapas, agradezco la enorme generosidad con la que nos acogieron a los compañeros que formamos la Brigada Universitaria de Trabajo Comunitario, por permitirnos estar cerca y aprender de ellos. En especial agradezco a la Sra. Lucía Álvarez, por su calor y sabiduría. Alguna vez le pregunté qué podíamos hacer por su comunidad, y la Sra. Lucía respondió que recordarlos... Agradezco también a Moisés Morales por su amistad y por el ejemplo que me dio su tesón, inteligencia, templanza y nobleza.

A Faustino y la Doña (Sra. Lupe) agradezco su apoyo, y muy especialmente, a la Güera[†] (Sra. Tere) doy gracias por la valiosa amistad que me brindó y por su generosidad, pues gracias a ella, mientras fui estudiante, muchas tardes tuve algo que llevarme al estómago.

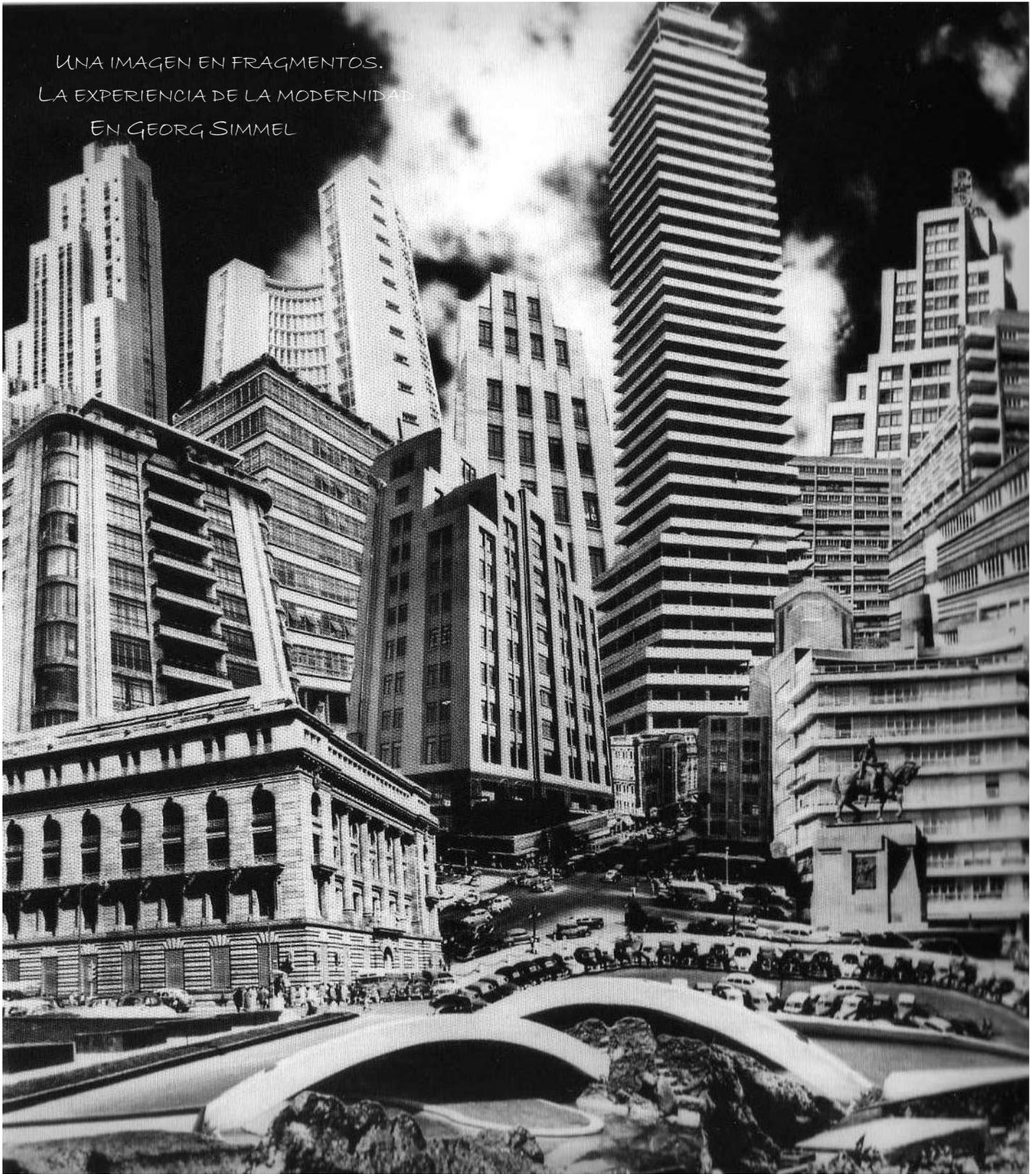
A los señores Juan Ocampo y Guadalupe Suárez, agradezco el apoyo y el buen recibimiento que siempre me han dado.

A mis compañeros de la Red de Comunicadores Boca de Polen, a la que muy recientemente me he unido, quiero dar las gracias por la oportunidad tan valiosa de colaborar con ellos, por la paciencia que han tenido y por lo que me han enseñado. Estar en la Red ha sido para mí una oportunidad de relanzar mi deseo de caminar en colectivo.

Al doctor Mauricio Acosta doy las gracias por la valiosa ayuda que por varios años me brindó.

Quisiera finalmente mencionar a una persona sumamente significativa en mi vida y en mi formación: el Maestro Alejandro Ávila Uriza, por haber dejado en mi vida la música, así como la inspiración y el ejemplo de lo que puede ser un maestro. Infinitas gracias.

UNA IMAGEN EN FRAGMENTOS.
LA EXPERIENCIA DE LA MODERNIDAD.
EN GEORG SIMMEL



UNA IMAGEN EN FRAGMENTOS. LA EXPERIENCIA DE LA MODERNIDAD EN GEORG SIMMEL

Palabras preliminares.....	1
Introducción.....	3
Capítulo 1: En busca de una imagen.....	11
I. El concepto de vida.....	17
El mundo como creación	
El arte	
Ser creador y creación	
II. ¿Filósofo o sociólogo?.....	22
Filosofía y sociología en la Europa de fin de siècle	
La sociología de Simmel	
III. El individuo en las sociedades modernas y el modernismo.....	30
Economía monetaria, individuo y sociedad	
Modernismo	
IV. De círculos y estética.....	37
Modernismo <i>art nouveau</i>	
<i>George Kreis</i>	
<i>Sociabilidad académica</i>	
V. La academia.....	47
Otra mirada al margen	
<i>La Gran Guerra y la crisis de la cultura</i>	
Una posición conscientemente asumida	
INTERLUDIO. La cuestión judía. Un acercamiento desde la figura del extraño.....	61
El extranjero y el dinero	
Estigma, liberalismo y emancipación	
<i>Una posición ambivalente</i>	
<i>Asimilación</i>	
<i>Los Simmel</i>	
¿Quién define al extraño?	
<i>La posibilidad en la falta</i>	
Simmel y la cuestión judía	

VI. Georg Friedrich Eduard Simmel.....	85
Trazar un círculo: de la producción a la personalidad	
<i>La individualidad cualitativa</i>	
<i>Familia</i>	
Lo femenino	
<i>Evolución del pensamiento simmeliano</i>	
Crítica al socialismo y al liberalismo	
<i>Modernismo e individualidad</i>	
<i>Muerte e inmortalidad</i>	
Capítulo 2: Enmendar la fisura.....	109
I. En el origen era la unidad.....	111
La noción de los orígenes	
Diferenciación moderna/ indiferenciación primitiva	
<i>Formas y protoformas</i>	
<i>El principio vital rítmico-simétrico</i>	
<i>Ritmo</i>	
Paréntesis: Crítica desde la antropología social a la visión simmeliana de las «sociedades primitivas»	
<i>Simetría</i>	
La vida religiosa de los «pueblos primitivos»	
<i>Las protoformas en la vida religiosa</i>	
<i>Música y protomúsica</i>	
II. Fisura.....	141
La fisura: antigüedad clásica y modernidad	
<i>Salvar de la fisura: el cristianismo</i>	
<i>No definitivamente: el impulso individualizador del cristianismo</i>	
<i>La institucionalización del cristianismo</i>	
Nietzsche y el cristianismo	
<i>Secularización</i>	
Fisura y dualidad modernas	
<i>La construcción social de la fisura</i>	
Enmendar la fisura	
<i>Ser/creer</i>	
<i>La religiosidad y el individuo moderno</i>	
III. Ser como dioses.....	173
El sujeto moderno ante la fisura: el mundo es mi representación	
<i>La imagen del mundo</i>	
<i>Una alegoría: el paisaje</i>	

La idea de la vida moderna

Atrapar el movimiento

Atrapar las formas sociales: la sociedad como acontecer

Una alegoría: el asa

Atrapar el movimiento en la trama de fines y medios: la cadena teleológica

Ser como dioses

Tragedia de la cultura

La técnica

Un mundo de cosas

Dinero

Capítulo 3: Modernidad y dinero.....207

I. Sangre y dinero.....211

Orígenes del dinero

Valor

Teoría simmeliana del valor

Una hipótesis sobre el origen del dinero

Paréntesis: El método de Simmel

Wergeld (hombre-dinero)

Los pueblos germánicos

Valor y sacrificio

Sacrificio en la vida social y religiosa

Proceso cultural como proceso de valorización

El trabajo

El valor del ser humano es el fundamento del valor del dinero

Teoría del valor trabajo y Wergeld

Enajenación

II. Las formas de socialización modernas y el dinero.....249

El dinero como vínculo, el dinero como sociedad

Relaciones sociales como relaciones comerciales

Poder y potencia social del dinero

Objetividad del estilo vital

La acción socializadora del dinero

La competencia

Formas modernas de subordinación

El dinero como creador del espacio social

De cómo se ha hecho visible la «idea de la vida moderna»: la ciudad

Diseñar las relaciones sociales a través del diseño racional del espacio

La relación con el otro crea el espacio social: el extraño en la ciudad

No-lugares

La ciudad como archipiélago: guetos y espacios vacíos

Significar espacios (y seres humanos)

III. El individuo y la vida moderna.....291

La individualidad moderna

Individualidad del siglo XVIII

Individualidad del siglo XIX

Hacer del dinero fin último: tipos de individualidad creadas por el dinero

El avaro

El pobre

El codicioso

El despilfarrador

El ahorrativo

El saciado

El cínico

La experiencia del individuo moderno en el mundo de los objetos

La automovilidad de los objetos

Sin fin ni finalidad: una eternidad de lo mismo o un eterno movimiento sin sentido

Progreso y modernización

Pereza

Hacer la experiencia en las cosas: la eternidad de la vida moderna

Moda

La inversión del mundo operada por el dinero: fantasmagoría y vivencia (115)

El dinero en la vida psíquica del individuo

El símbolo y soporte de la vida moderna

IV. Ser de otro modo: sobre la libertad.....333

CONCLUSIONES.....345

I. La experiencia de la modernidad según Simmel.....346

II. En el umbral del siglo XXI: una mirada a nuestra modernidad.....356

Bibliografía.....367

...Se fabrican almas de plástico y automóviles de carne y hueso.
En los supermercados, las cosas compran a la gente.
Eduardo Galeano

...miran la lista de precios en busca de respuestas a preguntas
que no son meramente económicas, sino metafísicas:
preguntas acerca de qué merece la pena, qué es honorable,
incluso qué es real.
Marshall Berman



La producción espiritual conjuga en sí los placeres de la procreación
y los dolores del parto
Georg Simmel

Palabras preliminares

Esta tesis partió de la inspiración de los *Manuscritos de 1844* de Karl Marx. Y se alimentó del *Malestar en la cultura* de Sigmund Freud, tal vez un tanto más del título mismo que del contenido del texto, pues antes que nada me pareció intrigante y un modo de expresar (si bien críptico, atinado) algo que encajaba perfectamente con un sentimiento mío muy difuso. Más adelante fue dándole cuerpo a las inquietudes que no sabía cómo abordar, *La experiencia de la modernidad* de Marshall Berman; libro del que tomo también parte del título de esta tesis, al igual que de *Fragments de la modernidad* de David Frisby, que me dio mi objeto de estudio, llevándome a decidirme por estudiar a Georg Simmel.

Por mucho tiempo estuve perdida en mi desconcierto. Sabía que mi tesis tendría que ser sobre «la modernidad», y en particular, una crítica de ésta, pero esto en verdad es decir casi nada. Los textos que la abordaban eran demasiados, y hasta llegué a creer que tendría que conocer casi todos. Afortunadamente la realidad se impuso.

Ya en el camino de delimitarme encontré una tesis (de un tema completamente distinto, pero cercano a mí) que me pareció que lo explicaba claramente y con la ligereza que merecía: decía que muchos estudiantes pretendían con su tesis resolver problemas ontológicos, y que pasados los años, aún iban en el proyecto. Sugería que era necesario acotar razonablemente la investigación, lo que no significaba hacer *cualquier cosa*. Al leerlo supe que yo era de aquellos estudiantes que tenían esas desmesuradas pretensiones. Casi a la medida del miedo que he tenido de hacer la tesis.

Este trabajo es producto de la colaboración de numerosas influencias, inspiraciones, ideas escuchadas, leídas y compartidas en lo cotidiano y en clase, tanto de compañeros como de amigos, profesores, y autores varios, además de los arriba señalados. Y así como aquellas fueron producto a su vez de otras tantas, me gustaría que este trabajo sirviera para otras más.

Pretender algún tipo de exclusividad de lo aquí dicho no sólo resultaría absurdo, sino que cortaría aquella trama de colaboraciones que son la vida misma y razón del conocer, pues ¿de quién es el conocimiento? ¿Alguien es propietario de la pasión de alguien más por conocer y reflexionar? Todos hacemos nuestro aquello que conocemos cuando reflexionamos, cuando imaginamos y podemos hacer una creación nuestra, que después, si alcanza esa fortuna, se transformará en el corazón y la cabeza de otros. Se trata de que vuele, y de que acaso, vuelva.

Presento aquí este trabajo que aspira a ser apenas un vislumbre de la modernidad: de la que tanto hablamos y poco podemos decir. Mi guía generosa ha sido la obra de Georg Simmel; guía a través de la cual he intentado dar voz a ciertos sentimientos e intuiciones que quizá compartamos.

Taxqueña-Ecatepec-Xochimilco, septiembre de 2011

INTRODUCCIÓN

Hablar de la modernidad es hablar de una experiencia abigarrada, ambivalente y enigmática. Aunque quizás esta definición vendría en un segundo momento, pues en primera instancia, *lo moderno* pertenece al orden de lo naturalizado, de aquello con lo que contamos: sabemos que moderna es la época en la que vivimos, que somos mujeres y hombres modernos. Pero no solamente la modernidad es algo que se ha naturalizado; también es un valor al que siempre estamos en camino de alcanzar: el proceso de modernización es elocuente al respecto, pues nunca es definitivo ni suficiente. Asimismo lo moderno es un comodín: ya sea como adjetivo, sustantivo, o bien como verbo, nos sirve cuando no sabemos qué decir o cómo decir algo. Entonces, al distanciarnos de la modernidad que habitamos y nos habita, y comenzar a caracterizar nuestra experiencia, ésta se hace visible y deja de pertenecer al orden de cosas que damos por sentado para convertirse en problema. En el momento en que nos preguntamos qué es ser modernos y de cuándo data la modernidad; en que ponemos en duda si en verdad representa un valor y reflexionamos sobre cuál sería su contenido; en que nos percatamos de que este comodín del que hasta entonces nos habíamos servido no logra alcanzar a lo que estamos nombrando, que no logra cubrir la experiencia vivida, y comenzamos a verlo como un significante vacío por la multiplicidad de sentidos que entraña, entonces sí surge la modernidad como una experiencia abigarrada, ambivalente y enigmática.

Abigarrada y ambivalente porque en ella se reúnen infinidad de direcciones contrarias: se supone que hemos llegado al punto más alto de la historia de la humanidad y que de ahora en adelante, todo siempre tendrá un *plus*: más desarrollo, más prosperidad, más riqueza, más felicidad incluso; pero al mismo tiempo la modernidad ha sido el momento en el que se han perpetrado los peores crímenes y las guerras más cruentas, donde la pobreza ha alcanzado dimensiones extremas y globales, donde la destrucción de la vida en la Tierra se ha convertido en una amenaza real y latente. Igualmente se supone que los seres humanos tenemos la oportunidad de desarrollarnos más plenamente como individuos, que somos más libres, sin embargo esto no se traduce en más satisfacción y bienestar, al contrario, se extienden como plagas la soledad, la indiferencia, la depresión. De un modo similar es posible reconocer que ésta es una era de acumulación acelerada de conocimiento e información, de perfeccionamiento tecnológico, de progresos científicos que, sin embargo, se enfrentan en su sofisticación y desarrollo a hombres y mujeres cada vez más ignorantes y vacíos, lo que asimismo se traduce en el desfase e incluso oposición de estos desarrollos respecto a las auténticas necesidades de los seres humanos.

Estas como muchas otras contradicciones hacen que la experiencia de la modernidad sea también enigmática porque ante la pluralidad de direcciones, ante la presentificación simultánea de lo más opuesto, queda extraviado el sentido, e incluso la realidad misma aparece como frágil, evanescente, fragmentaria. Entonces surgen preguntas sobre lo que es deseable, lo que es plausible, lo que está bien o mal, lo que es real. Y es que en verdad las preguntas que nos formulamos sobre la modernidad son también preguntas sobre nosotros mismos: sobre nuestra identidad, sobre el sentido de nuestras vidas. Es por eso que encontrar respuestas a los enigmas que plantea la vida moderna significa abrir una vía para la realización de nuestros anhelos.

La sociología surgió precisamente con el fin de explicar y comprender esta experiencia de extravío, de falta de coherencia y unidad. A través de ella se ha tratado de mostrar los orígenes de esa experiencia y sugerir, acaso, los caminos que llevarían a modificarla; afán en el que se inscribe Georg Simmel, cuya obra será el eje de este trabajo.

Pero, ¿por qué elegir a Simmel? Decir que es uno de los «clásicos de la sociología» no es suficiente. Mejor será intentar trazar al personaje y a su obra a fin de mostrar su originalidad y riqueza, que aún continúa ofreciéndonos imágenes sorprendentes, imágenes en las que podemos reconocernos.

Aprehender a una figura como Georg Simmel resulta una empresa siempre en camino de ser completada. Su obra es una veta al parecer inacabable de ideas novedosas, sorprendentes, seductoras, incitantes, que corroen los fundamentos de aquello que damos por sentado. Cada uno de sus textos es un verdadero viaje que siempre superará las expectativas de las que partamos, no sólo por el crisol de variaciones que logra extraer a partir de un tema, sino por la forma tan sutil en la que va involucrándonos, para llevarnos a lugares nunca imaginados tomando en cuenta nuestro punto original de partida.

Al leer a Simmel nos vemos envueltos en una atmósfera particular. Sigfried Kracauer lo describe así: «todo aquel que se ha familiarizado, aunque no sea más que un poco, con el mundo de las ideas de Simmel pronto cae bajo el influjo de una atmósfera espiritual peculiar que le rodea de un modo casi físicamente palpable».¹ Podemos imaginarnos a Simmel, a este hombre de ojos intensos, hablar con pasión a sus oyentes y erigir, como si tomara las ideas en el aire, «las más deslumbrantes construcciones frente a sus ojos», tal como nos dicen aquellos que fueron sus discípulos y oyentes. Y es que en verdad resulta sumamente difícil encontrar más vitalidad en otras letras, de intuir más claramente el personaje

¹ Sigfried Kracauer, «Georg Simmel», en *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*, trad. Valeria Grinberg Pla, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 130.

que las dice, pues como retoma de Nietzsche, toda obra es una confesión de su autor. En esta misma tónica Simmel señala que no hay nada más personal que la obra de un filósofo, que ir a su vida empírica es algo secundario, tal vez sólo pertinente una vez que hayamos recorrido su obra para intentar cerrar el círculo que va de la creación a su creador. Simmel hace filosofía, piensa al calor de la escritura, imagina, no repite, no hace historia de la filosofía, le interesa la vida, la vitalidad, no se compromete con cosas muertas. Si alguna etiqueta sí le viene bien es la de filósofo de la vida, como le nombra Vladimir Jankélévitch, más que por su identificación con esa corriente de pensamiento, por su militante cultura filosófica, como el propio Simmel la llama, consistente en una actitud lábil y flexible frente a la realidad a fin de aprehender los detalles en los que se expresa lo más esencial. Se trata de encarnar esa fluidez de la vida en su modo de conocerla y elaborarla, lo que se ve reflejado en la forma y el contenido de su obra, pero también en su propia persona, pues a diferencia de la posición meramente teórica, “el propio ser”, como dice Simmel, aquí sí “entra en cuestión”.²

En concordancia con este vitalismo está el núcleo filosófico de su pensamiento, compuesto por las categorías de Vida y de Forma. La vida es el fluir ciego e incesante que experimentamos en nosotros mismos, y la forma, su embalsamiento, su petrificación, que sin embargo es necesaria para que la vida pueda manifestarse. Esta dualidad habita en nosotros: la vida y sus contenidos en toda su riqueza y multiplicidad fluyen en nuestro interior, sin embargo en nuestra individualidad están reunidos bajo una forma determinada. Y es que en realidad somos formas, una elección entre todas las posibles, de un modo de ser, que siempre, nos dice Simmel, es susceptible de cambiar. Pero formas también son los objetos, ideales y materiales, pues en ellos late siempre la vida de su creador.

La obra de Simmel nos habla del tipo de hombre que fue. Como él mismo nos sugiere, la filosofía es el mundo visto desde la perspectiva de un autor. Lo que nos revela es, sí, lo más íntimo de éste, pero no obstante es posible establecer líneas generales, que hacen a ese sujeto en particular pertenecer a un tipo caracterológico; líneas que podemos seguir a partir del concepto central que sirva al filósofo para hacer su construcción teórica, la cual no hace más que reflejar la “respuesta del alma a la impresión global del mundo”.³

Como señalaba antes, el viaje que Simmel nos propone es insólito e infinito, circula por las sendas del arte, la filosofía, la sociología, la historia, la psicología, el derecho, la economía, la etnología; nos habla de la vida y obra de pintores y escultores, de filósofos, al igual que del amor, de la lucha, la aventura, el

² Georg Simmel, “Contribuciones para una epistemología de la religión”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, trad. Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998, p. 146.

³ Georg Simmel, “Sobre historia de la filosofía”, en *El individuo y la libertad*, p. 67

honor, la soledad, el alma. Nos lleva de la Grecia antigua al Renacimiento, de la Edad Media a la modernidad, y de ahí, a la vida de los pueblos nómadas, a la religiosidad de los primeros franciscanos, a la psicología de un personaje de Goethe. En fin...

En la obra de Simmel hay una vitalidad tal que en cada una de sus frases podemos sentir los latidos de su imagen del mundo. Tal vez sea por eso que no necesitó hacer explícito su método, pues sus textos ya lo encarnan. Simmel intentó extraer la esencia de los fragmentos de la vida; búsqueda que le llevó también a abordar objetos tan heterogéneos e insólitos como el asa de una taza, el marco de un cuadro, el perfume, o bien tomar la imagen del puente, de las ruinas, de la puerta para utilizarlos como símiles, ya que según su visión resulta posible ir «desde la superficialidad hasta los valores y significaciones últimos de todo lo humano».⁴ Y es que Simmel, además de tratar al objeto por sí mismo —y en este sentido reconocerle su dignidad—, lo que buscaba era también mostrar cómo ciertos movimientos o relaciones espirituales se objetivan, es decir, adquieren una existencia sensible aun en aquello que puede parecernos nimio e intrascendente. Desde aquí podemos comenzar a aproximarnos al modo de proceder de Simmel, que buscaba encontrar «en cada singularidad de la vida» la «totalidad de su sentido», ya que en cada fragmento está la totalidad.

En el Aleph imaginado por Borges —aquella «pequeña esfera tornasolada» donde simultáneamente se presentaba la totalidad del universo— podríamos encontrar una imagen similar a lo que Simmel se propone: integrar una totalidad a partir de lo que puedan develar esos pequeños puntos que son los fragmentos de la vida; revelación que sólo es posible, tal como sucede con el mencionado Aleph, de «cierta acomodación ocular»,⁵ o como explícitamente nos dice Simmel, de un cierto punto de vista, de modo tal que todo se encuentra en la mirada: en aquello que se selecciona dentro del sin fin de contenidos de la vida, y en aquello que se proyecta y que, transfigurado, se recoge como reflejo.

Sin embargo, no vayamos a pensar que el universo de Simmel está cerrado y es absoluto. Él mismo reconoce que la suya es una tarea imposible, aunque no por ello menos digna de ser emprendida. Dice: «No encontraremos el tesoro, pero el mundo que habremos removido en su busca rendirá un fruto triple al espíritu».⁶ Aquello que encontremos no serán verdades absolutas, sino sólo peldaños de una infinita escala. La mencionada totalidad será por tanto no-toda, paradójicamente.

Aquí habrá que añadir que lo que Simmel se propone no es descabellado. De hecho todo filósofo intenta construir una totalidad, una imagen del mundo, sin embargo lo que tiene de particular la

⁴ Estoy aquí parafraseando lo que dice Simmel en aquella obra suya con la que quiso dar la bienvenida al siglo xx: *Filosofía del dinero*.

⁵ Jorge Luis Borges, «El Aleph», en *El Aleph*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 189 y 192.

⁶ Simmel, «Introducción», en *Sobre la aventura*, trads. Gustau Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Península, 1988, p. 9.

empresa de Simmel es su modo de crearla y de entenderla. Y es que para él no había otra forma de acercarse a la realidad que adoptando una actitud y un punto de vista análogo al espíritu de su tiempo: si el espíritu moderno está en permanente mutación y movimiento, había que adoptar una actitud análoga para así lograr captar las instantáneas de la realidad y extraer de ellas hasta la última gota de esencia; esencia que una vez obtenida, debía ser tratada como si fuese un absoluto, sabiendo de antemano que no hay tal. Esta sensibilidad para captar su época fue precisamente lo que le valió a Simmel el epíteto de «el más grande filósofo de la cultura de su tiempo».

Respecto a la época en la que vivió Simmel, quizá no haya mejor forma de describirla que aludiendo a su gran fecundidad: nuevas disciplinas y áreas del conocimiento vieron la luz en ese final del siglo XIX y principios del XX, al igual que movimientos revolucionarios, ideologías, descubrimientos científicos y tecnológicos, vanguardias artísticas. Fue tan fecunda que podría decirse que las creaciones de aquél tiempo le dieron forma a nuestro mundo actual: nuestra organización política y económica, nuestra concepción de la ciencia, nuestra sensibilidad estética e incluso nuestras utopías y distopías fincan ahí sus raíces. Fue en aquel tiempo cuando el proceso de modernización comenzó a desplegarse en todo su esplendor y cuando surgieron aquellas posiciones críticas que pueden ser englobadas bajo el término de modernismo —según la definición de Marshall Berman—, las cuales intentaban devolverle a hombres y mujeres las riendas de un proceso que comenzaba a mostrar autonomía. En este sentido Simmel fue un modernista: amó y odió la modernidad como ninguno. Fue según sus contemporáneos la encarnación del espíritu moderno, no sólo por la flexibilidad de su espíritu, sino también por su carácter un tanto neurasténico. Aquellas agudas descripciones que nos ofrece sobre la vida en las ciudades parten de su propia experiencia: Simmel fue un urbanita. Nació y vivió la mayor parte de su vida en Berlín, ciudad que fue el objeto y la inspiración de sus reflexiones, y a la que vio convertirse en muy pocos años en una metrópoli cosmopolita. Perteneció a la burguesía cultivada, pero su militante modernismo le llevó a mantener una actitud ambivalente hacia su propia clase: Simmel, como muchos otros espíritus críticos de su época, al tiempo que denunció el conformismo, el craso materialismo, y la vulgaridad de la burguesía, no dejó de aprovechar los beneficios que su pertenencia a esa clase le proporcionaba, al permitirle crear una esfera que le mantuvo hasta cierto punto a salvo de los convulsivos tiempos de esa primera modernidad en pleno momento de solidificación.⁷ Distanciamiento que denota un lugar de enunciación muy distinto al *flâneur* de Baudelaire o al Marx revolucionario, pero que coincide en ese impulso creativo frente a la alienante sociedad burguesa y en su pasión por develar las posibilidades enormes y los horrores que la modernidad mostraba y prometía.

⁷ Si nos atenemos a la distinción de Zygmunt Bauman entre modernidad sólida y modernidad líquida.

Simmel fue una figura central de la vida cultural berlinesa. No sólo, como es de suponer, mantuvo estrechas relaciones con personajes connotados de la filosofía, la ciencia, la literatura, las artes plásticas, la música, el teatro, sino que también fue cercano a algunos de los movimientos contraculturales de su tiempo, como el feminista, el socialista, el de liberación sexual e incluso mantuvo relación con algunos círculos místicos.

Con lo trazado hasta aquí tal vez logre distinguirse el personaje multifacético que fue Georg Simmel, así como la riqueza y complejidad de su obra, y la turbulencia de su época. Punto a partir del cual podríamos experimentar cierto extravío; sin embargo éste podría disiparse si advertimos que entre la multiplicidad de temas y áreas del conocimiento que aborda este autor es posible distinguir un eje: la pregunta por su época.

Simmel intentó aprehender la modernidad, buscó desentrañar el núcleo que la vertebraba, su esencia, o como también expresa, su idea. Desde aquí se verá por qué Max Weber señala que la obra de Simmel está atravesada por la pregunta sobre el «“significado” de la vida»,⁸ y en este sentido, por qué el tema de la esencia tiene en su pensamiento tal relevancia.

De hecho, lo que Simmel nos ofrece es una interpretación de «toda la vida histórica y social», tal como él mismo expresaba que era la intención que animaba su libro *Filosofía del dinero*, y que podríamos extender a toda su obra. Pero hay que advertir: si bien es de «toda la vida» de la que quiere hablarnos, el eje, repito, es la modernidad. Cuando habla de otros momentos históricos lo hace a la luz de la vida moderna, con el fin de mostrar que ésta es el culmen del desarrollo de la humanidad, tanto en el sentido de ser el punto más alto, como también el punto donde más agudamente se expresan las contradicciones. Y es que, de hecho, al buscar dar respuesta a lo que es la modernidad —esto es, encontrar su sentido y lugar dentro del devenir humano—, Simmel también traza la historia de la humanidad, y lo hace de una manera hasta cierto punto paradójica, tomando en cuenta la convicción con la que abraza su identificación de «hombre moderno», ya que la visión que nos ofrece tiene una estructura muy similar a la narración judeo-cristiana sobre la historia del hombre.

De acuerdo con Simmel, hay una condición originaria similar al paraíso bíblico, donde el ser humano, la naturaleza y la divinidad sostenían una relación orgánica. Luego, hay una caída, cuyo momento más desesperado está precisamente en la modernidad, con la escisión que atraviesa al hombre moderno y que lo extraña tanto de sus semejantes, como de la naturaleza, de su mundo, de sus creaciones y de sí mismo. Y finalmente, hay una salvación, una posibilidad de resarcir dicha fisura.

⁸ Max Weber, «Georg Simmel como sociólogo», trad. Francisco Gil Villegas, en *Sociológica*, año 1, núm. 1, UAM-A, 1986, p. 83.

En su ensayo *Kant y Goethe, para una historia de la concepción moderna del mundo*, Simmel traza más explícitamente lo que podríamos denominar como caída. Ahí habla de la escisión del «hombre moderno»; situación que ya se había vivido antes, justo en el momento de decadencia de la antigüedad clásica. Así, en la modernidad como en aquel entonces, la vida se ha escindido en diversidad de direcciones, de esferas, de mundos, cada uno de los cuales reclaman su autonomía y carácter único; situación que ha dejado al ser humano en el extravío. No existe un sentido que pueda dar cohesión a los diferentes órdenes de la vida, y el ser humano ha sido separado de su mundo por un abismo: carece de identidad, de un lugar, de coherencia. Esta situación es descrita por Simmel como desesperada: quisiéramos encontrar un sentido que nos cohesionara, sin embargo, todas aquellas opciones que nos son ofertadas terminan siendo efímeras e ilusorias.

Y es que comimos del árbol de la ciencia del bien y del mal, quisimos ser como dioses, y nos distanciamos de nosotros mismos: insuflamos de vida a un mundo, y lo echamos a andar; así adquirió autonomía y automovilidad, terminó desembarazándose de consideraciones humanas y nos dejó en el vacío. Esta es nuestra caída. Aquí hay un elemento central que encarna esta alienación del hombre moderno: el dinero, que se ha convertido en fin último, que usurpa al individuo, que se ha convertido en el «centro de la vida», erigiendo un mundo de objetos, instituyendo su propia lógica y degradando todos los valores.

Precisamente indagar sobre esta experiencia será el cometido de este trabajo. En el primer capítulo me abocaré a la búsqueda de la imagen del mundo simmeliana, lo que al mismo tiempo me permitirá encontrarme con Simmel, con el «tipo de hombre» que fue, y con su teoría de la modernidad.

En el capítulo 2 me ocuparé tanto de la «condición originaria» como de la «caída». Específicamente, en el primer apartado «En el origen era la unidad», intentaré reconstruir este estadio de gracia que Simmel deja sugerido en algunos fragmentos de su obra. «Estadio de gracia» que, no obstante, no deja de tener sus ambivalencias, comenzando por el hecho de que dentro del pensamiento de Simmel, permeado por el evolucionismo, representa «lo primitivo», con la carga valorativa que esto significa. En el segundo apartado, «Fisura», hablaré del momento de la caída, representado por el proceso de secularización. Ahí me detendré en la importancia que Simmel presta al cristianismo como promotor del proceso de individualización, el cual ulteriormente posibilitaría la caída de éste como imagen hegemónica del mundo occidental. Asimismo trazaré a grandes rasgos cómo Simmel vincula la salvación, esto es, el resarcimiento de la fisura que atraviesa la vida de los seres humanos modernos, precisamente con la radicalización de la individualidad. Finalmente, en la última parte de este capítulo, «Ser como dioses»,

comenzaré a adentrarme en la caída, a partir del pensamiento ilustrado representado por Kant, de lo que significó el entronizamiento de la noción de progreso y de la técnica, y del lugar que vino a ocupar en la vida moderna el dinero.

Precisamente el dinero será el guía que nos llevará a las profundidades de la vida moderna, el que nos mostrará cómo es esa experiencia. Así, en el capítulo 3, comenzaré por explorar lo que es el dinero, cuál es el origen de su valor, qué representa, para después analizar, siguiendo a Simmel, lo que ha hecho con las sociedades, y lo que ha hecho con los individuos; o mejor dicho, qué es lo que los hombres modernos han hecho de sí mismos y de sus sociedades al poner al dinero en el lugar de fin último.

Deberá ser nuestra tarea poner de relieve (...) aquella subjetividad productiva (...) hasta que cada filosofía se torne comprensible como la objetivación de un determinado tipo de hombre.
Georg Simmel

CAPÍTULO 1

En busca de una imagen

Georg Simmel nos ofrece una imagen del mundo que, como él mismo señala, tiene «sangre y calor». Su punto de partida es la experiencia de fragilidad e incertidumbre de la vida moderna: de ahí surgen sus preguntas, sus búsquedas, y el afán que le da sentido a su obra, por más que parezca alejarse en la heterogeneidad de rumbos que toma. Simmel supo reconocer la «situación desesperada» que trae consigo una vida fragmentada y sin asideros, y fue por eso que, a fin de «conquistar la unidad que el espíritu necesita frente a la infinita multiplicidad, la confusión, el fraccionamiento y la heterogeneidad inconciliable del mundo»,¹ se propuso reconstruir una «imagen de la totalidad».

Simmel sabía que la única guía y asidero en ese mundo fragmentado es la propia individualidad, y por eso mismo, sabía que al armar su imagen del mundo, encontraría su propio reflejo. Si como dice: el «“Yo pienso, luego existo, —y, luego, existe también el mundo” se convierte, a través de todas sus variaciones y desarrollos, en lo único indiscutible de la existencia»,² entonces no es posible otro punto de partida más que el individuo. El individuo como constructor de su mundo, como aquel que crea una imagen del mundo y la objetiva, como aquél que al crear al mundo se crea a sí mismo, es quien puede restaurar la coherencia en la fragmentariedad y reestablecer un verdadero fin último.

Desde aquí no es posible una teoría en la cual «el ser no entre en cuestión», pues la experiencia del individuo es el punto de partida y al propio tiempo es aquello que, desde sus fragmentos, se busca reconstruir para reintegrar su unidad. Precisamente esto que en nosotros es un sentimiento difuso, es aquello a lo que se le busca dar forma: de lo que se trata es de «transformar esa intuición o ese sentimiento de la totalidad en conceptos y enlazar éstos lógicamente».³ Tarea a la que se aboca la filosofía, pero no solamente: lo mismo hace la religión, la ciencia y el arte desde su propio lenguaje.

Respecto a la filosofía, Simmel dice: «objetiva lo personal y personaliza lo objetivo», esto es, que expresa «lo que hay de más profundo y último en una actitud personal frente al mundo», al propio tiempo que ofrece una imagen total de la realidad objetiva. Esto significa que lo más personal y lo más objetivo están entremezclados.

¹ Georg Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*, trad. Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1946, pp. 29 y 34.

² Simmel, «Kant y Goethe. Para la historia de la concepción moderna del mundo», incluido en *Goethe*, trad. José Rovira Armengol, Nova, Buenos Aires, 1949, p. 264.

³ Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*, p. 16.

Si bien el pensamiento filosófico «refleja la peculiaridad de la persona», también refleja el «tipo de hombre» del que proviene: en una imagen del mundo están trazadas líneas generales donde es posible reconocer un «tipo de mentalidad humana», maneras particulares en las que el mundo «se dibuja», es decir, algo típico y por tanto compartido; lo que significa que no se trata meramente de un reflejo psicológico de su autor, sino un modo, compartido, de situarse y entender el mundo.⁴

En la obra de Simmel es posible encontrar una imagen total de la vida moderna que da voz a una experiencia particular. Por eso, al ir a la busca de la imagen del mundo de Simmel, encontramos al propio Simmel. No hay manera de escindir una del otro, pues su obra nos habla del tipo de hombre que fue. Así como el pensamiento de Schopenhauer y de Nietzsche —según Simmel nos demuestra— representa, cada uno en su particularidad, una forma de situarse ante la escisión, fragilidad y desazón modernas, Simmel y su obra representan una forma también de ubicarse ante la fisura.⁵ Forma en la que, como sucede con toda imagen del mundo, está inscrita también su vida empírica.⁶

Que Simmel nos hable de la experiencia del mundo moderno implica tanto la construcción de un conocimiento objetivo, como una manera de conocer e incluso una actitud; en este sentido es posible decir que en su imagen del mundo está expresada *una forma de experimentar* la vida moderna: una forma de vivir y una forma de conocer, que en términos muy generales se podría definir como vitalista y relativista.⁷ Mirado desde aquí, todo está vinculado: los fragmentos no son despojos, son guías que si se las sabe descifrar, sirven para orientarse, y aún más, en ellos está inscrita la totalidad. Por eso para Simmel la fragmentación del mundo moderno no es un obstáculo para elaborar un conocimiento de la totalidad ni para construir un sentido para la vida, siempre y cuando partamos del reconocimiento de que en el fragmento está la totalidad, es decir, que en aquello que parece nimio están las «significaciones últimas de lo humano» y las líneas que unen al todo, pero también bajo la condición de que sepamos reconocer la contingencia e imperfección de nuestras construcciones.

⁴ *Ibid.*, pp. 29-34.

⁵ Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. Francisco Ayala, España, Ediciones Espuela de Plata, 2004, p. 32. Como nuestro autor muestra, ante esta situación de «penuria moderna», Schopenhauer representa una «forma de configuración», un emplazamiento ante la vida donde ésta queda degradada; mientras que Nietzsche representa la «exaltación» de la vida, la posibilidad —si bien alcanzable sólo para algunos espíritus— de rebasar su anquilosamiento. Dice Simmel: «estas dos convicciones no son saber teórico, sino expresión de una estructura fundamental del alma» (Simmel, *op. cit.*, p. 273). Si tomamos en cuenta la centralidad del concepto de vida en el pensamiento simmeliano, quizás podamos identificar a Simmel como una síntesis de aquellas dos formas de emplazamiento; posición desde la cual le es posible «abrazar y gozar la desesperación de la vida y el júbilo de la vida como los polos de su propia amplitud, de su fuerza, de la riqueza de sus formas» (*Ibid.*, p. 274).

⁶ Como dice Simmel, la filosofía «es un temperamento visto a través de una imagen del mundo» (*Problemas fundamentales de la filosofía*, p. 29, y *Schopenhauer y Nietzsche*, p. 31).

⁷ El concepto simmeliano de «cultura filosófica» —que abordaré en varias ocasiones en lo subsiguiente— sintetiza esto claramente.

La unidad integrada por la imagen del mundo simmeliana a partir de los fragmentos de la vida moderna puede ser leída al menos desde dos perspectivas: por un lado, como un todo donde si bien es posible, en líneas generales, detectar el motivo que articula todos los elementos —que es la búsqueda por «conquistar la unidad que el espíritu necesita»—, resulta casi inabarcable precisamente por ser una totalidad, compuesta por tanto por una infinidad de temas, cuya elaboración en algunos casos es tan sólida como un edificio perfectamente estructurado —de alcances tan claros que sus ventanas dejan avistar la amplia perspectiva que es posible alcanzar, al igual que sus límites—; pero que en otros casos, abre abismos insondables, deja caminos apenas sugeridos, puentes sin retorno, puertas a medio abrir, y escaleras a ninguna parte.⁸ La otra perspectiva desde la cual puede ser leída la imagen del mundo construida por Simmel es a partir de un tema en particular, por ejemplo, el amor, el arte, la historia, etc. En ese caso nos será revelada con más claridad la profusión e íntima coherencia de la obra de Simmel, pues no sólo en los textos que específicamente tratan el tema en cuestión podremos encontrar elementos para integrar una argumentación profunda al respecto, sino que en muchos otros que aparentemente no tienen ninguna relación, podremos extraer elementos valiosos, lo que muestra en los hechos una premisa de Simmel: que en el fragmento está el todo.

Sin embargo, desde los temas variadísimos a partir de los cuales podemos leer la obra de Simmel, hay uno que es fundamental: la modernidad. Este es el verdadero motivo central. De hecho, la obra simmeliana está atravesada por una sólida teoría de la modernidad, la cual, como ya he sugerido, está signada por la experiencia de escisión.

Extraer la teoría de la modernidad de Simmel será el eje de esta tesis, para lo cual antes es necesario lanzarnos a la busca de su imagen del mundo, a fin de comenzar a trazar, si bien parcialmente, esa totalidad ideal que Simmel construyó, lo cual significa también perseguir su imagen, intentar encontrarnos con el hombre que fue. Búsqueda que en este sentido significa, además, hacer el esfuerzo por encontrarnos con su época: aprehender aquella realidad objetiva y articularla con la imagen que de ella tuvo Simmel —y de paso conectarla con la nuestra—.⁹ Y aún más: esta búsqueda significa también hacer el intento de encontrarnos con el particular modo de situarse y de entenderse del propio Simmel, así como con el modo en que se le situó y se le sigue situando, a lo que habrá que añadir una última cosa: la búsqueda de esta imagen implica

⁸ Lo que no representa una anomalía: todo camino emprendido siempre es fructífero, aun cuando no se arribe a ninguna meta, como nos hace ver Simmel.

⁹ Parto de la premisa de que si bien representan momentos distintos, nuestra época y la de Simmel son modernas.

también hacer el intento por encontrarnos con su intimidad más profunda, en la medida en que «lo única y realmente personal del hombre creador es su obra».¹⁰

Como se verá, busco hacer una pesquisa de un juego de imágenes, que va de lo interior a lo exterior, que toca lo más íntimo y lo más objetivo de aquella época, de Simmel y de su pensamiento, y que atraviesa por eso mismo el tiempo. De lo que se trata entonces es de un encuentro, que he intentado realizar situándome en el ambiente de Simmel, adaptándome a su tonalidad, a sus temperamentos y afectos, siguiéndolo desde sus propias categorías, para así leer a Simmel desde el propio Simmel, si tal empresa es posible.

Este primer capítulo está integrado por seis apartados y un interludio, en los que pretendo aprehender a Simmel y a su obra; esto es: a través de sus escritos, capturar al personaje, a su imagen del mundo y a su época, como ya he señalado. En el primer apartado haré un esbozo de las categorías fundamentales que atraviesan el pensamiento de Georg Simmel, que son la dualidad Vida/Forma, a fin de hacer notar, entre otros aspectos, la importancia que nuestro autor le da a la capacidad creativa y autocreativa del ser humano; premisa que antecede la idea misma de una «imagen del mundo». En el apartado II estaré abocada a la tarea de aprehender al personaje a partir de las fronteras disciplinarias entre la sociología y la filosofía, tomando en cuenta que Simmel fue uno de los fundadores del campo de la sociología, que fue reconocido como *el* filósofo de la cultura de su tiempo, y por último, que aún sigue debatiéndose sobre la manera en que puede clasificarse a este autor y a su *sui generis* obra. Como se verá, abordaré a Simmel en tanto creador de imágenes.

En el tercer apartado problematizaré el contexto en el que vivió Simmel —signado por la alienante economía monetaria y el caos de la vida en las metrópolis— a fin de destacar las respuestas críticas que entonces surgieron, las cuales pueden englobarse bajo el término de modernismo. Posteriormente, en el apartado IV describiré el tipo de modernismo que abrazó Georg Simmel y el ambiente cultural e intelectual en el que se desarrolló, tomando como eje los círculos contraculturales a los que fue asiduo. En estos apartados hablaré de la imagen del mundo dominante, y las contraimágenes que surgieron en aquel tiempo —incluyendo la de Simmel—, lo que también involucra su identificación; en resumen, comenzaré a prefigurar lo que es la vida en la fisura y cómo lidiaron con ella los hombres y mujeres de aquél tiempo.

En el apartado V me dedicaré a hablar de la relación de Simmel con el mundo académico, negativa por definición según el *establishment* sociológico, sobre todo como resultado, de acuerdo con esta visión, de la «condición judía» de nuestro autor. Esto último será el motivo en torno al cual girará el Interludio, al

¹⁰ Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*, p. 29.

que le he dedicado un importante espacio, por las numerosas preguntas que me despertó el tema, sobre todo a partir del hecho de que la supuesta relación causal entre la posición marginal de Simmel y su condición de judío, mostró ser, a la luz de varios datos, no tan clara. Si la figura del extraño es una de las formas en que ha encarnado esa experiencia de fisura que caracteriza la vida de los hombres y mujeres modernos, esbozar lo que Simmel decidió hacer con su propia extrañeidad será también el cometido del Interludio, a fin de continuar interpretando a Simmel desde sus propias tesis, para finalmente, en el apartado VI hablar específicamente del personaje, articulando algunos elementos de su vida personal, que pueden entenderse como confesiones, a fin de cerrar el círculo que va de la creación a su creador. Con ello comenzaré a mostrar, además, una de las vías de salida a la experiencia de fisura que Simmel encarnó: la de la individualidad cualitativa.

¿Cuál es el fundamento más profundo y esencial sobre el cual el mundo
y yo con él, y en él, podemos descansar?
Georg Simmel

I. El concepto de vida

La pregunta que abre este apartado es formulada por Simmel para mostrar cómo el filósofo se ubica ante el mundo; esto es, cómo se plantea el problema que da sentido a su labor y cuál es su implicación en ella: ¿acaso no es una pregunta sobre nosotros y sobre el mundo la que nos lleva a conocer? Cuestión que es planteada por todo ser humano, pero que en el filósofo, y específicamente en el metafísico, es explorada hasta sus últimas consecuencias, a fin de encontrar la esencia última, el núcleo que todo lo vertebraba.

Para comenzar nuestro viaje por el pensamiento simmeliano —que nos servirá como guía para adentrarnos en la experiencia de la modernidad— es necesario partir del concepto que articula su imagen del mundo, esto es, el concepto de VIDA. O mejor: la dualidad Vida/Forma. A partir de ahí podremos reconocer tanto la construcción perpetua en que nos encontramos nosotros y nuestro mundo, como la capacidad creativa que tenemos, expresada con particular pureza en el arte. Pistas todas ellas para acercarnos a Simmel y a su obra, para comenzar a avistar al Simmel creador.

La vida como fuerza elemental creadora, da lugar a las formas, que no obstante que sólo pueden expresarla de un modo imperfecto, son su manifestación: sólo en las formas la vida cobra realidad. Sin embargo, aun cuando es posible hablar de la vida en términos abstractos, en tanto concepto metafísico, no es posible en verdad concebirla sin sus portadores: los seres humanos.

El ser humano se vive a sí mismo y experimenta la vida como un torrente continuo, y simultáneamente como «algo cerrado», pues él mismo es una forma, y la vida está embalsada en sus límites.

Que la vida sea un fluir sin interrupción y al propio tiempo algo cerrado en sus portadores y contenidos, formado en derredor de puntos centrales, individualizado, y, por ende, visto en la otra dirección, una configuración siempre limitada, que constantemente rebasa su limitación —ésta es la constitución que forma su esencia.¹¹

Así como a partir del fluir continuo que es la vida, el ser humano se dio forma a sí mismo, poniendo límites, demarcando fronteras, del mismo modo trocea esa continuidad en fragmentos («separa lo ligado o liga lo separado»), hace a partir de ellos un sentido y en/con ello establece las categorías que le permiten vivir. O tal vez sería mejor decir que esto ocurre en un mismo momento: al crearse a sí mismo crea también su mundo.

¹¹ Georg Simmel, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 23.

El mundo como creación

La voluntad, y la acción como su cristalización, crean el mundo (o mundos). Su materia se extrae de lo indeterminado, y toma forma a través de una determinación, de una decisión que emana de «nuestros pensamientos teleológicos, nuestras necesidades, nuestra fantasía».¹²

Así, de «la contingencia de lo naturalmente dado», se crea una unidad con fronteras demarcadas, que en virtud de su proveniencia, posee una puerta hacia lo indeterminado. De aquí que las fronteras del mundo sean (y necesiten ser) lo suficientemente estables y a su vez lo suficientemente flexibles para dotar de certidumbre y a su vez fluir con la vida, de manera que tampoco sea palpable su carácter de constructo.

Los seres humanos habitan en el mundo de la vida cotidiana, y en tanto lo hacen, se mueven apoyados en las categorías y el conocimiento que lo constituyen. Aún cuando para habitar con los demás y para *ser* en el mundo requieren de este conocimiento, los seres humanos no pueden definir con claridad en qué consiste, ni reconocerlo como adquirido o disociarlo de sí, pues ello supondría una fractura entre ellos y su mundo.¹³ En este sentido, el saber y hacer que constituye el mundo se escapa, no es aprehensible, o sólo lo es muy fragmentariamente; de lo que puede desprenderse que el mundo de la vida cotidiana posee una *claridad difusa*.

Pero la vida cotidiana contiene embrionariamente formas dotadas de contornos más definidos, que pueden devenir y desplegarse una vez que son extraídas de ese ámbito vivencial y logran adquirir autonomía. Formas más delimitadas, que poseen un centro hacia donde confluyen sus partes y que encuentran su sentido en sí mismas, o como expresa Simmel, que poseen una «insular cerrazón ideal».

Todo lo que denominamos cultura contiene una serie de figuras poseedoras de una legalidad propia que, por autosuficiente pureza, se han ubicado más allá de la vida cotidiana, múltiplemente entrelazada, que discurre en la praxis y en la subjetividad; me refiero a la ciencia, la religión, el arte.¹⁴

El arte

Entre estas formas quizás sea el arte la forma que para Simmel comporte mayor significación, en tanto expresa la dinámica de la vida desde un ámbito autónomo, permitiendo con ello experimentar «sus movimientos y contradicciones» pero desde otra esfera, lejana a la realidad, reduciendo con ello el desasosiego que pueda causar el «confuso torbellino de la vida».¹⁵ Pero esta lejanía, además de poder

¹² Georg Simmel, «Puente y puerta», *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, trad. Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998, p. 30.

¹³ Paradoja —si cabe nombrarla así— que constituye la «actitud natural».

¹⁴ Simmel, «Filosofía del paisaje», *El individuo y la libertad*, p. 178.

¹⁵ Simmel, «Rodin», en *Sobre la aventura*, trad. Gustau Muñoz, Barcelona, Península, 1988, pp. 169-170.

significar un refugio, puede llevar también de vuelta a la vida, pero desde una nueva situación, que por tanto entraña una experiencia distinta: la contemplación desde la lejanía puede revelar por instantes «el misterio de la vida».

El arte como forma pura asemeja a una isla desde la cual se contempla el mar, siendo éste último un símil de la vida «en su levantarse para refluir, su reflujo para volver a levantarse, en el juego y contrajuego de sus olas»; pues en él «está estilizada toda la vida a la expresión más simple de su dinámica».¹⁶ Siguiendo con esta analogía, la vida cotidiana sería un continente, donde los fragmentos de que está compuesta, más que en un sentido propio e interior, tienen en el estar-ligado aquello que da sentido a su configuración, por lo que pierden de vista el mar, aquello indeterminado de donde provienen. En contraste, la isla no puede ignorar la evidencia de que está rodeada por el mar y de que es una entidad que surge de éste, y lo más importante: que su configuración está determinada por sus propias fuerzas; de ahí que sean claros sus límites; o como Simmel expresa, «su radical tocar-a-su-fin es la conformación exacta de su sentido interior».¹⁷

Cuando Simmel dice del arte que es «una forma autosuficiente, como determinada y sustentada por un centro interior»,¹⁸ no pierde de vista que es una forma creada por un sujeto; pues aún cuando haya «alcanzado la autocracia», proviene originalmente de un creador (en este caso, del artista).

El sujeto creador es aquél que extrae un fragmento del torrente de la vida y lo dota de una forma autosuficiente. Con su acción traslada «las formas que dominan la dinámica» de su propia vida a una «configuración visible», tendiendo con ello un puente entre «idea y realidad empírica». Sin embargo, su relación con el mundo no es sólo de exteriorización y ulterior objetivación:

En esta triple posición se halla el hombre con respecto al mundo: corrientes centrípetas, que comunican lo exterior al interior, introducen en él el mundo como materia y estímulo, movimientos centrales dan a lo así recibido forma de vida espiritual y hacen que lo exterior se convierta en una posesión empírica, de nuestro yo, y actividades centrífugas descargan de nuevo las fuerzas y contenidos del yo al mundo.¹⁹

Ser creador y creación

El sujeto no sólo posee capacidad de crear hacia el exterior; tiene capacidad autocreativa. Se encuentra en intercambio constante con el mundo: al configurarlo se crea a sí mismo, y a su vez esta creación ya objetivada vuelve a él como algo separado que lo determina.

¹⁶ Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, trad. Ángela Ackermann Pilari, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 100-101. Esta analogía es también utilizada por Esteban Vernik en *El otro Weber*, Buenos Aires, Colihue, 1996, p. 74.

¹⁷ Simmel, «La aventura», en *Sobre la aventura*, p. 13. Las analogías de la isla y el continente (aplicados a la noción de aventura) se encuentran en la misma página.

¹⁸ *Idem* (a fin de tender otro lazo con la argumentación que sigue, repárese en que Simmel dice «como determinada y sustentada», es decir, es un *como si*).

¹⁹ Georg Simmel, *Goethe*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Nova, 1949, p. 96.

Las creaciones son elocuentes respecto al sujeto de donde provienen. Son la cristalización de una voluntad, en tanto que acción y voluntad son inseparables, al punto que de ésta última puede expresarse que «se convirtió en una configuración de las cosas».²⁰

Esta voluntad, al igual que pone al sujeto en contacto con el exterior, le habla de sí, en la medida de que es también un objeto para sí mismo, de que es su propia creación. La voluntad, que es una especie de conjunción entre aquello que «no puede describirse con palabras» de los sujetos, así como sus instintos e intenciones, es la vida misma, en su fluir e insondabilidad, en los sujetos.

Pero la vida puede entenderse de muy diversas formas: puede ser un proceso que se consume en sí mismo al no apuntar hacia finalidad ninguna, o encontrar su razón de ser en cada momento alcanzado que busca a su vez ser trascendido; la diferencia radica entre la monotonía o agotamiento de la vida como proceso, y el sentido de evolución.

Esta noción introduce una diferenciación entre las formas que crea la vida. Y el individuo, en tanto creador y creación vendría también a ser una de aquellas formas, diferenciándose por el grado de unidad interna que alcanza: desde formas menos desarrolladas, cuasi indiferenciadas, hasta aquellas formas más cerradas, «satisfechas en sí mismas», como las obras de arte.

Concretamente, al diferenciar a los individuos como formas hace referencia a los dos polos que representan los niveles más alto y más bajo de individuación. Y en tanto los individuos, como vida que se crea a sí misma, no son sólo un concepto, sino un valor para Simmel, los diferencia, aludiendo a ellos de muchas formas, como por ejemplo, «seres individuales» y «seres *in*individuales». Estos últimos, como representantes del nivel menos diferenciado, se definen como individuos en tanto que forman parte de un todo, es decir, su particularidad deriva de su relación con el exterior; mientras que la verdadera individualidad proviene de un centro interior desde donde son conformados y establecidos los propios límites, más allá de las relaciones con otros o con un todo.

Al respecto, la identificación de Simmel es clara; razón por la que su pensamiento ha sido caracterizado por su «aristocratismo espiritual». De Nietzsche toma la noción de evolución aplicada al proceso vital, en tanto sentido interior que apunta a la realización de las energías latentes, que en términos del individuo significa su desarrollo cualitativo.

La evolución de la vida total no se cumple al mismo tiempo en todos sus portadores; por el contrario, su fórmula es que nuestra especie consta en cada momento de una serie gradual de existencias más o menos desarrolladas, y que las más elevadas de entre ellas dan la medida a que en total la vida ha llegado. Dependiendo esto de que la evolución es una evolución al infinito, la diversidad de los grados de evolución trae consigo la diferencia de valor entre los individuos. El principio de la evolución hace a

²⁰ Georg Simmel, «Puente y puerta», *El individuo y la libertad*. p. 30.

Nietzsche aristócrata, porque traslada el sentido de cada uno de los grados de la existencia al que se eleva sobre él.²¹

Si esta diferenciación cabe entre los individuos en tanto formas vitales, atañe, como ya se ha mencionado, a sus creaciones: muy distintas serán aquellas que provengan de los ritmos y colores de una vida individual que tiende a hacer una unidad entre sus actos «como meros hechos anímicos y como valores dentro de las series reales»,²² y aquellas otras creaciones que provienen de una actividad impuesta desde el exterior, que exigen del individuo «un ímprobo derroche de energías subjetivamente inadecuado», al no manar de su propia voluntad.²³

La distancia entre una creación que se desprende de lo más íntimo de quien la realiza, y aquella que surge de una actividad que fue «arrancada» a la voluntad, testimonia el tipo de unidad de la que proviene y hacia la que vuelve. Unidad determinada por las relaciones tramadas entre exterior e interior, en tanto que «lo exterior es, bien que a través de un vasto e insólito rodeo, una forma de lo interior».²⁴

La continuidad interior/exterior no significa la eliminación de las contradicciones —Simmel cuenta con la dualidad que entraña toda manifestación de la vida— sino la posibilidad de hacer de la individualidad, si cabe la expresión, unidad de la dualidad. Así, la congruencia (incluso con las propias contradicciones) de las creaciones provenientes de una individualidad «cerrada», se manifiesta en el mismo Simmel:

La obra simmeliana evoca las interconexiones que subyacen en la colección de un verdadero amante de las artes, que ha adquirido sólo aquello que le estimula y entraña para sí una experiencia... Más aún, la colección guarda una irrecusable unidad, porque todas sus piezas fueron escogidas con base en una postura única sobre el arte, en una visión única sobre el mundo y la vida.²⁵

²¹ Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. Francisco Ayala, España, Ediciones Espuela de Plata, 2004, p. 25.

²² Es decir, cuyos actos guardan la armonía entre su sentido subjetivo —en tanto manifestación del proceso vital de quien las crea— y su sentido objetivo, en términos de utilidad o significatividad para otros.

²³ Simmel, *Goethe*, pp. 17-20.

²⁴ Simmel, «La aventura», en *Sobre la aventura*, p. 12.

²⁵ Emil Utitz, *apud* Kurt Wolff, «Introduction», *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1964, pp. xix-xx. La traducción es mía.

II. ¿Filósofo o sociólogo?

Una de las primeras cuestiones que surgen ante la diversidad de temas y materias que abarca la obra de Georg Simmel, es cómo clasificarla, y en consecuencia, la manera como ha de ser definido el propio autor: ya sea como filósofo o como sociólogo.

Para comenzar esta exploración por las clasificaciones aplicadas y aplicables a Simmel es importante reconocer que ambas caracterizaciones poseen justificación, pues al parecer, él mismo oscilaba entre una y otra:

es un tanto doloroso para mí que solamente se me conozca en el extranjero como sociólogo, cuando en realidad soy filósofo; considero que la filosofía es la tarea de mi vida y solamente me ocupo de la sociología como disciplina subsidiaria.²⁶

A este conocido extracto de la correspondencia de Simmel, que pareciera ser elocuente respecto a su propia definición, podría contraponérsele el intenso trabajo que desarrolló en torno a la sociología: buena parte de su obra está dedicada a esta disciplina; asimismo, destaca el papel que tuvo en la difusión de la sociología en Alemania a través de sus escritos, sus cursos (fue el primero en impartirlos en su país), así como por la creación de la Asociación Sociológica Alemana. Pero principalmente la identificación de Simmel como sociólogo se debe a que realizó uno de los aportes más importantes para hacer de ésta una disciplina independiente, y a que trazó varias de las vías que diversas corrientes del pensamiento sociológico han continuado, aún cuando su impronta permanezca sin una clara identificación; motivos por los que merece ser reivindicado como uno de los clásicos de la sociología.

Así, ante la plausibilidad de aplicar a Simmel cualquiera de las dos definiciones: la de filósofo y sociólogo, quizá resulte útil, a fin de deslindar estas disciplinas, mencionar muy someramente el diagnóstico que hizo nuestro autor de la situación de la filosofía en su época; señalar el estado naciente que entonces tenía la sociología, y hablar de la inserción de Simmel dentro de estos marcos disciplinarios, a fin de mostrar —o no— la necesidad de hacer tales demarcaciones.

Filosofía y sociología en la Europa de fin de siècle

De acuerdo con Simmel, la filosofía de su tiempo estaba en crisis; situación que si bien era desestimada por no haberse manifestado aún plenamente, mostraba visos de ser grave. La vida moderna con su vertiginosa mutabilidad, estaba precipitando la manifestación de las contradicciones que, como sucedía con otras formas culturales, entrañaba la filosofía como disciplina. Situación que Simmel expresó emulando el esquema marxista del desarrollo económico:

²⁶ Carta de Georg Simmel a Célestin Bouglé (2 de marzo de 1908).

Entre la *vida* que siempre sigue agitándose en oleadas, que se extiende como una energía que salta a la vista, y las *formas* de su exteriorización histórica que se mantienen fijas en rígida igualdad, existe inevitablemente un conflicto que llena toda la historia de la cultura, si bien, naturalmente permanece latente en ocasiones.²⁷

Como se vio anteriormente, «vida» y «forma» son los conceptos básicos desde donde se forja el pensamiento simmeliano. Estos conceptos, que están inextricablemente unidos, pueden definirse de este modo: la vida es el discurrir sin límites y a su vez siempre limitado, mientras que la forma es justamente aquel límite, la ordenación del fluir. Si bien la vida precisa de la forma para manifestarse, siempre va más allá de ella, pues la forma no puede contenerla toda; sin embargo, a su vez, la forma tiende a autonomizarse de la vida que la creó. De manera que la vida y la forma sostienen una íntima solidaridad, y simultáneamente, están en tensión permanente, en tanto dualidad.

La crisis de la filosofía se origina porque la vida, manifiesta como «impulso filosófico» creó conceptos y sistemas que si bien le sirvieron de expresión, le dirigieron también hacia nuevas vías donde este aparato metodológico-conceptual no puede seguirle más. De manera que el impulso queda insatisfecho, a la espera de formas aún no devenidas, y el aparato filosófico, entretanto, «comienza a ser una cáscara que está vacía de vida».

Por esta razón, señala Simmel, la labor del filósofo se ha confundido con la tarea de hacer historia de la filosofía, tomándose con ello lo accesorio por lo fundamental, que en su concepción es el proceso, el *hacer* filosofía. Lo que no significa que sea perecedera y que cada nueva creación anule a su antecesora: objetivamente son incontrastables las verdades a las que arriban los diferentes desarrollos filosóficos, porque además de ser producto de problemas sobre los cuales no es posible obtener una resolución última, provienen de una individualidad por definición cualitativamente incomparable; así, cada filosofía es una creación única, que además, y sin contraponerse con ello, puede servir de base para nuevos desarrollos.

Concretamente, en el contexto donde Simmel se desarrolló, esta crisis tuvo una manifestación particular. En Alemania, el agotamiento de los paradigmas, en particular del hegeliano —que hasta la muerte de su creador había sido el preponderante—, dejó a la filosofía en un «interregno» donde se vio cuestionada la necesidad de su existencia. La filosofía parecía no poder aparejarse con la ciencia, ni aun reclamar un lugar propio, pues se veía remota la posibilidad de que pudiese construir un sistema

²⁷ Georg Simmel, «Transformaciones de las formas culturales», en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, trad. Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998, p. 133 (sin cursivas en el original).

explicativo lo suficientemente abarcador, y que en este sentido pudiera satisfacer las nuevas necesidades que estaban emergiendo.²⁸

Así, en consonancia con lo señalado por Simmel, quedó un vacío porque los desarrollos filosóficos preponderantes hasta entonces estaban desmoronándose, y no aparecían nuevos paradigmas que los sustituyeran. Sin embargo, este «desaliento en el terreno filosófico» en el que Simmel se vio inmerso, más allá de llevarlo a erigir un nuevo sistema o a recurrir a otros anteriores, buscando restaurar una totalidad ficticia, lo condujo a replantear fundamentos.

Georg Simmel fue uno de los pensadores que vio en esta crisis una posibilidad: había que reconocer que la crisis era ya un estado recurrente y que contra la incertidumbre no hay paliativos. Entonces, lo que estaba agotada era «una forma de hacer filosofía», por lo que ya no cabía esperar un concepto de totalidad como el del sistema idealista, sino un sucedáneo mucho más flexible, como el concepto «vida», que daba pie a un relativismo capaz de trabar relación entre los fenómenos más diversos, a partir de un sustento metafísico.

La filosofía entonces podía constituirse como el lugar de la creación, precisamente por dos razones aparentemente opuestas: el que fuera una disciplina constituida, y a razón del vacío en el que se encontraba en ese momento.

La sociología, por su parte, era una ciencia en formación. Desde mediados del siglo XIX, en el contexto cultural alemán tuvo lugar una disputa acerca del método, que comenzando en el terreno de la economía, se extendió al resto de las ciencias históricas y sociales. Lo que aquí se discutía era la cientificidad de estas disciplinas: se buscaba deslindar el objeto de estudio de cada una, y en general, delimitar el lugar que les correspondía frente a las ciencias «de la naturaleza».²⁹

Si esta discusión permeó en la definición de disciplinas ya constituidas, en la institución de la sociología, pendiente en el medio alemán, tuvo particular influencia. La sociología avivaba la discusión y oposición en torno al paradigma positivista, ya que como disciplina había sido fundada por esta corriente predominante en el ámbito inglés y francés. Del positivismo particularmente se desaprobaba su homologación entre las ciencias sociales y la ciencia «exacta», y en consecuencia, la intención de hacer de la sociología una ciencia análoga a la física en el terreno social. Por esta razón en el medio intelectual alemán se buscaron nuevos fundamentos para esta disciplina, labor en la que se inscribe Georg Simmel.

²⁸ «Introducción» de Jordi Riba a los ensayos de Georg Simmel reunidos en *La ley individual y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 9-32.

²⁹ Pietro Rossi, «Introducción», en Max Weber, «Ensayos sobre metodología sociológica», trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 9-37.

Una vez que fue insoslayable reconocer que el ser humano se encuentra determinado por la red de acciones recíprocas que es el vivir con otros, la ciencia de la sociedad pasó a ser una especie de recipiente donde se dio cabida a todo el espectro de las «ciencias históricas, psicológicas, normativas». Sin embargo, señala Simmel, si lo que se buscaba era fundar un nuevo campo de conocimiento, había que subsanar aquella laxitud, encontrando un objeto propio para la sociología.

A esta concepción de la Sociología, como ciencia de todo lo humano, contribuyó su carácter de ciencia nueva. Por ser nueva adscribiéronse a ella todos los problemas que eran difíciles de colocar en otra disciplina; a la manera como las comarcas recién descubiertas aparecen cual Eldorados para todos los sin patria, para todos los desarraigados, pues la indeterminación e indefensión de las fronteras, inevitable en los primeros tiempos, autoriza a todo el mundo a establecerse allí.³⁰

Como la psicología, la historia, la política y la economía, entre otras, compartían su objeto con la sociología, entonces esta disciplina en ciernes tenía que construirse de otro modo, a partir de un concepto que introdujera un nuevo punto de vista sobre ese mismo objeto. Para Simmel, la clave fue el concepto de sociedad, que se caracteriza por constituir una unidad entre forma y contenido; unidad que es susceptible de ser abstraída.³¹

La sociología de Simmel

La sociología fue delimitada por Simmel como la investigación sobre las formas de socialización: si bien forma y contenido integran una «realidad unitaria», la forma es abstraída para así captar la acción recíproca de los elementos que se asocian. Esto implica intentar aprehender la socialización en el momento en que está naciendo, o dicho de otra forma, intentar atrapar el movimiento, en la medida en que «constantemente se anuda, se desata y torna a anudarse la socialización». La forma integra la diversidad de tipos de acción recíproca, por ejemplo, la lucha, la subordinación, o la formación de partidos; formas que a su vez, pueden comprender diversidad de contenidos vitales como interés, instinto, amor, odio, o en general, cualquier «inclinación, estado o movimiento psíquico».

La relación entre forma y contenido es dinámica, ya que una misma forma puede tener muy distintos contenidos, y viceversa; habiendo todas las mixturas posibles en el tiempo y en el espacio. Lo que no descarta que aunque en términos genéricos pueda identificarse una forma o un contenido determinados, éstos posean en términos históricos o circunstanciales, características peculiares. En este sentido la

³⁰ Georg Simmel, «El problema de la sociología», capítulo 1 de *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 12-13.

³¹ Es importante señalar que la distinción forma/contenido es el equivalente de forma/vida. De manera que Simmel lleva al terreno de la sociología este fundamento metafísico arriba señalado. Como primer acercamiento, podría apuntarse que Simmel los nombra «contenidos vitales» y no propiamente vida, porque ésta última es el transcurrir en sí mismo inaprehensible, y el contenido, lo nombrable de ésta; como puede ser la luz para la energía.

abstracción en la que se funda la sociología de Simmel satisface aquellos requerimientos demandados a las ciencias histórico-sociales, a saber: el descubrimiento de leyes y la comprensión de «procesos singulares históricos y reales».

Esta definición de Simmel del campo de la sociología, en disputa en su tiempo, se inserta en un contexto de búsqueda de la innovación, del descubrimiento o creación que pudiera por un lado colmar el desasosiego generado por la ausencia de un referente que dotara de sentido, como lo había sido la religión, y por otro, afirmar la acción humana para crear y transformar el mundo, ir en pos siempre de nuevas experiencias y de mayor intensidad. En este contexto —segunda mitad del siglo XIX y principios del XX—, las innovaciones tecnológicas, la constitución de nuevos campos de saber, de nuevas teorías, de creaciones literarias y reflexiones sobre «los tiempos modernos», fueron tan vastas y definitivas, que podría afirmarse que continuamos viviendo sus consecuencias, comoquiera que se presenten: como maravillas del desarrollo o «tragedia de la modernización», como visiones para el porvenir o testimonio del desencanto.³²

Sin embargo, habría que señalar que aquello que para nosotros es ya materia constituida, para sus creadores fueron ensayos, aproximaciones por consolidar.³³ En este sentido, Simmel describe su creación como una propuesta, de la cual posteriormente cabría esperar una definición más acabada:

Si tenemos en cuenta la infinita complicación de la vida social, y consideramos que los conceptos y métodos con que ha de ser dominada espiritualmente, acaban de salir de su prístina rudeza, sería loca pretensión querer conseguir desde luego, ahora, una claridad penetrante y definida en los problemas y una justeza plena en las respuestas.³⁴

Aquí es posible complementar lo que dice Simmel con lo señalado por otro fundador de campos de conocimiento: Sigmund Freud.

Muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe construirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aún la más exacta, empieza con tales definiciones. El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva [...] Al principio deben comportar cierto grado de indeterminación; no puede pensarse en ceñir con claridad su contenido.³⁵

³² Cf. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, trad. Andrea Morales Vidal, México, Siglo XXI, 1998.

³³ A más de parecer obvio, muchas veces abordamos las cosas en retrospectiva partiendo de las consecuencias que finalmente tuvieron, como si en el momento de su gestación ya estuviera determinado su destino, el cual es infame, no hay que olvidarlo, para su creador.

³⁴ Georg Simmel, *Sociología*, p. 27 (nota al pie).

³⁵ Sigmund Freud, «Pulsiones y destinos de pulsión» [1915], *Obras completas*, tomo XIV, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, p. 113.

Simmel reconocía lo fragmentario de su aporte como primer esfuerzo dirigido a «inaugurar el correspondiente campo de investigación». Y aunque había advertido (al igual que Freud señala sobre el psicoanálisis) la necesidad de apoyarse provisionalmente en desarrollos conocidos o hacer uso de analogías en tanto la ciencia en cuestión estuviera en *status nascens*, su método sería criticado «por lo dudoso de sus principios básicos».³⁶

En particular, la sociología de Simmel se apoyó en la filosofía (posee una raíz kantiana entreverada con filosofía de la vida). Y aún más: se propuso hacer de esta disciplina «una verdadera tarea filosófica», es decir, que diera cuenta de la realidad en términos cualitativos, y que estuviera vertebrada por la metafísica y orientada por la epistemología, siguiendo no obstante su propio camino.

¿Por qué exigir de su creación una conexión sistemática cuando se trataba de un campo en fundación? En buena medida, la institución de una disciplina tiene que ver con la aceptación que le concedan aquellos que hacen las definiciones y las dan por ciertas: el cuerpo establecido de científicos.

...para que una ciencia se pueda imponer, se precisan tanto una concepción sobre el correspondiente campo de estudio, consensuada entre los científicos, como la institucionalización y la profesionalización de la misma.³⁷

En parte, la definición de sociología de Simmel no logró alcanzar el consenso necesario para ser institucionalizada debido a la falta de respaldo de las autoridades académicas —que fue una constante durante su carrera—,³⁸ y en directa conexión con ello, debido a su forma de trabajo y la particularidad de sus concepciones, que actualmente han sido equiparadas con aquellas definidas como *posmodernas*.³⁹ Efectivamente, la sociología de Simmel no provee de contenidos unívocos, tramados entre sí por una conexión sistemática. En tanto que parte de una concepción relativista, su sociología muestra una «disposición de la mirada», un método que concibe lo social como el acto de sociación, y que busca aprehenderlo a través de su tender relaciones, que en abstracción de su contenido manifiesta la forma de los vínculos, los hilos que conectan entre sí a los sujetos.

³⁶ Cf. Max Weber, «Georg Simmel como sociólogo», trad. Francisco Gil Villegas, en *Sociológica*, año 1, núm. 1, UAM-A, 1986, pp. 82-83.

³⁷ Otthein Rammstedt, «La sociología de Georg Simmel», trad. Sara Martínez y José Luis Hoyo, en *Acta Sociológica*, no. 37, enero-abril de 2003, México, FCPYS-UNAM, p. 45.

³⁸ Habría que preguntarse si la tardía acogida del trabajo de Simmel o de otros autores como Walter Benjamin, se debe a las características de su obra frente a los particulares criterios académicos de su época, o al carácter mismo de la academia como cuerpo que se reproduce y conserva en tanto parte del *statu quo*, y en este sentido, que comprende dentro de su corpus aquello que puede definirse como revolucionario una vez que ha sido domesticado.

³⁹ Si la posición posmoderna es aquella que no aspira a un meta-relato, en tanto ve en todo desarrollo algo provisional, donde las contradicciones no son susceptibles de ser disueltas en una síntesis final, entonces Simmel es posmoderno. Pero si lo posmoderno, ante el hecho de que los valores sean contingentes adopta una posición cínica, donde todo posee «la misma coloración gris», en contraste con aquella posición donde se asume la responsabilidad de ser creadores de valores, entonces Simmel no es posmoderno. Simmel es modernista: se plantea un quehacer.

La construcción de este sistema, que Simmel confió que fuera una labor completada por otros una vez que fuese reconocida su aportación a la ciencia —que cabe agregar, que el que fuera denominada como sociología era en su concepción algo secundario—, no fue una empresa que él pudiera ver realizada. Como ya se ha señalado, la comunidad científica no consideró su aportación, ni contó con colaboradores que siguieran la línea de investigación por él propuesta.⁴⁰

Lejos de enfocarse a seguir convenciones académicas, la labor de Simmel lo que revela es lo que él mismo testimoniara: «mi naturaleza es más exploradora que segadora». De manera tal que su estilo definido como «juguetón» y su forma de abordar los temas, guiado más por el fulgor de sus ideas que por la problematización del asunto en cuestión,⁴¹ pueden ser entendidos no como una inconsistencia, sino como derivados de una *actitud* intelectual.

Esta actitud fue definida por Simmel como «cultura filosófica», y consiste en una disposición hacia el mundo y la vida que adopte una forma acorde con ésta última, es decir, flexible, lábil.⁴² En términos del conocer significa no abrazar un contenido determinado en exclusión de otros, o pretender el desvanecimiento de las contradicciones bajo «la ilusión de un punto final necesariamente homogéneo», sino adoptar una movilidad intelectual que permita tender vínculos entre las manifestaciones más diversas, reconociendo las posibilidades ilimitadas de los objetos que pueden ser tomados. Siendo la vida «la auténtica realidad y el valor último», el empeño intelectual está enfocado, más allá del resultado, al proceso en sí. Entonces, lo fundamental es la «actitud filosófica vital».⁴³

Vemos aquí a Simmel haciendo de la concepción de «vida» que sirve de eje a su pensamiento, no un dogma en el que se ampara, sino una concepción que se aplica a sí mismo, desde la cual se explica el mundo y su propia labor. De aquí lo que él señala como tránsito «de la metafísica como dogma» a «la metafísica como vida o como función».

Entonces, la actitud intelectual de la que Simmel habla no es una postura que se adopte exclusivamente en el ámbito del saber como esfera independiente de otras; se trata de una postura permanente. El modo como creaba sus ideas puede servir de ejemplo: se dice que sus escritos partían de vislumbres que

⁴⁰ «...una perfección futura de la sociología unirá los puntos que ya ahora pueden fijarse aisladamente.» (*Sociología*, p. 28).

Décadas después de su muerte han sido realizados importantes esfuerzos dirigidos a exponer la coherencia intrínseca de sus planteamientos sociológicos. Véase, entre otros autores, David Frisby, *Georg Simmel*; Donald N. Levine, «Introducción», en Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales*; y Josetxo Beriain, «Introducción a la obra sociológica de Georg Simmel», en *Acta sociológica*, no. 37.

⁴¹ Estas caracterizaciones sobre el estilo y el modo de proceder de Simmel fueron hechas por Max Weber y por José Ortega y Gasset (*vid.* Francisco Gil Villegas, «El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel», en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, XV: 43, 1997, pp. 7-9).

⁴² Olga Sabido, «La cultura moderna como tragedia. Nietzsche y Simmel como pensadores de la modernidad», en *Acta Sociológica*, núm. 37, p. 176.

⁴³ *Cf.* Georg Simmel, «Introducción», *Sobre la aventura*, trad. Gustau Muñoz, Barcelona, Península, 1988.

llegaban a él en cualquier momento, para lo cual llevaba consigo un diario. Lo mismo se señala acerca de sus exposiciones como profesor, pues parecía crear sus ideas al momento, haciendo partícipes a sus oyentes de este proceso de creación; razón por la que más allá de tenersele como transmisor de conocimientos, se le veía como un «incitador».

Esta apertura y flexibilidad en la forma de elaborar sus ideas, habla de su activismo como pensador. Si lo que interesa es el proceso, el esfuerzo filosófico no se restringe a una esfera determinada, sino que abarca la vida toda. Mas habrá de considerarse que en virtud de que el proceso vital está sometido a una dinámica perpetua, no hay meta ni camino ya delimitado, y que los resultados serán contingentes.

Sin embargo, de lo que se trata no es de quedarse en el vacío, sino de tratar lo incalculable como si fuera totalmente calculable; tal como hace el aventurero.

...es el filósofo el aventurero del espíritu. Emprende la tentativa carente de perspectivas, aunque no por ello de sentido, de conformar conocimiento conceptual a partir de la conducta vital del alma, de su disposición hacia sí misma, hacia el mundo, hacia Dios. Trata lo insoluble como si fuese susceptible de resolución.⁴⁴

El azar y la necesidad son dos aspectos básicos que tensionan la vida, cuya relación, que puede ser de «síntesis, antagonismo o compromiso», da lugar a las formas en las que los contenidos de la vida son delimitados. En la aventura, al conjugarse por un lado la determinación de quien la emprende y los favores que el mundo conceda, opera una síntesis entre el azar y la necesidad, de modo que pareciera que el individuo es uno con «la marcha del mundo». La aventura es una apuesta sin apego a los resultados: intenta que «un elemento imprevisible y exterior a nosotros nos agracie», tal como sucede — Simmel señala— en la aventura erótica.

Este reconocimiento de lo fragmentario de los resultados y al mismo tiempo de lo valioso de la aventura en sí, lleva a Simmel a afirmar: «No encontraremos el tesoro, pero el mundo que habremos removido en su busca rendirá un fruto triple al espíritu».⁴⁵

De aquí que la importancia del proceso, más allá de los epítetos, más allá de los resultados, nos lleve respecto a la definición de Simmel como filósofo o sociólogo, a lo siguiente:

Podríamos aventurarnos en aquel camino que tomó su espíritu, en el cual la distinción que estamos acostumbrados a hacer entre ciencia y filosofía parece desvanecerse y devenir prematura y trivial, al disolverse en el crisol de la creatividad.⁴⁶

⁴⁴ Georg Simmel, «La aventura», en *Sobre la aventura*, p. 17.

⁴⁵ Simmel, «Introducción», en *Sobre la aventura*, p. 9.

⁴⁶ Kurt Wolff, «Introduction», *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1964, p. xxviii. La traducción es mía.

III. El individuo en las sociedades modernas y el modernismo

Si bien de acuerdo con Simmel, las individualidades encuentran su razón de ser en sí mismas, no debe soslayarse que son formas que provienen del *fluir* de la vida. Y que por ello se encuentran ligadas a otras series desde las cuales pueden ser conformados objetivamente los contenidos vitales, tales como «series lógicas, técnicas, estéticas, metafísicas» y también sociales.

De entre las cuales, la social comporta una particular importancia, en la medida en que, no siendo la socialización «la única posibilidad lógica», la humanidad ha hecho de ella su forma particular de vida.⁴⁷

La unidad del individuo y de la sociedad, unidad que no podemos asir ni expresar inmediatamente, se nos manifiesta en que el alma es la imagen de la sociedad y la sociedad la imagen del alma.⁴⁸

La sociedad no es para Simmel una entidad autónoma y objetiva; si bien aparece de este modo, es la imbricación de diversidad de formas de acción recíproca lo que la constituye: es un acto —el de socialización— el que la funda. Dentro de la sociedad, el individuo a la vez que parte, es el agente que la construye; de modo que esta autonomía y simultánea determinación del individuo frente a la sociedad hacen que ambos elementos se mantengan en constante tensión: su relación es ambivalente, contradictoria y dialéctica.

No obstante su relación paradójica, individuo y sociedad sostienen un vínculo de mutua necesidad. Los fines de uno toman como medio a la otra y viceversa, a partir de lo cual se construye la trama que perpetúa su encadenamiento. Se verifica entonces que ambos actúan como entidades independientes, con una lógica propia y sosteniendo fines particulares, y aunque cada uno quiere ser un fin en sí mismo, la necesidad del otro elemento —en tanto medio— mantiene la «armonía de intereses» entre la sociedad y el individuo.

La actividad del individuo se regula para que sustente y desarrolle la constitución jurídica y moral, política y cultural del hombre; pero esto sólo se consigue por cuanto los propios intereses eudemonistas y morales, materiales y abstractos del individuo, se apoderan de aquellos valores transindividuales, utilizándolos como medios.⁴⁹

Entonces, que individuo y sociedad conformen una síntesis —que es la vida social— no significa que la oposición entre ambos quede neutralizada. Una misma formación social puede oscilar entre una tendencia más general o una más individual, y conforme va ampliándose, se hacen más complejas las relaciones que comprende.

⁴⁷ El puesto que ocupa la sociedad para Simmel en «la serie de los conceptos metódicos, ordenadores de la consideración de la vida», es el de construcción intermedia, situada entre la humanidad y el individuo (Georg Simmel, *Sociología*, pp. 804 - 808).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 801.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 303-304n.

Economía monetaria, individualización y ampliación del círculo social

Aquí Simmel apunta hacia lo que denomina como «evolución sociológica», que consiste en que entre más «puro y general» sea el núcleo de un grupo, mayor será su extensión así como el desarrollo de la individualidad que posibilite. Sin embargo, esta tendencia no es lineal, pues la evolución es más despliegue de tendencias que perfeccionamiento, en tanto no apunta a un fin determinado. De manera que junto con las tendencias arriba señaladas surgen sus contrarias, como la conformación de subgrupos de carácter más cerrado y excluyente, así como una creciente *des*individualización de los sujetos.⁵⁰

Aquella «pureza y generalidad» características —de acuerdo con Simmel— del espíritu o centro de los grupos más «evolucionados», nos conduce hacia el diagnóstico que de su sociedad hizo, que en concordancia llamó «civilizada», con la carga valorativa que le llevó también a diferenciarla de «estados sociales atrasados». Uno de los elementos que más destacó de sociedades como la suya, fue la penetración de la economía monetaria, que tiñó las relaciones de una objetividad «despiadada», y en este sentido, al tratar con los seres humanos como con cosas, estas sociedades adquirieron precisamente un carácter «puro y general».

Queda apabullado el individuo frente a la totalidad social. Por ser «el nivelador más poderoso», el dinero borra las diferencias cualitativas y erige un nuevo orden natural, donde todo es cuantificable. Del mismo modo lo hace la división del trabajo, que como uno de los pilares de la economía monetaria, atrofia, limita y condena a la especialidad a los seres humanos, al hacerlos parte de un fragmento del proceso de producción y de una objetividad que no es posible abarcar subjetivamente.

la grandeza y la importancia de un grupo social suele aumentar tanto más cuanto menos se precian la vida y el interés de sus miembros como individuos.⁵¹

Pero como ya se ha mencionado, en primer término Simmel señaló que esta evolución tendía hacia el desarrollo de la individualidad. Y en el contexto de una sociedad vertebrada por la economía monetaria, el dinero puede ser también un posibilitador: la mayor asequibilidad y disposición de los objetos se debe en buena medida a este tipo de economía, que ha convertido al mundo civilizado «en un único círculo económico», es decir, la ampliación del círculo es inusitada. Lo que a su vez impulsa la individualización, ya que en este contexto el espíritu objetivo se encuentra ampliamente acumulado, es decir, están al

⁵⁰ Cf. *Sociología*, pp. 542-550.

⁵¹ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, trad. Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, p. 218.

alcance del individuo aquellos conocimientos y objetos que le permiten hacer cultura y hacerse a sí mismo, no importa cuán lejanos temporal o espacialmente estén.⁵²

El agrandamiento del grupo social va en todas partes de la mano con la elaboración de la individualidad.⁵³

La paradoja de estas dos tendencias que simultáneamente están presentes es la marca de la época: plena de determinismos y posibilidades. Así, la coexistencia más íntima de los contrarios, en este caso del despliegue de la individualidad junto con su sofocamiento, es parte de esta «evolución sociológica». Pero aun cada lado mantiene estos dualismos. Si bien el dinero pone al alcance del individuo lo antes inaccesible, y puede satisfacer sus deseos y necesidades interiores más particulares, la moneda posee dos caras.

En tanto el dinero se ha convertido en el «*medium*» que conduce a los individuos hacia la consecución de sus fines, establece una barrera entre el individuo y los objetos, pues el acceso a éstos sólo es posible en la medida en que se posea este medio devenido en fin. Entonces, los individuos se encuentran simultáneamente entre una cercanía «fantasmal» (porque el dinero promete «todo»), y un profundo distanciamiento respecto a los objetos. Lo que desemboca en su retraimiento.

...la esencia de los hombres modernos en general es el psicologismo, la vivencia y la interpretación del mundo conforme a las reacciones de nuestra interioridad y realmente en calidad de un mundo interior, la disolución de todo contenido sólido en el elemento fluido del alma, de donde ha desaparecido toda sustancia y cuyas formas no son más que formas de movimientos.⁵⁴

Significa la propagación de un tipo de experiencia de la realidad donde la tónica es el confinamiento en la esfera interior, que conlleva la oscilación «entre la hipersensibilidad y la insensibilidad», manifiesta en fenómenos como el del «miedo al contacto» y el de búsqueda de estímulos cada vez más intensos o de brusco contraste. Manifestaciones que tienen como escenario el espacio social moderno por antonomasia: las ciudades.

Simmel analizó aquella experiencia del confinamiento y simultánea libertad en las ciudades. Un espacio donde el individuo podía perderse a la vez que trazar más definidamente su individualidad, y donde precisamente se exagera aquella oposición del individuo frente a la sociedad, la cual se manifiesta en la emergencia de las demandas contradictorias que asaltan al individuo, y que le desestabilizan. Fisura y desasosiego que el propio Simmel experimentó:

⁵² Por espíritu objetivo pueden entenderse: «las tradiciones y las experiencias de la especie, fijadas en miles de formas, el arte y el saber, que se encuentran en figuras tangibles, toda la cultura, que el grupo histórico posee como algo transubjetivo y sin embargo asequible en principio a todos» (*Sociología*, p. 762).

⁵³ Georg Simmel, *Sociología*, p. 549.

⁵⁴ Simmel, «Rodin», en *Sobre la aventura*, p. 168.

...quien sólo lo viera y oyese exteriormente notaría en él con particular intensidad los síntomas fundamentales de la época, una desazón nerviosa.⁵⁵

Desde aquí es posible afirmar que fue la experiencia de Simmel tanto de la metrópoli de Berlín —su lugar de nacimiento—, como del nuevo modo de vida cuya propagación tuvo oportunidad de presenciar, lo que debió haber puesto ante sus ojos la necesidad de comprender aquella vida moderna y lo que significaba *ser* moderno.

Modernismo

Con los vertiginosos cambios que el proceso de modernización trajo en todos los ámbitos de la vida — con particular intensidad a partir del siglo XIX— surgieron problemáticas y paradojas ante las cuales mujeres y hombres tuvieron que adaptarse y ensayar soluciones. Un mundo donde se genera una enorme riqueza y profundas inequidades; cuyo impulso frenético de acumulación deja una profunda aridez en la vida de los individuos; un mundo que revoluciona la noción de tiempo y espacio, por ejemplo, acortando distancias (con el desarrollo de medios de comunicación o poniendo al alcance experiencias y conocimientos provenientes de los lugares más lejanos), y extrañando por otro lado a los sujetos de su entorno más íntimo; que ve alzarse y caer órdenes políticos, ideologías, creencias, modas. Un mundo por definición contradictorio y ambivalente, sólo ofrece la inestabilidad como forma de vida.

«Ajustar su espíritu a cada paso» y moldear-se en función de los ritmos y demandas dictados por fuerzas en apariencia objetivas, fueron las opciones ofrecidas a los hombres y mujeres modernos. Sin embargo, surgieron voces y empeños que buscaron apropiarse de tales procesos, incidir creativamente en ellos, generar alternativas; esfuerzos que han sido agrupados bajo el nombre de modernismo.

A partir de su intensa experiencia del mundo moderno, los modernistas buscaron transitar de objetos de la modernización, a sujetos capaces «de cambiar el mundo que está cambiándoles, abrirse paso a través de la vorágine y hacerla suya», para así imprimir dirección y finalidad a un progreso al servicio de su sola realización y que barría con formas de vida significativas, dejando un vacío.⁵⁶

El modernismo fue «una intensa revolución cultural, un segundo Renacimiento», que en Europa, gracias al intercambio constante entre artistas e intelectuales, logró conformar una especie de sociedad internacional, no homogénea, sino compuesta de visiones diversas e incluso contrapuestas, pero que coincidían en este impulso creativo frente a la alienante sociedad burguesa.

⁵⁵ Karl Joël acerca de Simmel, *apud* David Frisby, *Fragmentos de la modernidad*, trad. Carlos Manzano, Madrid, Visor, 1992, p. 144.

⁵⁶ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, p. 2.

Esta respuesta crítica, que apelaba por una «subjetividad más expresiva y radical», provenía en buena medida de sectores de la propia burguesía y las clases medias, que frente al conformismo de sus núcleos de origen buscaron crear un polo de confrontación y alteridad:

Ya fuera como dandy, bohemio, marginal, demente, o héroe de culto, el modernista aparece en la sociedad moderna como un rebelde, como el implacable adversario de la mojigatería hecha sentido común, que mira a sus contemporáneos desde la superioridad de su misión, y a través de un abismo intraspasable de desdén que, no obstante, está tocado por la desesperanza.⁵⁷

Simultáneamente dentro y fuera de la atmósfera del modo de vida burgués, jugando con su indefinición, ya fuera desde el exilio obligado o autoimpuesto, los modernistas buscaron destruir la vida moderna desde dentro, atacándola «en nombre de los valores que la propia modernidad ha[bía] creado». Así, los modernistas no dejaban de manifestar su acendrado odio hacia este modo de vida que los individuos consienten para salvarse de su propia responsabilidad: «odiaban, en otras palabras, el dominio de la máquina, la vulgaridad de la sociedad burguesa, las pretensiones de los advenedizos, la decadencia de la comunidad».⁵⁸

Por eso Simmel señala que el «verdadero adversario» es el filisteo: «aferrado al término medio, que se encierra en el círculo pequeño y no reconoce el derecho de la individualidad, ni el deber de buscar lo más general».⁵⁹ Porque si bien es una era de vacío, también lo es de posibilidades, y el individuo, en tanto tal, está obligado a trascenderse, lejos de dejarse llevar por una corriente que le sumerge en la aridez y monotonía de la lógica del dinero, empobreciendo su vida en tanto las cosas ganan en valor.

Esta tendencia consistente en que los individuos crean objetos que se autonomizan, erigiendo ulteriormente un mundo propio cuyo valor fue arrancado a la vida de los creadores mismos, Simmel la identifica como tragedia de la cultura. Sin embargo, no entraña un sentido de fatalidad; al contrario, es conciencia de la lucha que se tiene que librar ante un mundo de cosas apabullante. La crítica de Simmel al igual que la de otros modernistas, si bien puede tener un toque desesperado, sobre todo no deja de tener un carácter irónico, incluso lúdico. Denunciar las adversidades, incongruencias, y hasta horrores de este modo de vida, no significaba dejar de aprovechar las ventajas que pudiera ofrecer, e incluso poder combatirlo con sus propias armas.

Como ya he mencionado, el espacio social donde «se sitúan las experiencias de la modernidad» son las ciudades. En consecuencia, el modernismo tuvo ahí su *locus*: estos espacios que parecen trascender cualquier límite y que como expresa Simmel, representan «aquellas grandes figuras históricas en las que

⁵⁷ Peter Gay, *Freud, Jews and other Germans. Masters and Victims in Modernist Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1978, p. 24. La traducción es mía.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 22. La traducción es mía.

⁵⁹ Georg Simmel, *Sociología*, p. 804.

las corrientes contrapuestas y abarcadoras de la vida se encuentran y desenvuelven con los mismos derechos», permitieron el despliegue de manifestaciones muy diversas de modernismo.⁶⁰

Una de ellas está representada por aquella búsqueda de quien se sumerge en las multitudes ciudadanas, intentando aprehender la fugacidad y lo efímero del presente. Particularmente lo que interesa es la novedad en sí misma, para lo cual, el observador requiere afinar su sensibilidad y colocarse en una especie de estado de inocencia, para detectar esos fragmentos escurridizos donde se muestra lo más propio y novedoso de la vida moderna. Charles Baudelaire es uno de los principales representantes de este tipo de modernismo, para quien la tarea del artista consistía en «destilar lo eterno en lo transitorio», «extraer lo poético en la historia».⁶¹

No les es dado a todos tomar un baño de multitud: gozar de la muchedumbre es un arte (...) El paseante solitario y pensativo obtiene una singular embriaguez de esta universal comunión. Aquel que desposa fácilmente a la multitud conoce goces febriles de los que estarán eternamente privados el egoísta, cerrado como un cofre, y el perezoso, internado como un molusco. Él adopta como propias todas las profesiones, todas las alegrías y todas las miserias que las circunstancias le presentan.⁶²

En contraste, lejos de «ofrecerse» a la multitud, otras respuestas se inclinaron por un retiro al *intérieur*,⁶³ que significó el distanciamiento del entorno que, cada vez más ajeno y avasallante, empujaba a la busca de un resquicio de individualidad. Justamente uno de los tópicos centrales de la obra simmeliana.

...esa ahondada distancia social indica que, mientras (...) el primer momento de la *modernité*, que se expresa en la obra de Baudelaire, aún se ocupa de la experiencia concreta, de la *Erfahrung*, el segundo momento, el del *art nouveau* (Jugendstil), obtiene su inspiración de las experiencias interiores (Erlebnisse), que son producto de un distanciamiento de la realidad social y una retirada al *intérieur*.⁶⁴

Si bien Simmel comparte algunos rasgos en común con la forma en que Baudelaire concibió la modernidad y a su propia tarea —particularmente en lo que se refiere a aprehender lo fugitivo y contingente de la vida moderna— se distancia radicalmente de aquél afán de fundirse con la muchedumbre. Si Baudelaire la vio con simpatía y se concebía «como esas almas errantes que buscan un cuerpo» al deambular y vibrar al ritmo de las ciudades y sus desasosegados habitantes, el tipo de modernismo al que Simmel se adscribió fue el de una especie de reclusión, que buscaba una salida ante el creciente «poder práctico» que las masas estaban alcanzando frente a los intereses del individuo.⁶⁵

En este tipo de modernismo la individualidad es un valor fundamental. Su búsqueda es la conformación de «una isla de subjetividad»; es por ello que, teniendo precisamente como marco las metrópolis en

⁶⁰ Georg Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *El individuo y la libertad*, p. 261.

⁶¹ Cf. David Frisby, «Georg Simmel, primer sociólogo de la modernidad», en Josep Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza Editorial, México, 1990, pp. 51-55.

⁶² Charles Baudelaire, «Las multitudes», en *El Spleen de París*, trad. Margarita Michelena, México, FCE, 2000, pp. 47-48.

⁶³ Francisco Gil Villegas, «El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel», pp. 43-46.

⁶⁴ David Frisby, *Fragments de la modernidad*, p. 146.

⁶⁵ Simmel, «El problema de la sociología», en *Sociología*, pp. 11-12.

crecimiento, los modernistas de este tipo hicieron de los espacios cerrados su dominio. Sin embargo, crear «una secreta y cerrada esfera de privacidad», no significaba necesariamente el aislamiento del individuo, sino el retraimiento hacia atmósferas selectas, propias de círculos burgueses.⁶⁶

Es importante reiterar que los impulsos modernistas provinieron también de la propia burguesía, aunque ha de advertirse que, en términos de su propia identificación, la que se unió a este movimiento cultural era cualitativamente distinta de aquella burguesía que sin cortapisas fue atacada:

«Todos quieren (...) *arrancarle las mentiras a la burguesía* y, para ello, eligen la actitud del distanciamiento: yo no soy uno de ellos».⁶⁷

Sin embargo, no por ello quedó borrado del todo su talante clasista, ya que como el mismo Simmel señala, la preocupación por la «masa» es propia de las clases «superiores» en tanto no suelen distinguir a los miembros de las clases más bajas como individuos, sino como masa informe. De ahí también su selectividad o su «refinamiento», como también expresa nuestro autor.

Este modernismo que vio en la retirada al *intérieur* una alternativa, y que a resguardo de las multitudes se reunía en los salones a buscar dilucidar aquella frenética vida moderna, y a recrearla sin la «pesada carga de lo real», entraña un distanciamiento que Simmel describió en términos de sus consecuencias anímicas, pero que implica asimismo una lejanía de los asuntos inmediatos, de las preocupaciones «mundanas».

Max Weber lo admite al hablar de su «miserable existencia de rentista» para hacer referencia a la riqueza heredada que tanto a Simmel como a él les hiciera menos incierta su dedicación a los mundos del conocimiento y las artes.⁶⁸ Y que en el caso de Simmel, además, dicho retraimiento le valió la caracterización de «sociólogo de salón» que, desde luego, lejos de la connotación despectiva que pudiera tener, interesa para proveernos de una idea de cuál fue su lugar de enunciación.

⁶⁶ Francisco Gil Villegas, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁷ Aurora Fernández Polanco, «Fin de siglo: simbolismo y art nouveau», en Francisco José Portela y Valeriano Bozal (coords.), *Historia del arte* 42, Madrid y Barcelona, Grupo 16, 1989, p. 10.

⁶⁸ Podríamos preguntarnos por qué si supone una situación privilegiada, Weber describe su existencia de rentista como miserable —no sin cierto sarcasmo—. Al respecto, Simmel nos da la clave cuando habla de la libertad negativa que da el dinero: aun cuando abre todas las posibilidades, la mera posesión de dinero deja al ser humano en el vacío, al no poder marcarle ninguna dirección. Así «se manifiesta aquel aburrimiento, aquella falta de sentido de la vida, aquella intranquilidad del rentista, que les hacen intentar las ocupaciones más extrañas, más contradictorias en lo interno y externo, con lo que intentan dar un nuevo contenido sustancial a su “libertad”» (*Filosofía del dinero*, p. 501).

IV. De círculos y estética

Dentro del horizonte lingüístico y cultural germano, la burguesía cultivada (*Bildungsbürgertum*), tuvo en las ciudades de Berlín, Heidelberg, Friburgo y Munich (así como Viena y la comunidad rural de Ascona, en Austria y Suiza respectivamente), sus puntos de creación y circulación de ideas.

Esta burguesía cultivada se congregaba, en términos generales, en dos tipos de círculos: los académicos, sujetos a cánones, sistemas y protocolos propios de la burocracia universitaria; y los *contraculturales*, integrados por artistas y creadores que buscaban generar una alternativa a lo que concebían como «el craso materialismo de la época». Si bien los círculos contraculturales podían llegar a situarse en franca oposición al ámbito universitario, por lo general ambos círculos guardaban un estrecho intercambio, se entrecruzaban: de manera que las relaciones anteriormente circunscritas al ámbito académico, tenían en los círculos contraculturales un espacio para adquirir formas más libres, que en consecuencia daban pie a un mayor despliegue de la imaginación, sobrepasando así el encuadre puramente académico.⁶⁹

En particular, aquí interesan los círculos contraculturales, aquellos de donde se desprendieron las ideas progresistas y los impulsos modernistas hacia fines del siglo XIX y principios del XX, cuya libertad, irreverencia, vivacidad, pueden mejor ser identificadas con Georg Simmel, a diferencia del medio universitario que nunca lo aceptó del todo.

Modernismo *art nouveau*

Como ya se ha señalado, uno de los espacios de sociabilización fueron los salones, que sirvieron a la congregación de círculos identificados con el tipo de modernismo del *art nouveau*.⁷⁰ Ahí los intelectuales y artistas que habían encontrado en el distanciamiento del medio social y en el retraimiento hacia la esfera interior un remanso, se encontraron con una atmósfera hecha a su medida, concebida «en el espíritu de la cultura que compartían».

⁶⁹ Cf. Lewis Coser, *Masters of Sociological Thought*, p. 207; y Esteban Vernik, *El otro Weber*, p. 59.

⁷⁰ Aunque algunos autores homologan los términos modernismo y *art nouveau*, aquí quisiera retomar la concepción antes aludida de modernismo acuñada por Marshall Berman, la cual remite a la «asombrosa variedad de ideas y visiones que pretenden hacer de los hombres y mujeres los sujetos tanto como los objetos de la modernización, darles el poder de cambiar el mundo que está cambiándose, abrirse paso a través de la vorágine y hacerla suya». Digamos que se trata de la actitud militante en contra del avasallamiento del ser humano por parte de la despiadada objetividad de la economía monetaria y el orden que ésta instituye, si hablamos en términos simmelianos. En lo que respecta al *art nouveau* quisiera retomar lo que dice Aurora Fernández, quien lo define como el «nuevo estilo de la burguesía» de finales del siglo XIX y principios del XX; estilo a través del cual se buscaba dar satisfacción a dos tendencias aparentemente contradictorias: por un lado el diseño de un estilo y espacio propios para la burguesía, resultado de su afán narcisista de «verse reflejada en los objetos que produce», y por otra el rechazo de la vida cotidiana y la realidad burguesas, que llevó al artista a erigir una «torre de marfil», a fin de procurarse a él y a los suyos «una existencia que parezca irreal dentro de lo real». A grandes rasgos podría definirse entonces como la búsqueda de la burguesía por negar su realidad y proyectar la imagen idealizada de sí (*vid.* Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, y Aurora Fernández Polanco, «Fin de siglo: simbolismo y art nouveau»).

Como recreación de la esfera íntima, se buscaba que el ambiente cómodo, acogedor y «como cerrado en sí mismo» de los salones presentificara los valores más preciados. Así, cosas y muebles de los más diversos lugares vestían los espacios; las antigüedades, altamente estimadas en tanto «forma presente de una vida pretérita», cohabitaban con lo más novedoso; colecciones de objetos atesorados eran puestas a la vista; y en general, la nota era colmar los sentidos con objetos significativos, hacer gala del «gusto refinado» que atendiera a los más pequeños detalles para proyectar una atmósfera ideal: especie de palacio interior para preparar el encuentro.

En este ambiente cuidadosamente dispuesto, se procuraba en particular que los intercambios guardaran la medida del «tacto», que más allá de formalismos, lo que denota es el «distanciamiento» al que Simmel alude. Y que en términos anímicos se manifiesta por ejemplo en la caracterización siguiente: «al hombre moderno le molestan incontables impresiones; son muchísimas las cosas que no puede soportar sensualmente». ⁷¹ De ahí la necesidad de que el contacto sea mínimo, de la distancia.

Una vía para acercarnos a la dinámica de la interacción en este tipo de círculos, puede ser el concepto simmeliano de *sociabilidad*, que es la forma autónoma de socialización. ⁷² La sociabilidad muestra la gama de posibilidades de vinculación abstraídas de su contenido: cómo fluyen, cómo se atan y desatan las relaciones entre individuos. Así, al igual que el arte y el juego, en tanto forma pura permite avistar nítidamente la dinámica de la vida pero a distancia «de cualquier realidad experimentable y de toda la gravedad de los destinos particulares».

...la liberación y el alivio que precisamente la persona de mayor calada encuentra en la sociabilidad se debe a que el estar juntos y la interacción en los que se manifiestan todas las obligaciones y toda la gravedad de la vida, se gozan aquí en un juego en cierto modo artístico ⁷³

Como forma lúdica de la socialización, hace posible un intercambio sin fricciones, pues las diferencias entre individuos son neutralizadas a través del «“hacer como si” todos fueran iguales»; de este modo es expresión de la voluntad del «estar-juntos porque sí», sin una finalidad o contenido que vaya más allá del momento.

Así lo describe Simmel al referirse por ejemplo a la conversación «sociable», que más allá de aludir propiamente a los individuos, a sus asuntos y particularidades, o por otra parte, a cuestiones meramente objetivas, constituye un «juego funcional» que no persigue otro objeto que el mero intercambio. No

⁷¹ Georg Simmel, «Digresión sobre la sociología de los sentidos», en *Sociología*, p. 688.

⁷² Recuérdese que la distinción forma/contenido funda la sociología de Simmel. Es por ello que la sociabilidad comporta una particular importancia en tanto hace innecesaria la abstracción de ambos elementos, pues en sí misma es la forma en estado puro. Además vendría a ser una manifestación concreta de que efectivamente la sociedad posee estos dos componentes, al punto de que uno de ellos puede existir independientemente.

⁷³ Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, p. 101.

significa sin embargo que la conversación sea superflua, más bien que lo fundamental es la *forma* «de las relaciones que se crean entre los individuos, que se vinculan y separan, que vencen y pierden, que dan y reciben». ⁷⁴

La conversación tomaba una forma que prohibía a todos los participantes referirse a sus propias personas, sus problemas y angustias. Libre de todas las cargas humanas, el discurso se elevaba a una atmósfera de intelectualidad, encanto y tacto... ⁷⁵

Este tipo de intercambios, que se recrean en la sola forma, remiten a la propia experiencia de Simmel en estos círculos contraculturales. La sociabilidad es una forma donde media la distancia, porque implica apenas un roce, un juego simbólico sin las implicaciones que las relaciones tienen cuando intervienen intereses, objetivos, sentimientos, es decir, los contenidos y los efectos que en el intercambio recíproco se producen.

El distanciamiento constituyó para los modernistas del *art nouveau* una forma de relacionarse con el mundo. Además de una forma de «autopreservación individual» ante una realidad inabordable por su mutabilidad frenética y la vastedad de sus estímulos y demandas, constituyó un punto de vista, una situación que desde la lejanía, permitía avistar la modernidad más claramente, y penetrar en su esencia.

Por esta razón, la exacerbación nerviosa que genera la vida moderna, y que acompaña al distanciamiento, no es sólo una consecuencia adversa por la sobrecarga de estímulos. Puede ser también una posibilidad de ampliar o profundizar la capacidad de percepción y abrir nuevas vías para la experiencia. En este sentido, cuando se le une el «poder de abstracción intelectual», esta hipersensibilidad puede manifestarse como *disposición estética*, que es la capacidad de «destilar las cosas por el *medium* del alma». ⁷⁶

Significa entonces sostener una paradójica relación con el mundo; por un lado una apertura que da lugar a una relación íntima con éste, y por otro, una distancia respecto a la realidad de la vida, dando como resultado una «estetización de la realidad» Así, en un sentido, éstos círculos constituyeron —aun en sus entrecruzamientos con otros de distinta índole— una especie de clausura para los modernistas del *art nouveau*, que puede corresponder también con lo que Simmel denominó como «escape estético»; y en otro sentido, una distancia reveladora.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁷⁵ Margaret Susman acerca de «los *jours* semanales» en casa de Simmel, *apud* Guenther Roth, «Marianne Weber y su círculo», en Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, trad. María Antonieta Neira Bigorra, México, FCE, 1995, p. 41. (También en David Frisby, *Georg Simmel*, pp. 56-57).

⁷⁶ Cf. David Frisby, *Fragmentos de la modernidad*, p. 145; y Georg Simmel, «Estética sociológica», en *El individuo y la libertad*, p. 226.

...precisamente desde esta distancia de toda realidad inmediata (...) [se] puede mostrar la esencia más profunda de la vida de manera más completa, homogénea y coherente que cualquier intento de asirla de manera más realista y sin distancia.⁷⁷

Esta forma particular de acercamiento (o distanciamiento) respecto a la realidad que entrañó esta mirada estética va perfilando, en términos generales (respecto a los círculos aquí señalados), y en particular (acerca de nuestro autor), el tipo de experiencia que subyace en esta postura frente a la realidad, y en consecuencia, el modo de proceder en términos cognoscitivos

Para nosotros, la esencia de la observación e interpretación estética reside en el hecho de que lo típico tiene que encontrarse en lo único, la ley en lo fortuito, la esencia y significado de las cosas en lo superficial y transitorio...⁷⁸

En Simmel este proceder se sustenta en una noción fundamental: la del fragmento. Bajo esta perspectiva, comenzando por los individuos, señala que «todos somos fragmentos, no sólo del hombre en general, sino de nosotros mismos», en tanto las posibilidades de conformarse, dentro de los límites específicos de cada cual, son infinitas; situación manifiesta en la juventud, cuya belleza radica en que está latente aquél sinfín de posibilidades, parcializadas una vez que el sujeto se ha individualizado, convirtiéndose entonces en un fragmento de sí.

Dada la fragmentariedad del individuo, la realidad es asimismo aprehendida en fragmentos. La percepción misma opera continuamente de modo negativo: «ver es omitir»; en este sentido, Simmel señala que dentro del fluir de la vida, troceamos fragmentos y a partir de ellos construimos formas, como el arte.

Como en otra parte se ha señalado, Simmel otorga particular importancia al arte por ser una forma pura. Si en su vida cotidiana los individuos extraen fragmentos, el artista realiza esto mismo a través del arte; sin embargo el fragmento «sólo en el arte llega a terminarse y totalizarse», de manera que agota aquello que los individuos intuyen y sienten sólo como una insinuación —la vida en su insondabilidad—, pues ahí «la vida del que crea se encausa desde sí misma, por sus ritmos autónomos».⁷⁹

Si el arte lleva hasta sus últimas consecuencias aquello apenas insinuado en el fragmento, sólo lo realiza para convertirlo en motivo de contemplación. Muestra lo enigmático, bello y siniestro de la vida, su fluir, pero desde una esfera autónoma: «habla desde la distancia». Los fragmentos entrañan esta potencia, de manera que la vida cotidiana y el arte tienen en común que parten de la misma materia; por eso Simmel señala que la realidad «es la preforma del arte» y que en este sentido, los individuos en su capacidad creativa son tanto «pintores fragmentarios» como «poetas preexistentiales».

⁷⁷ Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, p. 100.

⁷⁸ Simmel, *apud* David Frisby, *Georg Simmel*, trad. José Andrés Pérez Carballo, México, FCE, 1990, p. 104.

⁷⁹ Georg Simmel, *Intuición de la vida*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Altamira, 2001, pp. 58-63.

el arte (...) saca su sentido y su legitimidad del hecho de que es lo otro de la vida, la redención de su práctica, de su contingencia, de su fluencia temporal, de su infinito encadenamiento de fines y medios.⁸⁰

Entonces, si tal preponderancia atribuye al arte, es plausible considerar a su labor misma como tal: «la filosofía de Georg Simmel representa ya una transición de la estricta filosofía académica a una orientación poética o ensayística».⁸¹ Desde luego, es un arte muy particular; a continuación un breve ejemplo de la belleza de su prosa:

...todo arte establece un alejamiento de la inmediatez de las cosas, hace retroceder la concreción de los estímulos y extiende un velo entre ellos y nosotros, como aquel sutil aroma azulado que envuelve como tela de araña las lejanas montañas.⁸²

Su estilo particular, las imágenes vívidas que de su tiempo ofrece, y su flexibilidad, que le conduce a no desestimar ningún objeto para hacerlo motivo de sus disertaciones, hacen de su labor un *simil* del arte: En virtud de que en su concepción los fragmentos están tramados entre sí sin la preeminencia de unos sobre otros, «cualquier punto particular irradia la belleza total», una vez que se ha sabido extraer la *forma* en su mayor pureza posible.

Esta visión estética, parte nodal de la cosmovisión de Simmel, reflejada además en sus estudios sobre artistas y su filosofía del arte, se enmarca —como ya se ha intentado explicar— dentro de aquel estilo compartido con otros modernistas de su tipo.

Tono particular que se inscribe además en la moderna ausencia de fines, en el señalado extravío del hombre moderno en las infinitas series de medios que desdibujan finalidades: aquella nostalgia por fines últimos que colmen la vida, que la doten de sentido. Ausencia que lanzó a los modernistas del siglo XIX a la busca en diferentes direcciones, encontrando en la estética un remanso que particularmente bajo la forma de la literatura tuvo una de sus más importantes vías de satisfacción.⁸³ Búsqueda que asimismo comparte la sociología:

La ciencia, la filosofía, la utopía social y política, incluso la sociología en sus principios: cada una de esas ramas del saber busca remediar mal que bien ese derrumbe del ideal; cada cual espera aportar, si no una revelación, cuando menos una verdad conforme con el espíritu de los tiempos, ayudando así a absorber una parte de la religiosidad difusa de las *élites* que, en lo sucesivo sin empleo, degenera simplemente en aridez del alma o en el «mal del siglo».⁸⁴

⁸⁰ *Ibid.*, p. 68.

⁸¹ Walter Benjamin, *apud* David Frisby, «Georg Simmel, primer sociólogo de la modernidad», p. 85n.

⁸² Georg Simmel, «Estética sociológica», en *El individuo y la libertad*, p. 224.

⁸³ Véase Marthe Robert, *Franz Kafka o la soledad* y *La revolución psicoanalítica*, donde resalta la destacada importancia de la literatura como sucedáneo de las narraciones dadoras de sentido y como objeto de culto en sí mismo, en el contexto de finales del siglo XIX y principios del XX.

⁸⁴ Marthe Robert, *Franz Kafka o la soledad*, trad. Jorge Ferreiro Santana, México, FCE, 1982, p. 200.

En Simmel, como Max Weber señala, esta búsqueda no deja de hacerse presente, al punto que «sus intereses últimos» están orientados hacia «el “significado” de la vida».⁸⁵ De ahí la centralidad de la estética en su pensamiento; pero también de la metafísica, que ayuda a completar la fragmentariedad «de los conocimientos parciales» al reunirlos «en la unidad de un todo».⁸⁶

George Kreis

Buscar el sentido perdido —necesidad que la ciencia probadamente no podía colmar— fue entonces parte de las tareas subyacentes que los modernistas del XIX y principios del XX buscaron realizar en las nacientes disciplinas y en particular en el arte; privilegiándose dentro de este último, «el arte de escribir». Aquí encontramos a uno de los principales exponentes de la poesía lírica alemana de aquél tiempo, Stefan George, en torno al cual se nucleó uno de los círculos que frecuentó Simmel, el *George Kreis*, que sirve de ejemplo del mencionado modernismo del *art nouveau*.

Este círculo, que se reunía en Heidelberg y Munich, adquirió gran renombre no sólo por la figura del poeta; también por las personalidades que atrajo. En él se disertaba acerca de «temas esotéricos, místicos y metafísicos» y se caracterizó por su profunda selectividad, en virtud de la cual —sumada al culto a la personalidad del poeta— el *George Kreis* ulteriormente «se convirtió en una especie de orden», que rebasó las fronteras propias para alcanzar influencia, después de la Primera Guerra Mundial, incluso en el ámbito político —incursión a la que a diferencia de sus discípulos, el propio George rehusó—.⁸⁷

Simmel, quien fue uno de sus «miembros fundadores», se identificó no sólo con su vena estética y el aristocratismo derivado de las afinidades compartidas en torno a la filosofía de Nietzsche, sino que incluso se señala, buscó emular a Stefan George en su porte y vestimenta; como solía suceder con los discípulos del poeta.⁸⁸

Más allá de lo anecdótico, para entender el contexto de estos círculos y la relación de Simmel con éstos —en este punto, particularmente con el de George—, puede ser también de utilidad señalar lo expresado por nuestro autor respecto a su contemporáneo:

El gran mérito de Stefan George consiste en haber dado una forma monumental a la expresión lírica de la vivencia subjetiva⁸⁹

⁸⁵ Max Weber, «Georg Simmel como sociólogo», p. 83.

⁸⁶ Simmel, *Sociología*, p. 36.

⁸⁷ Erich von Kahler, *Los alemanes*, FCE, 1977, pp. 350, 351 (véase también Estaban Vernik, *El otro Weber* y Guenther Roth, «Marianne Weber y su círculo»).

⁸⁸ «...era fácil reconocer a uno de sus discípulos no sólo por su porte, su atuendo y sus escritos, sino por un increíble parecido facial con el poeta.» Kahler, *op. cit.*, p. 350.

⁸⁹ Georg Simmel, «Rodin», en *Sobre la aventura*, p. 162.

En la «nueva lírica» de Stefan George estaba expresado este «alejarse de la vida» antes mencionado: destino trágico con el que el hombre moderno estaba, desde esta visión, ya marcado, y que el poeta expresa musicalmente, pues como dice Lukács, el arte de George «es a la vez texto y música, melodía y acompañamiento; algo cerrado en sí mismo» que da voz al «hombre solitario» que sostiene «el eterno deseo de tener su sitio en alguna parte y el sincero detenerse ante la vieja tristeza de no poder tenerlo en ninguna», en la medida en que «dos seres humanos no pueden llegar nunca a unidad».⁹⁰

Corazones danzantes que admiro y busco
 Bajándome gustosamente para no molestar vuestros bailes
 Que me conmovéis con vuestra ligereza y me llenáis
 Que yo venero mientras vosotros os asombráis sonrientes:
 Que me rodeáis en vuestros corros amistosos
 Nunca sabéis cómo sólo mi disfraz se os parece
 Corazones juguetones que me rodeáis como a amigo:
 Qué lejos estáis de mi corazón que late⁹¹

Esta capacidad de George de dar, como dice Simmel, expresión lírica a la vivencia subjetiva, se vincula a aquello que nuestro autor apunta en varios de sus textos: lo *inefable* de la vivencia, a la cual acaso sólo el arte puede aproximarse:

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 (...) así también revela, por ejemplo, el arte el misterio de la vida.⁹²

Vuelve aquí Simmel a apuntar hacia la búsqueda del «significado de la vida». Desde aquí es posible ver con más claridad cómo en el contexto del arriba mencionado «desencantamiento del mundo», puede encontrarse en Simmel una conexión de la vida como concepto, pasando por la vida como experiencia vivida, hasta la estética y la búsqueda por encontrar una vía ante la ausencia de fines últimos.

⁹⁰ Georg Lukács, *El alma y las formas*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1970, pp. 144-147.

⁹¹ Stefan George, *apud* Georg Lukács, *op. cit.*, p. 147. La «insalvable y mortal soledad» que George describe en este fragmento, no deja de lado que al mismo tiempo la suya sea, como dice Lukács, una «lírica de las amistades, de las aproximaciones anímicas, de las relaciones intelectuales», una «lírica de la “sociabilidad interior”»; término que dice Lukács, es de George (*Ibid.* p. 148). Es de destacar este concepto de *sociabilidad* compartido por George y por Simmel, y en general, la similitud del lenguaje de Lukács (en su forma y su contenido) con el del filósofo berlinés, lo cual se debe, como Esteban Vernik señala, no sólo a que fue un discípulo destacado de Simmel, sino a que esta obra (*El alma y las formas*) fue escrita totalmente bajo el influjo de nuestro autor, por lo que tiene esta clara «impronta simmeliana», de la cual posteriormente se distanciaría el entonces joven filósofo húngaro (Vernik, *El otro Weber*, pp. 82-84, 91-93. Para abundar sobre la influencia del legado simmeliano en Lukács, *vid.* Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, El Colegio de México y FCE, 1ª edición, 1996, pp. 116-224).

⁹² Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, p. 101.

Intentaré explicarme: Simmel vio en la estética una forma de «reencantamiento» del mundo, en tanto el arte, por ser una forma pura, lograba crear un mundo cerrado, más allá de la fragmentariedad. Modelo que buscó trasladar a la vida, no como concepto, sino como realidad.

Aquí el modelo es Goethe: como muchos de los asiduos a dichos círculos selectos, Simmel vio en la figura del creador de *Fausto*, no sólo al gran poeta a cuya obra le era rendido culto, sino que vio en su vida misma un modelo a seguir; el paradigma de la plena realización de las posibilidades, de las energías, de los claroscuros de la personalidad y del talento.

Stefan George por su parte, no sólo compartió esta visión en torno a la figura de Goethe, sino al parecer buscó equipararse. De esta manera tal vez pueda explicarse el tipo de relación que Simmel sostuvo con George, además de ponernos en contacto con la figura de Goethe, referente central en los albores del siglo XX entre la burguesía cultivada, y que puede tender un puente con otras destacadas figuras con las que Simmel trabó relación.

Simmel escribió un libro y al menos un ensayo sobre Goethe, además de ser una de las figuras a las que alude en varios de sus textos.⁹³ Pues bien; este libro en torno a Goethe está dedicado «A la señora Marianne Weber».

Sociabilidad académica

Como una alternativa que permitiera intercambios más libres, fuera de la estructura autoritaria de las universidades, surgieron círculos como el que reunió Max Weber, que fue junto con el de Stefan George —no obstante la diferencia de carácter de uno y otro círculos—, uno de los más destacados de su tiempo; prestigio que se desprendió como en el caso del *George Kreis*, de la figura del propio Weber, considerado un verdadero erudito.

El círculo de Max Weber, que se reunía en Heidelberg, participó de «una nueva especie de “sociabilidad académica”», reflejada no sólo en el carácter más abierto de los intercambios y la posibilidad de tratar los temas con mayor libertad y audacia, sino también por su constitución misma, que permitió paulatinamente la inclusión de mujeres.⁹⁴

A diferencia del círculo de Stefan George, al parecer abiertamente misógino, en el círculo de Max Weber no dejó de hacerse presente la influencia del movimiento feminista a través de su esposa,

⁹³ Entre los escasos referentes que Simmel menciona están: Platón, Marx, Bergson, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Rodin, Goethe, Rembrandt, Beethoven, (y Jesucristo).

⁹⁴ Habrá de recordarse que la incorporación de las mujeres en el medio intelectual y universitario fue hasta el siglo XX prácticamente nula, y que sólo muy poco a poco se ha incrementado como resultado de las reivindicaciones que desde el siglo XIX ha enarbolado la lucha feminista, que en el medio alemán tuvo uno de sus principales logros hacia 1908, cuando se permitió el ingreso de las mujeres como estudiantes «de pleno derecho» a las universidades.

Marianne Weber, y de otras mujeres que poco a poco fueron incorporándose —como fue el caso de Gertrud Kinel,⁹⁵ compañera de Simmel— que lograron abrirse un espacio para compartir sus ideas, logrando incluso desarrollar un trabajo intelectual propio y que conquistó cierto reconocimiento.⁹⁶

La capacidad de adaptarse a las tendencias intelectuales y culturales de su tiempo, como por ejemplo, el dar cabida a la demanda femenina de incorporarse al mundo intelectual, fue entonces uno de los atractivos del círculo weberiano.

Aunque la obra de Weber es sin duda de un carácter mucho más sistemático que la de Simmel, la misma flexibilidad que caracterizó a su círculo, la tuvo el propio Weber; lo que le permitió no sólo reconocer la importancia de la obra de Simmel a pesar del rechazo que en varios sectores del medio académico se le profesaba, sino aun dejarse influir por el pensador berlinés.

A decir verdad, prácticamente cada una de sus obras abunda en ideas teóricas importantes y novedosas, así como en observaciones de lo más sutiles (...) merece plenamente su reputación como uno de los pensadores más sobresalientes y como generador de excelentes estímulos tanto para la juventud como para sus colegas académicos (siempre y cuando el espíritu de los últimos no sea demasiado limitado ni su vanidad y/o mala fe tan extremada como para no dejarse «estimular» por un hombre de cincuenta años que aún no ha logrado ascender de la posición de *Extraordinarius* [profesor asociado].⁹⁷

Así por ejemplo, diversas fuentes refieren que la interpretación hecha por Simmel de los textos de Karl Marx influyó en Max Weber, así como algunos elementos de su filosofía de la historia, en particular el concepto de comprensión, retomado por Weber en su metodología. Lo mismo sucede con la *Ética protestante*, que mantiene algunos paralelos con la crítica a la modernidad de una de las obras más importantes de Simmel, *Filosofía del dinero*. En general, los vínculos que unen a ambas figuras son variados, no sólo por la influencia recíproca o por el hecho de que cada uno buscó consolidar a la naciente sociología, sino por el vínculo personal que mantuvieron ellos y sus familias.

Lo anterior da una idea del tipo de círculos que Simmel frecuentó, donde mujeres y hombres compartían sus intereses intelectuales y artísticos. Círculos que buscaron generar alternativas frente al modo de vida burgués. De una parte, desde el distanciamiento de su mirada estética; de otro, desde la «sociabilidad académica», como le nombraron los asiduos al círculo de Weber. No obstante una de las preguntas que surgen es cómo conciliaban su situación de vida con su posición de críticos de la sociedad burguesa.

Acaso prefigura la respuesta el señalamiento de Simmel de que el individualismo que él enarbola no es el individualismo liberal. Entonces, si bien puede identificárseles como miembros de la burguesía

⁹⁵ Indistintamente le llamo Gertrud Kinel o Simmel, aunque básicamente haré referencia a ella de la primer forma.

⁹⁶ Cf. Guenther Roth, «Marianne Weber y su círculo», en Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, trad. María Antonieta Neira Bigorra, México, FCE, 1995.

⁹⁷ Max Weber, «Georg Simmel como sociólogo», pp. 81-82.

cultivada, ellos mismos se situaron en otro lugar, más allá de la jerarquización que introduce la burguesía con base en el mero *tener*: se identificaron como una «aristocracia moral» que libraba «una lucha iconoclasta por valores más elevados».⁹⁸

⁹⁸ Ralph Leck, «Enemy of the people: Simmel, Ibsen, and the Civic Legacy of Nietzschean Sociology», en *The European Legacy*, vol. 10, no. 3, 2005, pp. 137 y 145. La traducción es mía.

V. La academia

La notoriedad que alcanzó Georg Simmel en su época y su asiduidad a los selectos círculos antes descritos no significa, sin embargo, una relación tersa con su medio. Escéptico señalaba acerca de su pertenencia a estos círculos: «para un forastero solamente son accesibles por alguna afortunada coincidencia».⁹⁹

Numerosas son las fuentes que señalan a Simmel como un desarraigado, un *outsider*, una figura marginal, que si bien constituyó un referente de la vida intelectual y artística de su tiempo, se mantuvo «completamente aislado, en la intersección de una variedad de círculos, nunca totalmente parte de ninguno y por siempre marginal a todos ellos».¹⁰⁰

Incluso se ha visto en el lugar de su nacimiento una representación simbólica de ello: Simmel nació en el año de 1858 en la intersección de las dos principales avenidas de Berlín. Así, «entre dos corrientes», atravesado por diversas tendencias morales e intelectuales, Simmel ha sido identificado como el paradigma del hombre moderno: aquél desprovisto de un asidero firme.

No obstante, Simmel quiso hacer de Berlín su hogar. Ciudad con la que mantuvo una relación paradójica, y que fue, por nombrarlo así, el lugar de su desarraigo: fue el medio, la inspiración y el objeto de su obra, y al mismo tiempo, la ciudad que «nunca aceptará sus habilidades académicas».¹⁰¹

Otra mirada al margen

Contrariamente a lo que solía ser habitual entre los académicos alemanes —quienes desde sus años de formación iban de una universidad a otra— Simmel permaneció en la Universidad de Berlín la mayor parte de su carrera. Institución que a pesar de la vastedad de su obra, de sus concurridos cursos, las novedosas temáticas que en ellos abordó (incluyendo la sociología), y el prestigio que tanto en Alemania como en el extranjero logró alcanzar, mantuvo a Simmel en una posición secundaria: los únicos cargos que le fueron concedidos dentro de la universidad berlinesa, el de *Privatdozent* (desde 1885) y posteriormente, de *Extraordinarius* (desde 1901), constituían dentro de la academia alemana posiciones en calidad de honorarias.

En parte esta relegación fue resultado de la «ultraconservadora política universitaria» de la Alemania guillermina, que emprendió una cruzada contra el «socialismo de cátedra»; tendencia con la que era identificada la sociología, y en consecuencia, el propio Simmel. A lo anterior vinieron a añadirse las

⁹⁹ Simmel, *apud* Frisby, *op. cit.*, p. 56.

¹⁰⁰ Lewis Coser, *Masters of Sociological Thought*, p. 208. La traducción es mía.

¹⁰¹ Hans Simmel, *apud* Josetxo Beriain, «Introducción a la obra sociológica de Georg Simmel», en *Acta Sociológica*, no. 37, p. 13.

críticas y señalamientos sobre su labor, dando como resultado que el Ministerio de humanidades y asuntos médicos rechazara las candidaturas de Simmel, tanto para ocupar el cargo de profesor ordinario, como el de profesor supernumerario (en 1898).

...cuando extraoficialmente en Prusia la promoción a una cátedra supernumeraria era aún posible, Simmel fue nombrado profesor extraordinario sin sueldo. No cobraba, por lo tanto, salario alguno, ni ningún otro tipo de remuneración.¹⁰²

Si poseía los méritos para una cátedra ordinaria, ¿por qué incluso le fue negado el cargo de profesor supernumerario?

Tal vez el cargo de supernumerario hubiera significado reconocer que aunque de forma inorgánica, formaba parte del cuerpo de académicos; en cambio, como «extraordinario» Simmel fue situado (y se situó)¹⁰³ como *extraño*, como elemento estigmatizado y en calidad de añadido o tolerado, que a falta de remuneración se sostenía por voluntad propia, y sobre el cual la institución no tenía plena responsabilidad (ni autoridad por tanto).¹⁰⁴

Esta condición de extraño y la libertad que llevaba aparejada hicieron de él un académico *sui generis*, es decir, no sujeto a lo que para el resto eran usos y formas que se hacían incommovibles bajo el amparo de la ciencia o la tradición. Lo que al parecer exasperó a muchos de sus colegas, como Max Weber muestra al referir algunas de las reacciones y opiniones en torno al pensador berlinés, por ejemplo: «un gran número de especialistas en *filosofía* claramente lo aborrecen»; o «se pueden detectar súbitas explosiones de rabia en torno a él»; o «pertenece, según ellos, a las filas de los “fracasados”».¹⁰⁵

La virulencia de los ataques y la hostilidad casi permanente que Simmel encontró en el medio académico, no obstante que aquellos que lo denostaban no podían dejar de reconocer su erudición «en algunos detalles», obstaculizaron sus posibilidades de obtener una cátedra ordinaria casi hasta el final de su vida: aun cuando presentó su candidatura en las Universidades de Berlín, Heidelberg (en 1908, 1915 y 1916) y Greifswald (en 1910)¹⁰⁶ y que fue respaldado por figuras eminentes como Weber, no tuvo éxito en conseguirla sino hasta 1914 (cuatro años antes de su muerte) en la Universidad de Estrasburgo, donde fue nombrado profesor titular de filosofía y pedagogía.

¹⁰² Oficio del ministro de cultura prusiano fechado en 1913, *apud* Otthein Rammstedt, «La sociología de Georg Simmel», en *Acta Sociológica*, no. 37, p. 58.

¹⁰³ Repárese en lo señalado por Simmel acerca de que en todo acto de sojuzgamiento hay una colaboración, una aceptación por parte de quien es sometido (*cf.* «La subordinación», en *Sociología*).

¹⁰⁴ El concepto de «extraño» de Zygmunt Bauman marca la distancia entre los sentidos positivo y negativo de extranjería señalados por Simmel. Este último fue originalmente caracterizado por el sociólogo berlinés como la anulación del otro, que se desprende de la *no-relación* que con éste se sostiene (*cf.* «Digresión sobre el extranjero», en *Sociología*, p. 721. El tema del extranjero y el extraño lo abordó en el Interludio).

¹⁰⁵ Weber, «Georg Simmel como sociólogo», pp. 81-85. Las citas de Weber que siguen pertenecen a la misma fuente.

¹⁰⁶ Coser incluso señala: «cada vez que una posición superior estuvo vacante en alguna de las universidades alemanas, Simmel compitió por ella» (*op. cit.*, 195. La traducción es mía).

Esta consagración que las autoridades académicas finalmente concedieron a Simmel hacia el final de su vida, consagración de la que era merecedor, como el propio Weber señala, desde hacía «más de quince años», fue sin duda recibida por Simmel con ambivalencia. Por un lado es posible ver que no le satisfizo, por ser Estrasburgo un ámbito provinciano en comparación con la cosmopolita Berlín, ciudad con la que se hallaba profundamente identificado y a la que debía en buena medida sus agudos análisis sobre la vida moderna.¹⁰⁷ Si a esto se añade su persistencia por obtener una plaza en Heidelberg, es posible, en parte, reconstruir lo que significó para Simmel este nombramiento; panorama que parece ensombrecerse aún más si consideramos que poco después de su llegada a Estrasburgo, estalló la guerra, y que muy cerca de donde él vivía tenían lugar las hostilidades, tan cerca que podía «escuchar el ruido de los cañones y ver el humo de los muertos incinerados».¹⁰⁸

A Simmel sólo le fue posible dar clases un semestre «en condiciones normales», lo que, no obstante, no implicó que dejara de impartir sus cursos: aun cuando el número de estudiantes se vio significativamente reducido y parte de las instalaciones de la universidad fueron convertidas en refugio y hospital, Simmel continuó con su labor docente, trabajando con pequeños círculos de estudiantes y oyentes que se reunían en sedes alternas, como por ejemplo el Instituto de Botánica de aquella universidad.¹⁰⁹ Y es que la docencia fue una actividad a la que Simmel dirigió particularmente sus esfuerzos durante su carrera, a contracorriente de lo que comúnmente hacían sus colegas, para quienes la docencia era, frente a la investigación, una tarea secundaria.¹¹⁰

Precisamente desde aquí es posible reconocer otro aspecto de la estancia de Simmel en Estrasburgo, y en verdad, hacernos una idea más clara del «tipo de hombre» que fue nuestro autor. Sin embargo antes es necesario apuntar hacia lo que significó la Primera Guerra Mundial: una enorme hecatombe que resquebrajó los ideales con que había nacido la modernidad, pero no por efecto de fuerzas ajenas, sino paradójicamente, como resultado de «la misma matriz del mundo moderno, [que] guarda en su seno el germen de la barbarie».¹¹¹ Con esta conflagración, de dimensiones nunca antes vistas, se develó con

¹⁰⁷ Podría decirse que la partida de Simmel no fue sólo una pérdida para él, sino incluso para la vida cultural berlinesa, pues nuestro autor era una figura central y ampliamente reconocida, al punto de ser identificado como «el más grande filósofo de la cultura» de su tiempo.¹⁰⁷ Desde aquí podrá entenderse por qué Simmel dejó como epílogo de su partida un artículo titulado «Berlín sin Simmel», con el cual se despedía de su ciudad natal, y expresaba también su reproche al medio cultural que no supo o no quiso otorgarle en términos concretos el lugar que ya ocupaba simbólicamente (*vid.* David Frisby, «Preface to the Second Edition», en Georg Simmel, *The Philosophy of money*, trads. Tom Bottomore y David Frisby, Routledge, 1990, p. xxiv, y Esteban Vernik, «Posfacio. Simmel como pedagogo. La educación como vida», en Georg Simmel, *Pedagogía escolar*, trad. Cecilia Abdo Ferez, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 198-199).

¹⁰⁸ Vernik, «Posfacio», p. 199.

¹⁰⁹ Karl Hauter, «Prefacio», en Georg Simmel, *Pedagogía escolar*, p. 9.

¹¹⁰ Coser, *Masters of Sociological Thought*, pp. 197 y 210.

¹¹¹ Ricardo Forster y Diego Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención*, Buenos Aires, Altamira, 2005, p. 452. Forster hace ver nítidamente la ruptura y la barbarie que significó la Gran Guerra: «Es el momento en que, efectivamente, toda una tradición,

crudeza la fragilidad y las enormes contradicciones de un mundo que hasta entonces se había concebido como el culmen del desarrollo.

Tomando en cuenta ese contexto, es de destacar la gran energía intelectual de Simmel, que le permitió mantenerse productivo a pesar de la llamada Gran Guerra: además de los mencionados cursos que impartió, los cuales versaron sobre filosofía, sociología y pedagogía, la producción espiritual de Simmel en el contexto de la Primera Guerra Mundial abarcó desde el arte, hasta la metafísica, de la sociología hasta la teoría pedagógica, pasando por sus polémicas contribuciones al debate y reflexión en torno al delicado tema de la guerra. De su intensa labor en el área de la filosofía, por ejemplo, tenemos como testimonio los trabajos sobre filosofía de la historia que escribió en aquél contexto, así como el desarrollo de su filosofía de la vida, plasmado en los escritos que integran *Intuición de la vida*, libro al que dedicó sus últimos esfuerzos y que fue escrito a la luz de su inminente muerte (Simmel sabía que estaba gravemente enfermo cuando lo escribió). Por otra parte, del trabajo que le dedicó a la sociología durante la guerra, tenemos como prueba la obra que puede ser calificada como la «síntesis sobre el sentido último» de esta disciplina: *Cuestiones fundamentales de sociología*, donde Simmel hace un compendio de los temas que vertebran su propuesta de ciencia de la sociedad, y que en este sentido puede ser identificado como su testamento sociológico.¹¹² A estas obras, que escribió durante la guerra, puede añadirse el manuscrito de uno de los cursos sobre pedagogía que dictó entonces (perteneciente al semestre del invierno de 1915-1916), y que fue publicado póstumamente. Curso que da cuenta del apasionamiento de Simmel no sólo por la teoría pedagógica, sino por su praxis, pero que además nos habla, como dice el editor de los escritos, de la enorme «fuerza de su espíritu»: aun cuando en torno suyo sólo había destrucción, Simmel continuó creando.

Simmel reaccionó ante lo que consideró era un momento de definiciones. Hasta entonces, no se había inclinado por los temas políticos de coyuntura —podemos atribuirlo al distanciamiento antes descrito, producto del tipo de modernismo que abrazó—. Pero con la guerra fue distinto: contra lo que había sido habitual en él, externó públicamente su postura, y lo hizo de la manera más radical. Primero se

una sensibilidad, una manera de ver el mundo, la *confianza* de la cultura europea respecto de la capacidad del dispositivo civilizatorio para vencer de una vez y para siempre el fondo bárbaro de lo humano, quedan hechas pedazos». Precisamente porque ahí se da «la posibilidad, inédita, de convertir al cuerpo humano en “materia prima”, ya no sólo de la producción fabril, sino también de la industria militar (...) en efecto, [es] con la Primera Guerra Mundial que esta nueva materia prima comienza a ser consumida masivamente. En ningún conflicto anterior el cuerpo humano hubo de ser reducido a ese lugar de *nada*, a su deshumanización absoluta» (*op. cit.*, pp. 387 y 453).

¹¹² *Vid.* Esteban Vernik, «Introducción al último libro de Simmel», en Georg Simmel, *Intuición de la vida*, p. 7, y Vernik, «Prefacio», en Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, p. 19.

pronunció a favor de la guerra y abrazó un exaltado nacionalismo,¹¹³ que ha llevado a algunos de sus intérpretes a una censura igualmente encendida:

Algunos de los escritos que Simmel publicó durante la guerra son bastante penosos de leer, pues exudan un superpatriotismo totalmente ajeno a la postura objetiva que había tenido hasta entonces. Estos escritos representan el esfuerzo desesperado de un hombre que habiéndose considerado siempre un extranjero en su tierra, al fin lograba convertirse en miembro de la comunidad de patriotas (...) Durante toda su carrera Simmel se las arregló para mantener una distancia que le permitiera observar los hechos con una fría racionalidad, sin embargo en sus últimos años de vida sucumbió al deseo de cercanía y comunión. Acaso fuera resultado de un problema nervioso.¹¹⁴

Sin embargo, con el curso de la guerra este original llamado a la unidad germana y al enaltecimiento de su cultura, que le llevó a afirmar que la cultura alemana constituía un punto en torno al cual podía articularse la identidad europea,¹¹⁵ fue mutando, para dar lugar a una postura igualmente radical, pero en otro sentido: tan radical como lo eran desde su perspectiva las «decisiones últimas» que habían sido puestas sobre la mesa entonces.

La Gran Guerra y la crisis de la cultura

Estas cuestiones, que Simmel articulaba a partir del concepto de cultura y que, en verdad, constituían temas de vida o muerte de acuerdo con él, parten del diagnóstico de su tiempo, el cual estaba atravesado por lo que llamó «tragedia de la cultura», es decir por la relación absolutamente asimétrica entre el individuo y los productos objetivados del espíritu, los cuales, creados originalmente para el desarrollo y el despliegue de las posibilidades que anidan en el alma humana, terminan por adquirir autonomía. No es sólo que se escindan de los fines humanos, sino que extraen su riqueza de los hombres y de las mujeres: para que en la modernidad se siga acrecentando «la enorme cultura que (...) se ha

¹¹³ Esta primera reacción de Simmel ante la guerra no fue extraordinaria, de hecho, como señala Ricardo Forster, «la mayoría de los miembros de esa generación esperó fervorosamente la guerra»; postura que es posible interpretar a la luz del «aburrimiento estructural» que atravesaba en buena medida la cultura europea decimonónica, y que tiene uno de sus más destacados ejemplos en el llamado «*spleen* baudelairiano» (Forster y Tatián, *op. cit.*, p. 453).

¹¹⁴ Lewis Coser, *Masters of Sociological Thought*, p. 198 (la traducción es mía). El nacionalismo de Simmel es aún más censurado a la luz de su condición de judío y de la interpretación de la historia a manos de los «vencedores», naturalizada con el paso del tiempo; interpretación desde la cual el patriotismo del «enemigo» no puede ser más que un escándalo. Aquí cabría preguntarnos si en algún momento el chovinismo que, por ejemplo, exudan los más «objetivos» estudios y análisis de científicos y pensadores norteamericanos, algún día será abiertamente censurado o cuando menos generará algún escozor. Respecto a la cuestión judía y el nacionalismo, señalaré brevemente (amén de que el primer tema será tratado con cierto detalle en el Interludio) que la identificación de Simmel no estaba con la confesión ni con la comunidad judía: como sucedía comúnmente con las segundas o terceras generaciones de judíos alemanes asimilados, su proveniencia había sido sepultada casi completamente, por lo que no es extraño que se sintieran como «completamente alemanes», al punto de convertirse incluso en guardianes, promotores y actores centrales de la cultura alemana, como es el caso de Simmel. De hecho, no fue sino durante la guerra y después de ésta, que el antisemitismo latente se manifestó a plenitud.

¹¹⁵ Cf. Ralph Leck, «Enemy of the People: Simmel, Ibsen and the Civic Legacy of Nietzschean Sociology», en *The European Legacy*, vol. 10, No. 3, 2005, p. 134 y ss. Este nacionalismo manifestado por Simmel en un principio, ha cobrado tal envergadura, que ha distorsionado la interpretación de su obra, y en consecuencia, su recepción, al punto de ser identificado como conservador.

materializado en cosas y conocimientos, en instituciones y en comodidades»,¹¹⁶ es necesario que el individuo se parcialice; exigencia que hace la vida moderna a través de la división del trabajo que le sirve de sustento.

Si a esta enorme fisura que separa al ser humano de sus creaciones, o dicho en otros términos, a este abismo que escinde la cultura subjetiva y la cultura objetiva agregamos el hecho de que «las formas de cultura son recibidas, por lo común, como tierra exhausta, que rindió lo que podía rendir»,¹¹⁷ veremos lo profundo de la crisis que atraviesa la vida moderna de acuerdo con Simmel. La oposición Vida/Forma se ha exacerbado: no es sólo que las formas hayan adquirido autonomía, sino que el individuo, quien es el portador de la vida, de poder restañar la fisura que le separa del espíritu objetivado, no podrá encontrar satisfacción, pues las formas están anquilosadas: ya nada tienen que ver «con el ritmo inquieto de la vida misma, con su ascenso y descenso, su continua renovación».¹¹⁸

Sin embargo, justo en lo más oscuro está lo que salva¹¹⁹: ahí donde todo queda relativizado, donde es rota la cotidianidad y la muerte no deja de hacerse presente, como sucede en momentos de guerra, hay una posibilidad de recomposición. La «esclerosis del impulso vital»¹²⁰ y los instintos de muerte desatados pueden ser revertidos a través del poder creador de la vida.

Por eso Simmel refiere en sus escritos sobre la guerra y la cultura de su tiempo que las decisiones que hombres y mujeres deben tomar se convierten en asuntos de vida o muerte: no sólo por la cuestión ineluctable de la sobrevivencia, sino porque en la guerra al tiempo que es destruido un mundo, se está gestando otro. El ser humano se encuentra en la encrucijada de adherirse a la «cultura de la guerra» abrazada por la colectividad, o bien «crear sus propios valores y ejercer una praxis dirigida a institucionalizar su nueva visión crítica».¹²¹ Es decisión del individuo alienarse o no: continuar con la lógica que le condujo hasta ese momento de destrucción total, ya prefigurado por el borramiento del ser

¹¹⁶ Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *El individuo y la libertad*, pp. 259.

¹¹⁷ Simmel, «El conflicto en la cultura moderna», en Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales* (Donald Levine (ed.)), trad. C. Astrada, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, Buenos Aires, 2002, p. 441.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 439. Para acercarnos a lo que es este anquilosamiento de las formas, vayamos a la esfera de la religión: de acuerdo con Simmel hay una contradicción entre «la religiosidad en tanto que ser o necesidad internos del hombre», y las formas que le son ofrecidas a éste para dar satisfacción a dicha necesidad: los dogmas en los que se basan las religiones tradicionales ya no son creíbles ni sostenibles, entre otras causas, por «el sentimiento general, científico-natural, de la época», que los convierte en ilusorios. La ciencia, sin embargo, no puede ofrecer la satisfacción que sólo corresponde al ámbito religioso, enraizado como está en un lugar del alma humana al que la ciencia no puede acceder. De este modo, la vida religiosa no encuentra una forma en la cual reposar, quedando en el vacío (*cf.* Simmel, «Pensamientos religiosos fundamentales y ciencia moderna», en *El individuo y la libertad*, pp. 151-154. Abordaré con cierto detalle la filosofía de la religión de Simmel en el apartado II del capítulo 2 de esta tesis).

¹¹⁹ Parafraseo aquí a Friedrich Hölderlin.

¹²⁰ Término de Henri Bergson retomado por Samuel Jankélévitch, padre de Vladimir Jankélévitch, estudioso de Simmel (*vid.* Cécile Rol, «Prólogo: Impresiones y reminiscencias. Vladimir Jankélévitch y la recepción de Georg Simmel», en Vladimir Jankélévitch, *Georg Simmel, filósofo de la vida*, trad. Antonia García Castro, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 13).

¹²¹ Ralph Leck, «Enemy of the people», p.136. La traducción es mía.

humano que conlleva la cultura objetiva dominante, o hacer suya la misión que entraña verdaderamente la cultura, a saber: hacer una síntesis del espíritu objetivo y del espíritu subjetivo. De hecho,

La guerra, para Simmel, es una recuperación temporal de la vitalidad y seriedad en un contexto de persistente futilidad: justo en medio de la devastación la guerra puede develar a las personas cómo sus valores han sido invertidos como consecuencia de (...) las imperiosas demandas de una cultura objetiva fragmentada.¹²²

Corroboramos de este modo que el vitalismo de Simmel no era mera teoría, sino «un estado del alma (...) una *efectividad*».¹²³ A esto se refiere cuando nos habla de su «cultura filosófica»: a la actitud intelectual militante, «permanente frente a toda existencia», que le permite abrirse al mundo e intentar leerlo a partir de cualquiera de sus fragmentos, los cuales, según su concepción, pueden revelar el estado del alma del mundo, esto es, su esencia.¹²⁴ Por eso Simmel tuvo la flexibilidad de reelaborar su propia postura ante la guerra; por eso logró mantener unida en torno suyo a una pequeña comunidad de estudiantes y oyentes y sostener con ellos un «diálogo vivo»; por eso, frente a la muerte —la de los millones que perecieron en la guerra y la suya propia¹²⁵— continuó creando.

Una posición conscientemente asumida

A partir de lo anterior es posible mirar de otro modo su aparente marginalidad, y aún más: dejar de lado aquellas visiones que trazan la figura de Simmel con cierto patetismo, como si éste hubiera sido un mero objeto sobre el cual recayó el estigma y la acción de otros. Como apunta Lewis Coser: «a pesar de todos los desaires que Simmel recibió de sus colegas, podría ser un error ver en él a un amargado *outsider*».¹²⁶ Simmel estuvo muy lejos, como por otra parte dice Esteban Vernik, de ser «a secas un hombre marginal».

Desde sus tiempos de estudiante, Simmel mostró tanto una marcada autonomía en su pensamiento y estilo, como una particular rebeldía frente a las autoridades académicas, que le valieron un temprano rechazo. Comenzando por la reprobación de su tesis doctoral («Estudios psicológicos y etnológicos

¹²² Deena Weinstein y Michael A. Weinstein, «Simmel and the Theory of Postmodern Society», en Bryan S. Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londres, Sage, 1990, p. 79. La traducción es mía.

¹²³ Simmel, «Contribuciones para una epistemología de la religión», en *El individuo y la libertad*, p. 146. Dice Simmel: «En tanto que seres teóricos no somos otra cosa que recipientes no individuales del contenido objetivo de las cosas, espejos indiferentes *cuyo propio ser no entra en cuestión* frente a aquello que reflejan» (*idem*. Sin cursivas en el original).

¹²⁴ Simmel, «Introducción», en *Sobre la aventura*, p. 8.

¹²⁵ Simmel murió el 26 de septiembre de 1918, mes y medio antes de que terminara la Gran Guerra, la cual puso fin al mundo que nuestro autor conocía, junto con la audiencia que se identificó con él y que le nombró «el más grande filósofo de la cultura de *nuestro* tiempo», como dejó asentado Fritz Hoerber en el obituario que publicó tras la muerte del filósofo berlinés. Como dice Frisby, ese «nosotros» al que se refiere Hoerber, alude a la burguesía cultivada (*Bildungsbürgertum*), a la que también Simmel hacía referencia cuando decía «nosotros los modernos» (*cf.* David Frisby, «Preface to the Second Edition», en Simmel, *The Philosophy of Money*, pp. xxiii y xxiv).

¹²⁶ Lewis Coser, *Masters of Sociological Thought*, p. 196. La traducción es mía.

sobre música»);¹²⁷ pasando por su habilitación como profesor, pospuesta por cerca de un año al haber increpado a uno de sus preceptores durante el coloquio para obtener el grado;¹²⁸ para llegar finalmente a su estadía casi permanente en una posición marginal dentro de la jerarquía universitaria.

Su obra, que ha sido caracterizada por su «falta de exposición sistemática», el «desorden de su método», la ausencia de referencias, o el «excesivo» uso de analogías, refleja precisamente esta indiferencia hacia las normas fijadas por el medio académico, cuyas disposiciones integran desde la observancia de determinados métodos y formas de exposición, el estudio y seguimiento del saber generado por tradiciones, «escuelas» o corrientes; hasta el respeto de las fronteras de los campos de conocimiento establecidos, así como de las jerarquías.

Si bien tanto su estilo y comportamiento dan cuenta de su poca disposición a sujetarse a los cánones académicos, por otra parte el conservadurismo de la academia, intensificada por las disposiciones de los entonces titulares de la política universitaria, así como el antisemitismo (que con las migraciones masivas de judíos del este de Europa tras la unificación de Alemania fue en aumento), contribuyeron a la mencionada exclusión de Simmel.

Cabe acotar sin embargo, que convendría poner dichos factores en perspectiva, pues en sí mismos no explican suficientemente su situación. Por ejemplo, el antisemitismo, que sin duda posee un peso específico, puede no ser una causa por sí sola. Dentro de la academia alemana si bien muchos profesores de origen judío fueron segregados, otros tantos pudieron consolidar una carrera. Y aunque estos casos podrían ser tomados como excepciones que confirman la regla, es importante no perder de vista que el hecho de que Simmel fuera relegado, fue resultado de la animadversión que generó su autonomía y el carácter crítico de su obra, comportando su origen judío un papel adyacente.¹²⁹

¹²⁷ Simmel se doctoró con un estudio sobre Kant en 1881, un año después de haber sido reprobado por su estudio sobre música, considerado —de entrada— fallido por su elección de tema, el cual, de acuerdo con los sinodales designados para evaluarlo, resultaba inapropiado e inabarcable para Simmel. Asimismo criticaban los errores de ortografía, sintaxis y estilísticos que mostraba el escrito, así como la inclusión de citas en otros idiomas, difíciles de descifrar según los sinodales. En conjunto, consideraron que no se trataba más que de la «exteriorización de opiniones» del autor. Aquí es importante apuntar que si bien este escrito no le sirvió a Simmel para doctorarse, no tardó en ser revalorado por otros de sus maestros: Lazaus y Steinhil, quienes lo publicaron en su revista sobre psicología de los pueblos y ciencias del lenguaje (Esteban Vernik, «Música y nación en la ópera prima de Georg Simmel», en *Acta Sociológica*, no. 37, p. 115).

¹²⁸ Cf. Donald Levine, «Introducción» en Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, trad. Esteban Vernik, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2002, p. 13.

¹²⁹ Por servir a la cohesión del grupo y no atender a la propia identificación del individuo, el estigma que caía sobre aquellos señalados por su origen judío, se hacía imborrable. De manera que, independientemente de que continuaran como miembros de su congregación, o en contraste, fueran conversos, agnósticos, o su origen estuviera ya desprovisto de toda significación, su situación efectivamente se hacía distinta a la de los miembros «de pleno derecho» del grupo; desprendiéndose en muchos casos una actitud y una mirada que introducía por principio una duda sobre la pretendida solidez y naturalidad de aquello que era inconvencional para el resto (es decir, su mundo). En resumen, el estigma, la definición de ciertos elementos como «enemigos interiores», produce finalmente efectos reales; lo que sin embargo, *no* constituye una especie de ley, pues ahí media *la decisión del individuo*. Así, en el caso específico de Simmel, aquello que fue denominado como su mirada «corrosiva»,

Entonces, es importante antes que nada atender a la particularidad de Simmel y a la manera como entendió su labor para comprender su relación con el medio académico; de otro modo, se tiende a dar un peso excesivo a factores externos, como la actitud de sus colegas, la política universitaria, el antisemitismo, etcétera, que si bien tienen relevancia, desdibujan al autor junto con su obra, pues como Donald Levine apunta:

...Simmel mantuvo una intencional ambigüedad hacia los cánones y reclamos de la «objetividad» académica. Creía que la justificación última de la academicidad radica en los materiales que provee para el cultivo de individuos educados.¹³⁰

Así, el consabido rechazo de las autoridades académicas y la perseverante búsqueda de Simmel por obtener una plaza, no sólo es una historia de frustraciones, sino que tiene muchas aristas que la propia actitud de Simmel y sus concepciones pueden explicar.

Al respecto, cabría comenzar señalando que durante sus primeros años como profesor, Simmel restó importancia a las posibilidades de promoción dentro de la jerarquía universitaria, al punto de expresar que «no le encontraba sentido alguno». Gracias al soporte económico que significó la herencia que le fue legada por Julius Friedländer —tutor de Simmel tras la muerte de su padre— había podido seguir una carrera académica y sobrellevar su irregular situación a pesar de no contar con un ingreso fijo.

Sin embargo, hacia 1896 perdió una tercera parte de su fortuna, lo que le obligó a buscar un medio que le proveyera de seguridad económica; razón por la cual se interesó «más seriamente» en hacerse de una posición más estable dentro del ámbito académico.¹³¹

Es aquí donde comienzan sus múltiples postulaciones y la historia de rechazos en lo que se refiere a su búsqueda por obtener una plaza que le permitiera paliar su situación económica. Línea en la que también podría entenderse el hecho de que aumentara la cantidad de publicaciones en medios no académicos, de los que cabe suponer, recibía alguna remuneración.

Que Simmel buscara una situación que le proveyera de mayor certidumbre y estabilidad económica tras su quebranto, puede no ser muestra de un «acontecer económico» solamente. Siguiendo al propio Simmel en aquello de que la aparente superficialidad de las cuestiones económicas puede conducir hasta «los valores y significaciones últimos», esta búsqueda podría interpretarse como manifestación de otras necesidades.

...aquellos que son envidiados, porque «no tienen que andar detrás del dinero» y únicamente tienen que vivir para el ideal (...) pagan tal situación por cuanto únicamente un tipo de resultado decide sobre el

puede en parte ser identificado con su condición de judío («no-judío»); sin embargo en sí misma no es condición suficiente (sobre este tema abundo en el «Interludio» *La cuestión judía*).

¹³⁰ Levine, *op. cit.*, p. 14.

¹³¹ Cf. Otthein Rammstedt, «La Sociología de Georg Simmel».

valor de su esfuerzo y, si éste no se da, tampoco disponen de la mínima consolación de que, por lo menos, se ha producido un éxito secundario.¹³²

Aquí de lo que Simmel habla es del «apoyo y descanso psíquico» que el dinero otorga. Veamos qué sucede con los «trabajadores espirituales»: por estar básicamente al servicio del ideal y de las exigencias internas, éstos no tienen un medio objetivo a partir del cual medir su actividad, algo que pueda servirles de «sustituto o salvación frente a las deficiencias percibidas en el lado del interés principal».

Así, aun cuando el dinero asigna «despiadadamente» valor a estas actividades —en sí mismas incuantificables— puede comportar una significación que trasciende lo meramente cuantitativo: el trabajador espiritual se acoge a la lógica monetaria (más allá de lo puramente económico) en virtud de que el dinero encarna las relaciones sociales y es en sí mismo la sublimación del valor en general; de manera que no hay otra medida objetiva, otra expresión de que su actividad es valorada y valorable, y aun más, otro contacto con la exterioridad. En resumen, es como si la retribución en dinero fuera testimonio de que otros seres humanos valoran su trabajo, e incluso puede representar un consuelo en caso de que otro orden de resultados no se presenten.

Entonces, esta búsqueda por consolidarse en el ámbito académico puede interpretarse también como resultado de su necesidad de hacer tangible el reconocimiento del que ya gozaba, pero que no se traducía en una posición concreta. Sentido en el que cabe entender también la labor que hizo para que fuera valorada su contribución en la fundación del entonces nuevo campo de conocimiento: la sociología.

La época que a Simmel le tocó experimentar fue muy fecunda: una diversidad de tendencias e innovaciones estaban surgiendo en los ámbitos de la cultura, el arte y la ciencia. De entre los cuales, la ciencia constituía (como ahora) el discurso de mayor legitimidad, pues prometía rebasar los determinismos que aprisionaban a los seres humanos, reivindicando su capacidad creadora.

En esta tónica debe entenderse la búsqueda por fundar o crear una ciencia: como producto de un contexto donde comportaba una especie de llamado, una misión acorde con el «espíritu de las luces».¹³³

En particular, que Simmel haya empeñado sus esfuerzos en dar fundamento a la ciencia de la sociedad puede responder más a esta lógica que a su interés en esta disciplina en particular, pues como él mismo señala, antes que nada se abocó a delimitar una serie de problemas desde un punto de vista novedoso. Y si antes me referí a la necesidad de reconocimiento de Simmel, lo anterior puede servir para ubicarla

¹³² Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 375. En lo que sigue, me baso en la misma fuente, pp. 369-379.

¹³³ Espíritu que actualmente podría considerarse apagado. Vivimos en una época donde se ha domesticado a la ciencia y se ha perdido la fuerza de lo que significa *crear*. Parece más bien la mera repetición de lo mismo, y una suerte de nuevo oscurantismo, pues muy difícilmente sabemos cómo funciona todo aquello que, producido por la ciencia y la técnica, utilizamos cotidianamente.

más allá de la pretensión de encumbrarse en determinada posición de la jerarquía universitaria —que lo era muy probablemente— u obtener un resultado objetivo de sus esfuerzos; también significó enaltecer la misión que tiene todo individuo de realizarse y crear cultura.

De esta manera, si seguimos a Simmel en su concepción de que el fundamento del trabajo académico radica en los materiales que provee para la *formación* de los individuos, entonces de lo que se trata es de que la cultura objetiva se entreteja con la cultura subjetiva, es decir, que el conocimiento producido pueda alcanzar significación para el individuo.¹³⁴

La formación es para Simmel «el reflejo espiritual del secreto del organismo que junto con su crecimiento se da al propio tiempo su forma, es decir su límite».¹³⁵ Esta forma que se da a sí mismo el individuo se integra una vez que los conocimientos y experiencias de las que provee el mundo se enlazan con lo más íntimo de éste, con su alma.

Al apuntar hacia la formación del individuo y al enriquecimiento de la cultura objetiva, su labor, según la concibe Simmel, se distancia del trabajo en términos convencionales; o expresado en términos marxistas, del trabajo alienado. El juego es una forma que mejor se adecua a su concepción; forma que vio reflejada en la actividad del propio Goethe y que podría verse como su ideal: «logró realizar “jugando” una especie de trabajo sin pausas y sumamente intensivo», expresa Simmel sobre el poeta.

El juego es el desarrollo de lo más propio; por tanto, no obedece a la «pesadez de los órdenes materiales extraños». Los quehaceres planteados provienen de la propia disposición, de las fuerzas con las que se cuenta; toda vez que cada impulso busca encontrar un objeto sobre el cual actuar. Mas como apunta Simmel, «ese juego no excluye el más arduo esfuerzo, ni aun el sumo riesgo». En esta línea puede entenderse también la distinción que reiteradamente señala en sus escritos entre *terminus a quo* y *terminus ad quem*, que aunque precariamente, puede definirse como la diferencia entre proceso y fin, que Simmel utilizó por ejemplo para apuntar hacia la importancia del ser por encima de la instrumentalidad, o del proceso sobre su resultado: «Es notorio que lo importante en la vida es el vivir y no el resultado que éste tenga».

Tal vez de este modo podría entenderse mejor su actividad: su sentido no respondía a ningún orden ajeno al del conocimiento y la formación de los individuos, marcando así una abismal diferencia con el trabajo alienado que sostiene la economía monetaria. Concepción que se entrelaza con su visión acerca del «trabajo del aristócrata» y el «trabajo del artista», cuyo producto no se opone a su creador; sino que es, por el contrario, expansión del propio sujeto, verdadera exteriorización que no ha supuesto la mera

¹³⁴ Cf. Georg Simmel «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*.

¹³⁵ Simmel, *Goethe*, p. 181. En lo que sigue me baso en esta fuente (pp. 15-20).

sustracción de energía de los individuos, por no ser producto de una actividad impuesta y al servicio del objeto.

El hecho de que en las intenciones de la vida de tantos hombres de la actualidad se dé una hipertrofia inorgánica de regulación racionalista y aun burocrática y una anárquica carencia de forma, procede, como último fundamento suyo, de esa divergencia entre la condicionalidad subjetiva y la objetiva del obrar.

Alienación de la que no escapa el trabajo académico, como resultado de su creciente burocratización y sujeción a la lógica del dinero, que lo somete a su temporalidad (la prisa), a ser evaluado en términos cuantitativos, a la competencia mercantil, y a un formalismo que ha perdido todo vínculo con su objetivo primordial, que es la formación del individuo y el fortalecimiento de la cultura.

En muchos ámbitos científicos se origina de este modo aquello que puede denominarse el saber superfluo: una suma de conocimientos metodológicamente irreprochables, no impugnables desde el concepto abstracto de ciencia, y que, sin embargo, están enajenados respecto del auténtico sentido final de toda investigación (...) Aquí se fundamenta el servicio fetichista que desde hace mucho tiempo se pone de relieve con el «método» como si una realización fuera ya valiosa sólo por el carácter correcto de su método.¹³⁶

A lo anterior se añade aquello que podría denominarse como la delimitación de fraccionamientos de propiedad privada dentro de los campos del saber, que la siguiente observación de Simmel refiere:

...únicamente una sensibilidad patológica puede sentirse robada cuando determinado contenido intelectual objetivo ya no constituye una propiedad subjetiva exclusiva, sino que otras personas reflexionan también sobre él.¹³⁷

Lo anterior, cabe suponer, muy probablemente fue uno más de los motivos de la exasperación que otros académicos manifestaban ante Simmel —según lo referido por Weber—, ya que nuestro autor tomaba libremente sus temas de su investigación, sin desdeñar ninguno, ni aun detenerse por las fronteras ficticias que algunos académicos demarcaban, ya fuera por haber iniciado en su medio la investigación de un determinado tópico, o bien por mero capricho, sintiéndose invadidos ante su propia insuficiencia.

Sin embargo, esta distancia crítica que Simmel opuso frente a las concepciones y usos de la vida académica, no obstó para que buscara en este medio tan cerrado —como tuvo oportunidad de experimentar— ser reconocido en su particularidad. Lo que hace pensar, como Donald Levine señala, en su coraje y obstinación.

¹³⁶ Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», p. 226.

¹³⁷ *Filosofía del dinero*, p. 345. A lo que puede agregarse: «El pensamiento que se ha expresado una vez ya no se puede recuperar con ninguna fuerza del mundo; su contenido es, inevitablemente, propiedad pública de todos aquellos que emplean la fuerza psíquica necesaria para volver a pensarlo; y, cuando tal cosa ha sucedido, nadie puede ya arrebatárselo por ningún medio de este mundo» (*Ibid.*, p. 514).

«Jugar las reglas del juego académico» supone ante todo la observancia de usos y formas institucionalizadas y el reconocimiento de aquellos que las crearon, es decir, la sujeción a todos aquellos «así se hacen las cosas». Seguir otras vías, aún cuando el objetivo sea el mismo, es calificado de «puro trabajo creativo», por no haber sido obtenido a través de medios académicamente probados (aprobados por la élite académica). De aquí que sean relegados y señalados como «forasteros pertinaces» aquellos que no se adecuan, como sucedió con Simmel.¹³⁸

...su convicción filosófica, tanto como su temperamento, combinados con factores situacionales, fueron la causa de que Simmel siguiese el camino de un académico solitario. Persiguió lo que describió y exaltó como el ideal de la individualidad auténtica.¹³⁹

La irrecusable importancia que tiene para Simmel la individualidad, rechaza la mera adecuación al medio. Así que la pregunta a que puede conducirnos el anterior diagnóstico de su situación en la academia, acerca de por qué no decidió hacerse a los usos y formas que se le demandaban aun a sabiendas de las consecuencias que esto le atraería, podría ser dejada de lado.¹⁴⁰

La marginalidad que el medio académico le deparó, al parecer la entendió como parte de su destino.¹⁴¹ Lo que no significa sin embargo, que estuviera meramente a merced del azar. Según lo entiende Simmel, el destino entraña una «aparente intencionalidad», en tanto el ciego discurrir de la vida se ofrece como la realización de aquella orientación más íntima del individuo, de su «esencia». Así, por una especie de «afinidad electiva» se une la tendencia de la vida individual con el azar; siendo determinante lo «insoluble» que habita tanto en el individuo como en la vida misma.

Simmel optó por sostener con firmeza y perseverancia sus propios valores. Y aceptó el costo que comportaban, «entregándose» a su destino.¹⁴² No es que se derrotara, por el contrario:

...es más distinguido entregarse que aferrarse hasta el último extremo a la inverosímil posibilidad de una mudanza del destino. Desdeñar esta posibilidad y evitar a este precio que el adversario nos demuestre nuestra derrota inevitable, tiene algo del estilo noble y grande de los hombres conscientes no sólo de su fuerza, sino también de su debilidad, sin necesidad de palparla. Finalmente, el declararse vencido es como una última demostración de poder.¹⁴³

¹³⁸ Lewis Coser, *Masters...*, pp. 210-214.

¹³⁹ Donald Levine, «Introducción», en Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, p. 15.

¹⁴⁰ Lewis Coser lanza la siguiente pregunta: «aún cabría preguntarnos por qué se empeñó en continuar con el mismo estilo de sus primeras publicaciones. ¿Por qué no intentó ajustarse más a las expectativas de los miembros consolidados de la academia?» (*Masters...*, p. 209. La traducción es mía).

¹⁴¹ «En ciertos círculos existe la idea de que el mío es un espíritu exclusivamente crítico, incluso destructivo (...) esa opinión ha existido por mucho tiempo; *es mi destino*» (carta de Georg Simmel a Max Weber del 18 de marzo de 1908, *apud* Kurt Wolf, «Introducción», en *The Sociology of Georg Simmel*, p. xix. La traducción es mía (sin cursivas en el original)).

¹⁴² Además, ¡Qué difícil hubiera sido para Simmel dedicarse a otra cosa que no fuera la filosofía! Como irónicamente dice nuestro autor: «No es más que pereza que sigamos el camino de nuestro genio y que hagamos sólo aquello para lo que disponemos de talento: ¡porque todo lo demás nos resultaría difícil!» (*vid.* Simmel, «Metafísica de la pereza. Sátira sobre la tragedia de la filosofía», en *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*, trad. Ricardo Ibarlucía, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 101).

¹⁴³ Georg Simmel, *Sociología*, p. 348.

Esta forma de ganar perdiendo tal vez no sólo comportó una satisfacción personal; pudo haber sido una forma de mostrar los alcances de su pensamiento crítico frente a la academia, ceñida como está a la estrechez de sus protocolos, formalismos y jerarquías, como si el conocimiento, la creación y el pensamiento mismo no existieran más allá de sus límites.

Porque en verdad, dice Simmel, la libertad del individuo es ilimitada: puede trascender cualquier límite ya que él mismo es quien lo construye. E incluso, puede rebasar su «mundo ambiente histórico», porque su naturaleza va más allá de lo contingente: el individuo es «superhistórico».

Además de su carácter crítico, el sustrato metafísico del pensamiento simmeliano muestra que reconociendo las limitaciones de su medio, se situó más allá de ellas. Bajo esta luz, inclinar la balanza hacia las condiciones adversas con las que se encontró, es en verdad restar importancia a la digna lucha que libró. No significa que no le pesara —como en algunos de sus pasajes demuestra— sino que de esa incontrovertible dualidad que reconoce, él optó por preservar ante todo su individualidad.

Él, que como profesor hacía partícipes a sus oyentes del proceso mismo de creación, al convertirse en especie de «medium» que se dejaba habitar por sus ideas e intuiciones para transmitir las con la pasión no sólo de sus palabras, sino de su presencia misma, tendría que ser valorado precisamente porque «actuó y gozó y movió a otros a actuar y gozar». Es por ello que:

La imposibilidad de Simmel para conseguir una posición como profesor no debe ser vista como trágica, sino como heroica e instructiva. Como Sócrates, fue sometido a juicio por las fuerzas del conservadurismo y fue encontrado culpable de corromper a la juventud de su época. Simmel no debe ser festejado (*feted*) ni compadecido (*pitied*), porque el rechazo que recibió por parte de los ministros de la academia fue un símbolo de su éxito como crítico social (incluso la compasión por Simmel debería verse como contraproducente y antisimmeliana...)¹⁴⁴

¹⁴⁴ Ralph Leck, «Enemy of the People», en *The European Legacy*, vol. 10, No. 3, 2005, p. 139. La traducción es mía.

El extranjero (...) es, por decirlo así, el emigrante en potencia, que, aunque se haya detenido, no se ha asentado completamente (...)
 Son elementos que si, de una parte, son inmanentes y tienen una posición de miembros, por otro lado están como fuera y enfrente.
 Georg Simmel

INTERLUDIO

La cuestión judía. Un acercamiento desde la figura del extraño

Del mismo modo como Simmel describe la posición del extranjero respecto al círculo social donde se establece, la posición de nuestro autor respecto al judaísmo tiene una mezcla de cercanía y distancia. Si bien las alusiones hacia los judíos son numerosas en sus obras, generalmente acude a ellas como ejemplo histórico, expresándose asimismo en un tono casi siempre neutro.

Dichos ejemplos, utilizados por Simmel para «ilustrar un problema o bien elucidar alguna cuestión teórica»,¹⁴⁵ aluden recurrentemente al odio hacia los judíos:¹⁴⁶ no es que tome al antisemitismo propiamente como objeto de estudio, sin embargo, esta forma periférica de abordarlo da cuenta de cuáles son las preguntas que respecto a los judíos y al judaísmo le rondaban: cuál ha sido la posición de éstos respecto al círculo donde se establecen, a qué se debe su «situación social de menoscabo»,¹⁴⁷ e incluso, qué es lo que hace judío a un judío.¹⁴⁸

Lo que quiero destacar es que si bien Simmel no se incluye explícitamente en estas alusiones, parece tener un particular interés por abordar la «cuestión judía»¹⁴⁹ desde este punto, aludiendo a las caracterizaciones que históricamente les han sido atribuidas a los judíos —y que son la presunta causa de su relegación— o bien describiendo, en tanto grupo, su situación de elemento excluido. Menciones que tienen en su «Digresión sobre el extranjero» su ejemplo más elocuente.

Aunque quizás habría más bien que ubicar dicha digresión como un aporte que le da una nueva dimensión a la cuestión, pues si bien al hablar de «extranjería» alude al ser excluido, a la ajenidad y pone a los judíos europeos como «el clásico ejemplo» de ello, muestra que la del extranjero es una *posición* que se construye como «una forma especial de acción recíproca»,¹⁵⁰ y que en este sentido no deriva de las

¹⁴⁵ Amos Morris-Reich, «Three Paradigms of “The Negative Jew”: Identity from Simmel to Žižek», en *Jewish Social Studies*, volumen 10, número 2, invierno de 2004, p. 182. La traducción es mía.

¹⁴⁶ Morris-Reich, apoyándose a su vez en Klaus-Christian Köhnke (biógrafo de Simmel), afirma que nuestro autor «nunca habla de antisemitismo en ninguna parte de su obra» (*op. cit.*, p. 182); sin embargo, como podrá verse en al menos dos de sus obras principales: *Sociología* (pp. 191, 237, 628-629, 687, 697-698) y *Filosofía del dinero* (pp. 255-261), esto no es correcto.

¹⁴⁷ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 255.

¹⁴⁸ Esta forma de plantear la cuestión es de Amos Morris-Reich (*op. cit.*, p. 179).

¹⁴⁹ Ricardo Forster dice que «la reducción de “lo judío” a una “cuestión” ya implica la construcción parcial de un prejuicio» (R. Forster y D. Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención*, p. 421). A fin de justificar el modo en el que he planteado el tema, quisiera señalar que lejos de partir de un prejuicio, parto de la ausencia de un juicio al respecto. De hecho, la pequeña investigación que he emprendido y que sustenta el texto que aquí presento, es una búsqueda por formarme uno.

¹⁵⁰ Georg Simmel, «Digresión sobre el extranjero», en *Sociología*, pp. 717-718.

cualidades particulares del que es puesto en ese lugar, lo que deja ver en primer término, que no es una posición privativa de los judíos.

Extranjero o extraño¹⁵¹ es aquél que no pertenece «desde siempre» al círculo en el que intenta establecerse; es el que está en la ambigüedad: simultáneamente afuera y adentro, cerca y lejos; el que se ve en la necesidad de construir lo que para el nativo está dado: su lugar, su identidad; el que en su alteridad sirve como referente frente al cual los iguales se reconocen y afirman. De aquí que tenga una «identidad negativa», esto es, que se «sign[e] en una relación» de oposición frente a los que «no se consideran extraños».¹⁵² Esto no significa la ausencia de una influencia recíproca, ya que la definición de extraño es incorporada en la imagen que tiene de sí mismo el individuo así estigmatizado. Por tanto la identidad del extraño no es resultado de una «diferencia objetiva, absoluta o inherente»,¹⁵³ sino que es relativa.

Así, desde la perspectiva de la construcción social del extraño, es posible decir que los judíos, al ocupar en sociedades de no-judíos el lugar de extraños, construyen, frente a dichas sociedades, su identidad negativamente.

El judaísmo (Jewishness) de los judíos no es definido en referencia a la historia, religión, biología y demás aspectos de este orden, sino por el hecho de que viven en una sociedad de no-judíos que los toma como judíos.¹⁵⁴

Si bien esta concepción negativa de la identidad judía, que lleva a Jean Paul Sartre a decir que «judío es aquél al que otros hombres consideran judío»,¹⁵⁵ puede resultar desmesurada, más aún cuando esos «otros hombres» que hacen las definiciones son no-judíos e incluso antisemitas,¹⁵⁶ interesa aquí en la medida en que Georg Simmel no se identificaba a sí mismo como judío, siendo, no obstante, tomado por tal.

Esto nos conduce a problematizar la dada por sentada «condición judía» de Simmel, a fin de intentar trazar las ambivalencias que la signaban, y sobre todo la particular manera en que la asumió, lo que a su vez demarca los límites y posibilidades de su vida y obra. Como se verá, la figura del extranjero o el extraño es clave: aun cuando algunos autores identifiquen esta figura trazada por Simmel como un «retrato hablado» de los judíos, y otros en cambio adviertan que rebasa su aplicación al área de los

¹⁵¹ Como señala Olga Sabido, es posible homologar al extraño y al extranjero (*vid.* «Las afinidades electivas entre Max Weber y Georg Simmel. A propósito de una sociología del extraño», en Luis E. Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Quinto Sol, 2008, p. 106 (nota 19)).

¹⁵² Olga Sabido, *op. cit.*, pp.105-106.

¹⁵³ Morris-Reich, *op. cit.*, p. 180.

¹⁵⁴ *Idem.* La traducción es mía.

¹⁵⁵ Jean Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, *apud* Morris-Reich, *op. cit.*, p. 191.

¹⁵⁶ *Cf. Ibid.*, pp. 186 y 191.

estudios judíos,¹⁵⁷ servirá aquí como guía para acercarnos a una parte importante de la construcción de la identidad de Simmel.

Pero hay más. La figura del extraño permite avistar implicaciones más de fondo: en su digresión Simmel relativiza la «naturalidad» del lugar social, de la membresía a los grupo sociales, y de las definiciones cerca/lejos y dentro/fuera; esto es, muestra la relatividad de la identidad en general y del espacio mismo, en tanto son construcciones sociales, producto de la acción recíproca. Implicaciones que si bien no serán aquí desarrolladas, es necesario tener en cuenta.

En lo que sigue, intentaré explorar la manera en la que Simmel abordó la «cuestión judía» —esto es, el judaísmo en general y su propio judaísmo— a través de la figura del extraño, para lo cual también me aproximaré al «espíritu de la época» en la que vivió y a la controvertida relación entre judíos y alemanes hacia fines del siglo XIX e inicios del XX.¹⁵⁸ Hablaré entonces del proceso de emancipación y de la asimilación por la que optaron muchos judíos de aquella época, a fin de pasar a formar parte de los Estados-nación que en aquel entonces estaban consolidándose. Procesos en los que está inscrita tanto la historia personal de Georg Simmel como la de su familia.

Sin embargo, antes de adentrarnos en esta materia, es necesario profundizar en la concepción simmeliana de extranjero, que como ya he mencionado, posee una suerte de continuidad con el tipo del extraño, por lo que serán usados indistintamente.¹⁵⁹ Como se verá a continuación, la figura del extranjero permite acercarnos a uno de los estereotipos de los judíos, esto es, a su supuesta venalidad, que como veremos, lejos de desprenderse de las cualidades del «ser judío», tiene que ver más bien con

¹⁵⁷ De acuerdo con Peter Gay, la «Digresión sobre el extranjero» ha sido extraída de su contexto y le ha sido impuesta «una falsa centralidad» al referirla particularmente al tema del judaísmo (*Freud, Jews and other Germans*, p. 124).

¹⁵⁸ Para comprender las relaciones germano - semitas modernas, es necesario distinguir, al menos, «tres periodos históricos», a saber: el primero, «antes de la *Shoah*» (es decir, del holocausto); el segundo «durante y bajo el impacto directo de la *Shoah*»; y el tercero, «después del asesinato masivo de judíos en la *Shoah*, una vez que ésta se convirtió en el código mediante el cual culturalmente se significa el mal absoluto» (Morris-Reich, *op. cit.*, p. 181. La traducción es mía).

¹⁵⁹ En su «Digresión sobre el extranjero» Simmel desarrolla básicamente el aspecto positivo de este tipo (que encarna una forma particular de relación), mencionando que existe otro «género de “extranjería”», donde el extranjero no tiene ya un sentido positivo, en tanto la relación que se establece con él es una «no-relación». De aquí se desprende la noción de *extraño*, que aquí será retomada sobre todo a partir de Zygmunt Bauman, quien recoge este concepto *negativo* de Simmel, lo desarrolla, e incorpora algunas de las nociones asentadas respecto al positivo. De aquí que si bien varíe en cierta medida el contenido de los conceptos de *extranjero* y de *extraño*, éstos guarden características en común. Aunque también podría decirse que Bauman lleva a sus últimas consecuencias la noción de *extranjero*. En este sentido, en la lógica de esta exposición se establece una continuidad entre ambas, señalando lo que corresponde a Simmel y a Bauman respectivamente. Cabe aclarar también que los usos de los términos *positivo* y *negativo* en esta nota y en el cuerpo del texto, tienen dos sentidos: distinguir una entidad activa de una pasiva, y diferenciar la acción recíproca (en tanto relación positiva) frente a la no-relación, donde se le «niegan al otro las cualidades que se sienten como propiamente humanas» (Simmel, «Digresión sobre el extranjero», p. 721).

su posición social, pues como dice Simmel «la concentración en el interés pecuniario y la situación social de menoscabo encuentra su ejemplo más completo en los judíos».¹⁶⁰

El extranjero y el dinero

Tal como Simmel dice del dinero, que «no es nada más que un medio indiferente», que está «vacío de significado interno»,¹⁶¹ el extraño es una forma sin contenido. Ambos cumplen una función, están determinados por la posición que ocupan dentro de las relaciones e intercambios. De ahí los paralelos que traza entre ambos, referidos específicamente al caso judío.¹⁶²

Respecto a una de las caracterizaciones más difundidas de los judíos, como lo es su apego al dinero y su vinculación con la actividad del comercio, Simmel señala que se debe tanto a su situación de elemento foráneo, como a las posibilidades que da el comercio y específicamente el dinero de insertarse en un grupo social al que no se pertenece de antemano, y no a una predisposición intrínseca. En este sentido, Simmel busca trascender los estereotipos y señalar los motivos que les han dado origen; en este caso, la «extrañidad» de los judíos y la naturaleza de medio del dinero.

La actividad del comercio, señala Simmel, históricamente se ha visto asociada a los extranjeros, pues el intercambio y adquisición de productos foráneos necesariamente requería de alguien que estuviera en la situación de traspasar los límites del grupo. Allí donde está una comunidad constituida, y en tanto el resto de las actividades económicas ya han sido cubiertas por los miembros orgánicos del grupo, el extranjero se veía en la necesidad de encontrar una actividad lo suficientemente flexible (es decir, que no implicara el arraigo, como en las actividades productivas) que le permitiera insertarse como miembro «supernumerario» del grupo.

Que históricamente los judíos se vean vinculados a la actividad del comercio, es a causa de su condición de extranjeros dispersos por varias regiones, como lo muestra la historia de este grupo en Europa. Como pequeñas comunidades o enclaves al interior de comunidades más amplias, los guetos constituían una forma de distribución en el espacio que les permitía a los judíos, en tanto minoría, defenderse y fortalecerse,¹⁶³ sin dejar por ello de formar una unidad con la comunidad más amplia; pues a través del comercio tendían los vínculos y sostenían la colaboración que los adhería —aunque de manera inorgánica y conservando su cualidad de elemento distanciado— con el resto de la comunidad.

¹⁶⁰ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 255.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 304 y 239.

¹⁶² La vinculación del judío con el dinero ha sido un lugar común a lo largo de la historia. Sin embargo, al parecer en la época de Simmel fue una concepción que cobró más fuerza, al punto de ser «una sinfonía de época»; lo cual queda demostrado en *La cuestión judía* de Marx (*vid.* Ricardo Forster, *op. cit.*, pp. 421-424).

¹⁶³ *Cf.* Georg Simmel, *Sociología*, p. 698.

En su calidad de medio, el dinero concede posibilidades: si bien la propiedad territorial¹⁶⁴ es aquello que provee al *nativo* de vínculos orgánicos, de un sentido de pertenencia y de derechos como ciudadano, y el extranjero precisamente es aquel que no tiene acceso a dicha propiedad, esto que por principio le es negado se vuelve algo alcanzable —aunque de forma anómala— por intermediación del dinero. Como he señalado, el dinero fue uno de los elementos que permitió a los judíos consolidar su pertenencia a las comunidades donde se establecieron; no sólo por la naturaleza de los vínculos que permitió tender, sino particularmente, porque les procuró los derechos que en su situación de parias no hubieran podido obtener.

Asimismo, el dinero transfiere o comparte cualidades con la posición del extranjero, tales como la *movilidad*, la *elasticidad* y la *abstracción*: el extranjero en su calidad de comerciante,¹⁶⁵ y en tanto traba contacto ocasional con todos los miembros del grupo, adquiere una movilidad semejante a la del dinero; con lo que al mismo tiempo se manifiesta «el carácter formal de su posición», que es la de situarse en un punto de cercanía y distancia simultáneas. En cuanto a la elasticidad, Simmel destaca la posibilidad del comercio de encontrar nuevos campos de acción, expandirse y crear «infinitas combinaciones»; cualidades que asimismo encuentra en los judíos, no sólo en cuanto a sus relaciones económicas, sino en su capacidad de «desempeñar las más diversas tareas y acomodarse a las condiciones de vida más distintas».¹⁶⁶ Finalmente, Simmel destaca que la relación que se sostiene con el extranjero es de un carácter abstracto, en tanto sólo se perciben de él sus cualidades generales —como por ejemplo, su «procedencia extranjera»—, o la función que desempeña; perdiéndose con ello su concreción, su *densidad* o constitución particular. Igualmente, el dinero y su tendencia a ser «el punto de cruce o unión entre los órdenes teleológicos más diversos», supone que vea acrecentado su carácter abstracto, erigiéndose como «una fuerza indiferente», carente de cualidades específicas.

Esta homologación del dinero y el extranjero tiene sus fuentes en las características formales que ambos comparten, y a que efectivamente —como ya se ha señalado— aquellos ligados al dinero solían ser extranjeros. Pero también a que el desarrollo de este medio apunta hacia una mayor autonomización; pues tal como señala Simmel, la tendencia del dinero es a extrañarse de toda localidad, todo compromiso.

¹⁶⁴ «Entendiendo territorio no sólo en el sentido físico, sino también en el translativo de una sustancia vital, fijada en un punto del círculo social, que si no es material, puede ser ideal» (Simmel, «Digresión sobre el extranjero», en *Sociología*, p. 718).

¹⁶⁵ «En la historia de la economía, el extranjero aparece como comerciante, o, si se quiere, el comerciante aparece como extranjero», «no solamente el comerciante es un extranjero, sino que el extranjero suele estar dispuesto a convertirse en comerciante» (Georg Simmel, «Digresión sobre el extranjero», p. 717, y *Filosofía del dinero*, p. 257, respectivamente).

¹⁶⁶ Georg Simmel, *Sociología*, p. 628.

Esta creciente *extranjerización* del dinero, si bien puede significar en su caso, una «traición a la patria», puede también ser conveniente para sus fines: «ser el punto de unión entre cualquier punto de partida y cualquier punto de llegada». En este sentido, respecto a la neutralidad del dinero y específicamente del extranjero como quien realiza su función, Simmel apunta:

Como si estuviera reducida a una representación en miniatura, la función del extranjero en lo relativo al dinero se traduce en el consejo que el autor oyó dar una vez: con dos tipos de seres humanos hay que evitar los negocios de dinero: con el amigo y con el enemigo.¹⁶⁷

Estas dos categorías, la del amigo y la del enemigo, constituyen ambas, formas de sociación que se codeterminan: la definición de uno dibuja los contornos del otro. Aunque la positividad (en este caso la del amigo) se atribuya la «clasificación y la asignación», de alguna manera las definiciones se construyen conjuntamente, pues la positividad de uno es la negatividad del otro; acotándose no obstante por el hecho de que el más poderoso tiene la fuerza para imponer su propia definición y hacerla pasar como generalmente válida.¹⁶⁸

Amigo y enemigo son, entre otras, definiciones que en el mundo de la vida indican cómo proceder, proveen de certidumbre y clarifican el espacio; sin embargo, está presente un tercer elemento: el extraño.¹⁶⁹ Arriba he señalado lo dicho por Simmel respecto a la conveniencia de trabar negocios con el extranjero, precisamente por su indefinición, su neutralidad. Mas lo dicho acerca del dinero puede aplicársele también a este elemento: su neutralidad conlleva también otro tipo de implicaciones.

Su indefinición supone la posibilidad de trocarse en amigo o en enemigo, pero más aún: su indeterminación significa que no es «ni esto ni aquello», con lo que socava en sí la definición de esto (p. ej. amigo) o aquello (p. ej. enemigo). Es decir, muestra que se puede estar más allá de las definiciones, con lo que «expone brutalmente el artificio, la fragilidad, lo postizo de las separaciones más vitales».¹⁷⁰

Porque llega de fuera para establecerse,¹⁷¹ el extraño puede ser cualquiera, pero sobre todo puede ser nada o puede ser todo. Introduce la duda en la inmanencia del mundo de la vida, del lugar que a cada uno se asigna en él. De adherirse a alguna categoría cesa el desasosiego que causa, pero de permanecer indecible, introduce el caos: muestra que hay un afuera que no es como el mundo de la vida, y que por tanto ese mundo puede no ser así, o no fue siempre así.

¹⁶⁷ Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 260-261.

¹⁶⁸ Cf. Zygmunt Bauman, *Modernidad y Ambivalencia*, trad. Maya y Enrique Aguiluz, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 84-86.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 87-88.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 90.

¹⁷¹ Simmel dice del extranjero: «no es el que viene hoy y se va mañana, sino el que viene hoy y se queda mañana» («Digresión sobre el extranjero», p. 716).

Se muestra entonces como una «fuerza indiferente», que al tiempo que está «como fuera y enfrente» está peligrosamente adentro.¹⁷² Al respecto, nuevamente Simmel introduce la vinculación entre la figura del extranjero y la del dinero:

El odio del pueblo hacia las grandes casas financieras dependía, esencialmente, del hecho de que sus propietarios, y muchas veces sus representantes, acostumbraban a ser extranjeros: era el odio del sentimiento nacional contra lo internacional (...) cuya esencia personifica en lo extranjero (...) [Era manifestación de] la aversión (...) contra este nuevo y extraño medio de poder del espíritu que, de modo neutral y sin afectividad, como el dinero, mostraba *su poder ridiculizante, a menudo destruyendo las limitaciones que todos habían aceptado por herencia común.*¹⁷³

¿Por qué se odia al extranjero? Por su poder corrosivo.¹⁷⁴ Pero es necesario acotar: en tanto el extranjero se mantenga a una distancia «adecuada», y su esfera esté lo suficientemente delimitada para no irrumpir, es decir, en tanto conserve su estigma, no constituye un elemento amenazante para el mundo de la vida.

Estigma, liberalismo y emancipación

El estigma constituye una especie de señalamiento que «blinda» en una «coraza de exotismo» al elemento foráneo para preservar a la comunidad de su acción perturbadora; no es sólo mantenerlo alejado: a través del estigma se justifica su exclusión, pues se le marca atribuyéndole características inconvenientes, o en su caso, deleznable. El objetivo es aislar y señalar lo irremediable de la situación de quien porta el estigma, escarnecerlo. De esta manera se le mantiene inmovilizado: una señal imborrable le acompaña a donde vaya y lo delata a los ojos de los demás, para que no tenga alternativa ulterior de fundirse con ellos.¹⁷⁵

Sin embargo, en la modernidad la institución social del estigma entra en contradicción con dos procesos convergentes: la creación de los Estados-nación y el proyecto liberal. En virtud de su misión —dirigida a consolidar una unidad económica, espacial, ideológica, étnica y cultural— el establecimiento de los Estados-nación requirió de emprender una labor de homogeneización que barrera con otras colectividades. Eliminar otras fuentes de autoridad social no significaba sólo imponerse o destruir, sino socavarlas desde el interior. El proyecto liberal fue el complemento de esta labor gracias a su oferta individual, que lograba desmoronar la cohesión de las comunidades.

¹⁷² «Perturba la resonancia entre la distancia física y psíquica: está *físicamente* cerca mientras que se mantiene *espiritualmente muy lejano*» (Bauman, *op. cit.*, p. 93).

¹⁷³ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 259-260. Sin cursivas en el original.

¹⁷⁴ Término usado por Zygmunt Bauman en *Modernidad y Ambivalencia*.

¹⁷⁵ *Cf.* Bauman, *op. cit.*, pp. 102-110.

Labrarse su propia suerte en un contexto de igualdad de oportunidades, acceder a los beneficios de la modernización, tener la libertad de autoconstituirse, formar parte de una «sociedad civilizada»; son parte de las ofertas del proyecto liberal. Mas la oferta en sí se desvirtúa, si es utilizado algún tipo de coerción para adherir adeptos: es necesario que ellos mismos la persigan.

Al mostrarse como un conjunto de valores a los que solo se puede acceder a ellos libremente, la ideología liberal fue el señuelo o elemento impulsor en esta tarea de crear un solo orden social; pero en virtud de que este proyecto de homogeneización es por definición intolerante a la presencia de otras comunidades o corporaciones —por más acotado que estuviere su ámbito de acción—, y de que la oferta liberal se plantea en verdad como una meta inalcanzable (o porque es remotamente alcanzable a escala masiva), el estigma se convierte en un elemento necesario: un muro de contención que, no obstante, requiere de mantener una existencia subrepticia, porque al constituir un ejercicio directo de violencia, contraviene la letra liberal misma.¹⁷⁶ De este modo, actuando en la oscuridad el estigma mantiene su presencia y tramita su aparente antinomia con relación al liberalismo y al proyecto estatal; porque haciéndolo de manera explícita haría sombra al llamado de integrarse.

Acudir al llamado supone que las comunidades tradicionales se desmoronen, que sus miembros «huyan hacia la libertad» para irrumpir en las sociedades modernas, encontrándose sin embargo con que ahí son también extraños: el estigma es imborrable. Porque llegaron de fuera y por tanto no son *nativos*, son tratados como una amenaza potencial. Y es verdad, pues *entran* precisamente a un mundo «que extrae su confianza (...) de la suposición de que nadie se transforma, nadie se mueve y nadie se encuentra fuera de tal mundo».¹⁷⁷ Aquí la corrosión.

En el caso que nos compete, el de los judíos europeos, este proceso de emigración de sus comunidades para irrumpir en gran escala en las sociedades modernas tiene lugar en un primer momento con la «emancipación»: este proceso significa su paulatino ingreso en estas sociedades, con las implicaciones que atrajo el que ocuparan el lugar de elemento foráneo allí donde lo que se buscaba era diseñar una sociedad homogénea, clarificada, sin espacios oscuros no colonizados.

En el continente de las naciones y los nacionalismos, ellos fueron el único recordatorio de lo relativo de la nacionalidad y de los límites externos del nacionalismo, el último residuo de primitivismo en un mundo lleno de órdenes locales (...) No eran visitantes de otro país, pues ése no existía —en realidad, no había país del que pudieran negar ser visitantes o extraños. Los judíos eran la «extrañeidad encarnada», los vagabundos sempiternos (...) la esencia misma del desamparo y la ausencia de raíces.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Aunque finalmente hay formas de legitimar la violencia o de ejercerla sin dejar huellas visibles; además de haber también estados de excepción como la guerra, junto con el recurso de ejercer la violencia *en el extranjero*, es decir, allí donde «son como si no existiesen para nosotros», pues «están más allá de la proximidad y la lejanía» (Simmel, «Digresión sobre el extranjero», p. 717).

¹⁷⁷ Bauman, *op. cit.*, p. 115.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 123.

Al abandonar sus comunidades tradicionales y verse arrojados como individuos a la busca de insertarse en las sociedades modernas, los judíos dejaron con ello de constituir un grupo delimitado (en su espacio, en sus características). Las fronteras que los mantenían a distancia fueron desdibujándose, y pasaron —de una manera particular— a ocupar un lugar *entre* la «población originaria».

Las ciudades constituyeron el espacio idóneo para ello: de poblaciones provenientes de centros rurales o del extranjero es aquello de lo que se alimenta la expansión de los grandes centros urbanos. Son nuevos espacios donde es posible la contigüidad sin intimidad, por lo que permiten la confluencia de diversidad de orígenes, que aunque en probable tensión, difícilmente entran en franco conflicto. En este sentido, son espacios que acogen al extraño, pues su crecimiento depende en buena medida de la expansión de los sectores terciarios (o de servicios), que permiten insertarse sin más intermediación en la actividad económica local. Aquí los extraños aparecen como elementos que van adhiriéndose al aglomerado de la organización social sin mayor tramitación con los elementos ya asentados; sólo *desapareciendo entre ellos*.¹⁷⁹

Ya se ha mencionado la importancia de Berlín para Simmel. Habría entonces que señalar la importancia de la población judía para esta ciudad: el Berlín de fines del siglo XIX era una urbe «tan cosmopolita en su cultura como individual en su estilo».¹⁸⁰ Éste último, de acuerdo con Peter Gay, en buena medida atribuido a la influencia judía.

Una posición ambivalente

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, los judíos europeos alcanzaron una considerable notoriedad a causa de su posicionamiento en las profesiones liberales como la medicina, la abogacía, o el periodismo; conservando asimismo su vinculación con el comercio y otras actividades relacionadas con el dinero —pero acordes con el espíritu de esos nuevos tiempos— como la especulación o la banca. A causa de su aún problemática inserción en los ámbitos político, burocrático, en el ejército o en la Iglesia, es decir, en las instituciones ejecutoras del poder *nativo*, eran aquellos los espacios donde mejor podían ser acogidos.

¹⁷⁹ Esta imagen del cuerpo al que se le adhieren elementos externos, se identifica directamente con la noción de «asimilación». Más adelante será desarrollado este concepto en el caso específico de los judíos alemanes. Sin embargo, cabe adelantar que la forma de inserción en las actividades terciarias corresponde a él directamente. Es de destacarse el cambio que Zygmunt Bauman señala acerca del contenido de este concepto: la transición que va de nombrar un proceso donde el elemento activo era el cuerpo que «absorbía» e «incorporaba», a ser transferida la acción a los elementos externos o al «material absorbido» en sí, como nuevo contenido del concepto (*cf. Modernidad y Ambivalencia*, pp. 145-147).

¹⁸⁰ Peter Gay, *Freud, Jews and other Germans*, p. 105. La traducción es mía.

Esta notoriedad, generada por la movilidad de estas profesiones —que en tanto actividades del sector terciario, les procuraron una vasta clientela—, aunada al poder que en consecuencia fueron obteniendo paulatinamente, significó para los judíos una considerable influencia en la cultura de su tiempo. En el caso de Alemania, la burguesía judía podía jactarse de haberse expandido sustancialmente: las más importantes tiendas departamentales berlinesas eran propiedad de judíos (como *Kaufhaus des Westens*, *Tietz*, *Wertheim*); asimismo, eran propiedad de familias judías los periódicos de mayor tiraje e influencia en la opinión pública (el *Berliner Morgenpost* de la familia Ullstein, el *Berliner Tageblatt* de la familia Mosse, y el que podía ser considerado «el más prestigioso de los periódicos alemanes», el *Frankfurter Zeitung* de la familia Sonnemann).¹⁸¹

Pero su presencia fue no sólo en calidad de propietarios, pues en el mercado cultural ocuparon otros espacios: como críticos de teatro y de arte, editores, administradores de teatros y productores de obras, comerciantes de libros y de arte, columnistas, redactores y autores renombrados. En resumen, tuvieron una destacada relevancia en la vida comercial e intelectual alemana, y en particular en la de Berlín; a tal punto que:

Se dice que los judíos hicieron de Berlín su hogar, transformándolo e imprimiendo en él algo de su desarraigo, su desasosiego, su alienación del suelo y la tradición, su irónica falta de respeto por la autoridad, su mordaz ingenio.¹⁸²

Esta influencia se vio traducida en la vida cotidiana, por ejemplo, en la integración del tipo de humor judío, «con su peculiar mezcla de autocrítica y amor propio»,¹⁸³ al folklore berlinés y la incorporación de algunas palabras en yiddish al lenguaje de uso común.¹⁸⁴ Sin embargo, no debe olvidarse que dicha influencia de los judíos —concepción construida y sostenida «por los más disímiles colaboradores:

¹⁸¹ Las dos primeras familias —Ullstein y Mosse— fueron expandiendo sus negocios hasta hacer de sus empresas grandes casas editoriales, dedicadas a tipos diversos de publicaciones: desde revistas periódicas hasta *best sellers*; desde clásicos en formato económico hasta «lujosos libros de arte». Igualmente, era propiedad de judíos la editorial Samuel Fischer, renombrada en su tiempo (cf. Peter Gay, *op. cit.*, pp. 155 y 172).

¹⁸² *Ibid.*, p. 171. La traducción es mía.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 176.

¹⁸⁴ Más allá de intentar hacer «generalizaciones inapropiadas», Peter Gay pretende ilustrar la penetración e importancia de los judíos en la vida de Berlín. La discusión sustancial que emprende este autor —de la que sólo haré mención brevemente aquí— es acerca de la veracidad de lo que se ha considerado *el espíritu judío-berlinés* en el contexto de la Alemania de fines del XIX. Con ello hace referencia a una especie de hibridación que en el imaginario común hacía a ambos elementos indistinguibles entre sí. Entre otros argumentos al respecto, señala cómo los judíos fueron caracterizados en función de lo que se consideraba propio de las profesiones que desempeñaban, y viceversa: cómo esas profesiones eran concebidas como judías, por considerar que tenían la indistinguible impronta de este grupo. Así por ejemplo, la vena crítica o ácida en el periodismo era considerada «judía», o en contraparte, los judíos eran considerados faltos de escrúpulos por considerarse que esto era propio de la actividad financiera. De aquí, y en función de la preponderancia de las profesiones liberales en las ciudades —en este caso específico, en Berlín— y de los judíos como los que preponderantemente las copaban, se llegaba al supuesto de que la vida en la capital alemana estaba inextricablemente fundida con «lo judío»: el espíritu judío-berlinés «era un espíritu de “negación, crítica, bromas pesadas (...) y de vez en vez, agudeza”» (al respecto, véase el capítulo 3 del estudio de Gay, intitulado «The Berlin-Jewish Spirit. A Dogma in Search of Some Doubts»).

judíos alemanes y antisemitas alemanes»¹⁸⁵—, no borró su estatus de elemento foráneo; por lo que en forma latente o explícita desató el odio de aquellos que veían en ello una suerte de invasión: «es hasta cierto punto entendible por qué aquellos elementos ansiosos del pueblo alemán se sentían, estando en su hogar, cercados por los judíos; tal como después se sentirían respecto a los poderes de la Entente en el extranjero».¹⁸⁶

Respecto a lo anterior, Simmel apunta hacia la fortaleza de los lazos que unen entre sí a los judíos, que nuestro autor señala como el núcleo que ha sostenido a este grupo frente al odio del que históricamente ha sido objeto y —como una anticipación— como el elemento que puede en la nueva situación generada tras la emancipación, continuar siendo su punto de anclaje:

La energía de su conexión social, el sentimiento de solidaridad prácticamente tan efectivo que entre ellos reina, la exclusión tan peculiar de todos los no judíos, estos lazos sociológicos han perdido, sin duda, su colorido confesional después de la emancipación, pero no han hecho más que trocarlo por el capitalista. Por eso se dice que la organización «invisible» de los judíos es «invencible», pues cuando el odio contra los judíos lograrse arrebatarles el poder de la Prensa, el del capital y, finalmente, el de su igualdad de derechos, no por ello se desataría el lazo social judaico; únicamente se vería privado de su organización política y social, pero sería fortalecido otra vez en su primera figura confesional. Este juego político y social se ha repetido ya varias veces y puede repetirse siempre.¹⁸⁷

El antisemitismo desatado por la creciente notoriedad de los judíos,¹⁸⁸ estaba permeado —en el caso del Berlín decimonónico— por aquel tono ácido que Gay señala como característico de ese contexto, que lo hace distinto del antisemitismo como actualmente se entiende, en virtud del referente Auschwitz.

...el antisemitismo alemán del siglo XIX, por más desagradable y hasta preñado de un terrible futuro, fue de un tipo diferente al del siglo XX. Perteneció a una cultura áspera y notablemente cruda; una cultura donde los chistes étnicos crueles —chistes que actualmente nos harían crispár— formaban el repertorio de lo que se concebía como humor inocuo, incluso benigno; una cultura donde las insensibles caricaturas étnicas (...) eran moneda corriente. En verdad estos chistes y caricaturas parecen haber entretenido tanto a sus divulgadores como a quienes eran el objeto de escarnio. Era ésta una cultura donde un acervo de ideas que puede considerarse claramente contradictorio, podía coexistir sin conflicto en la misma persona.¹⁸⁹

En esta línea de los comentarios agudos o ácidos, era dicho común aquello de que «los berlineses son de Breslau»; con lo que se ponía entre paréntesis la pertenencia de aquellos que podían considerarse a sí mismos como alemanes «de nacimiento» (lo que es de destacarse en tanto compete directamente a Simmel, pues sus padres eran originarios de Breslau).

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 184.

¹⁸⁶ *Ibid.* p. 155. La traducción es mía.

¹⁸⁷ Georg Simmel, *Sociología*, p. 628.

¹⁸⁸ Para cuestionar si hay en verdad una relación entre la posición preponderante en el contexto del *fin-de-siècle* europeo y la expoliación y posterior exterminio perpetrado contra los judíos, Bauman contrapone el éxito actual de los judíos en Estados Unidos (cf. *Modernidad y Ambivalencia*, p. 261 (nota al pie)).

¹⁸⁹ Gay, *op. cit.*, p. 15. La traducción es mía.

Este dicho además tendía relación entre los inmigrantes de antaño, cuyos descendientes ya eran parte de los «establecidos», y los grandes movimientos migratorios de ese tiempo, principalmente de judíos empobrecidos provenientes del este de Europa (*Ostjuden*): judíos rusos y polacos emigrados del Imperio zarista; judíos provenientes de las partes eslavas del Imperio Austro-Húngaro (de regiones como Galitzia, Bukovina, Moravia, Eslovaquia, Bohemia); y judíos provenientes de la región oriental del Imperio prusiano (Poznanía y Silesia).¹⁹⁰

Hasta aquí el cuadro que he ofrecido de los judíos emancipados refiere su éxito y preponderancia. Sin embargo, es necesario acotar que con el arribo de los recién llegados fue develada con crudeza la fragilidad de esta imagen; arribo que significó para los «judíos establecidos» un cuestionamiento hacia su propia identidad: aunque se encontraran tan diferentes de estos *otros*, compartían —sobre todo a los ojos de los *gentiles*— su condición de judíos (comoquiera que ésta fuera entendida: en términos de raza, religión, tipo de espiritualidad, cualidad específica, etcétera). Así, en la medida de que esta situación se sumó a la ya desgastante tarea de insertarse en las sociedades modernas, los «judíos establecidos» se vieron impelidos a «asumir el papel fronterizo de etnógrafos, intérpretes culturales y mediadores»¹⁹¹ respecto a los judíos del este.

En esta tarea jugaron un papel preponderante los judíos alemanes, que en virtud de factores como su ubicación geográfica —su «posición fronteriza entre las pequeñas comunidades de judíos acomodados de Europa occidental y las vastas extensiones habitadas por las comunidades judías en Europa oriental»¹⁹²—; su posición de vanguardia ilustrada y modernista entre las comunidades de la diáspora europea; y por último, gracias a la nueva configuración política —que eliminó las fronteras respecto a los judíos orientales de los territorios integrados tras la unificación alemana—, fueron constituyéndose como puente entre el judaísmo de Oriente y de Occidente.

Era necesario definir quiénes eran esos *otros* (los otros de sí) porque significaba a su vez definir quiénes eran ellos: desmarcarse de la figura del judío que traían los judíos del este e insertar la decisión individual enmarcada en una noción de progreso. Con ello, varias disyuntivas se alzaban ante los judíos que aspiraban a la asimilación: elegir entre ser ciudadanos o estar recluidos en sus comunidades; permanecer adheridos a la tradición o incorporarse al proceso de modernización; sostener las idiosincrasias culturales o incorporarse a las «sociedades modernas».

¹⁹⁰ Cf. Enzo Traverso, *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, trad. Silvana Rabinovich, México, UNAM y Fundación Eduardo Cohen, 2004, p. 27.

¹⁹¹ Bauman, *Modernidad y Ambivalencia*, p. 154.

¹⁹² *Ibid.*, p. 153.

Asimilación

Más arriba mencioné cómo la oferta liberal coadyuvó a desmontar la cohesión y legitimidad de las comunidades tradicionales para consolidar el poder estatal. Para el caso judío, la emancipación fue el primer paso hacia la consecución de este objetivo, que como medida política dirigida a la colectividad fue —en el curso de su consolidación¹⁹³— abriendo el camino para que los sujetos, en su calidad de individuos, instrumentaran lo necesario para asimilarse a las «sociedades modernas». En resumen: la emancipación significó el desgajamiento de las comunidades tradicionales; y la asimilación, el cómo insertarse, el qué hacer para lograrlo (como cuestión a resolver en lo individual).

Lo anterior podría expresarse de la siguiente manera: *qué hacer con lo que fui o soy para devenir en lo que quiero ser o (en algún sentido) soy*. Tiene que ver con asumir en lo individual la carga del estigma, en tanto que las respuestas no puede ya proveerlas la comunidad; pues si bien el asimilante recibe buena acogida,¹⁹⁴ ello no significa que ya sea parte del grupo social al que busca asimilarse. Es necesario que «dave el estigma colectivo de foráneo», es decir, que «dé una solución individual a un problema construido socialmente».¹⁹⁵

Como miembro saliente de una comunidad estigmatizada, se le exige al individuo que demuestre su pertenencia, y que en primer término, busque borrar lo que fue: la condición a alcanzar se erige aquí como un deber ser, algo inmanente cuyo valor no se pone en duda, y en este sentido, como un estándar de medición frente a lo *otro*.

Así, aquél que aspiraba a la asimilación tenía que vérselas a solas con lo que implicaba ser judío; de aquí la distinción entre *Judaism* y *Jewishness*¹⁹⁶: el primer término nombra lo concerniente a la tradición judía; mientras que el segundo significa el proceso en el que individualmente se asume esta condición en el contexto de las sociedades occidentales, lo que comprende desde cómo será asumida en lo particular la

¹⁹³ «No habría que reducir la emancipación a su mera dimensión jurídica, es decir a la historia de los decretos que, desde la época napoleónica hasta Bismarck, han otorgado a los judíos una ciudadanía alemana o austriaca. Este término remite más bien a un *proceso* acumulativo, diluido en el tiempo, marcado tan pronto por los saltos hacia delante como por los retrocesos pero cuya línea general indica indiscutiblemente un ascenso» (Enzo Traverso, *op. cit.*, p. 21).

¹⁹⁴ Desde luego, debe aclararse que la tolerancia prodigada al individuo en virtud de la oferta que ha hecho suya, va en este sentido propio del liberalismo: «Por todos los medios, declaro la creencia en una justicia e igualdad futura. Es parte del papel. Pero no espero su materialización» (*apud* Bauman, *Modernidad y Ambivalencia*, p. 107).

¹⁹⁵ Se ve coartada la dialéctica individuo-sociedad en la medida en que al sujeto se le responsabiliza de lo colectivo pero le es denegada la posibilidad de que la comunidad funja como sustento y le provea del marco de referencia y el código simbólico necesario para afrontar tales requerimientos. La otra cara de la moneda sería que el sujeto abandone cualquier responsabilidad o consecuencia de sus actos, y deje que la comunidad u otros —determinados (como los especialistas) o no determinados (la mano invisible que todo lo ordena o aquellos otros que por ignorancia u omisión deliberada no poseen rostro para nosotros)— tengan que vérselas con ello. Podría decirse que socialmente va construyéndose la ilusión de que esa «es la manera de hacer las cosas».

¹⁹⁶ Esta distinción la tomo de Martine Leibovici, quien la expuso en el seminario *Hannah Arendt: singularidades, filosofía y política* (impartido en el Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, del 2 al 5 de mayo de 2005).

historia de este pueblo, hasta como sobrellevar el antisemitismo. Ello marca la transición que va de ser judío como definición primaria, a ser ciudadano por principio y sólo en segundo término «de fe mosaica».

Podría decirse que este principio liberal de autoconstitución se lleva al extremo en el caso de la asimilación; pues si bien los estados nacionales producen «artificialmente» la identidad colectiva de sus poblaciones¹⁹⁷, poseen los organismos que la generan y proveen, por lo que no demandan del individuo que la produzca por sí solo. En cambio, aquellos que aspiran a la asimilación, al no poseer «un lugar indiscutible en un mundo hecho para ellos»,¹⁹⁸ tienen que adquirirla —y junto con la identidad, las habilidades y códigos, supuestos y conocimientos de ese mundo de la vida, es decir, todo lo que constituye a los individuos como sujetos sociales—. ¹⁹⁹

Ante este panorama, los judíos alemanes que aspiraban a la asimilación buscaron construirse un pasado dentro de la nación alemana, ubicándose, por ejemplo, como guardianes y promotores de los valores ilustrados, y en particular reivindicando el «breve y “clásico”» periodo de ilustración alemana representado por figuras como Schiller, Goethe y Kant. Herencia cultural que —de acuerdo con esta concepción— ulteriormente podría conducir hacia una actitud de apertura a lo «humano universal», que permitiera construir una identidad nacional que rebasara la idea del *Volk* y diera cabida a aquellos identificados con esas figuras e ideales.²⁰⁰

Asimismo, hicieron del alemán su primera lengua, lo que los transformó en términos psicológicos y al propio tiempo significó el trastocamiento de los valores de sus ancestros: si bien los judíos estaban habituados a manejar diversas lenguas (por ejemplo, hebreo en su culto, yiddish o alguna otra lengua judía en la vida cotidiana, así como el idioma dominante de aquellos lugares donde se asentaban), conservar, aún dispersos, su pertenencia a la comunidad judía, significaba sostener la preeminencia de su lengua.

¹⁹⁷ Con «producir artificialmente» se busca definir el giro que va de la autoreproducción comunitaria, al diseño vía ingeniería social de la vida en las sociedades modernas, que marca «la rebelión contra el destino en nombre de la omnipotencia del plan y de su ejecución» propio de la modernidad (cf. Bauman, *op.cit.*, pp. 104-105).

¹⁹⁸ Marthe Robert, *Franz Kafka o la soledad*, trad. Jorge Ferreiro Santana, México, FCE, 1982, p. 183.

¹⁹⁹ «Eso quiere decir que no tengo un instante de paz, que nada me ha sido dado, que necesito conquistarlo todo, no sólo el presente y el porvenir, sino también el pasado, esa cosa que todo hombre recibe como herencia; también eso debo conquistarlo, y tal vez sea la tarea más dura» (Franz Kafka, *apud* Marthe Robert, *op. cit.*, p. 101).

²⁰⁰ Cf. «Imaginando la Alemania real» en Bauman, *op. cit.*, pp. 171-177. Este es sólo un ejemplo de la búsqueda de los judíos alemanes por incorporarse a la nación alemana y de contribuir en su construcción; pues aún cuando les fue denegada la posibilidad de formar parte de los movimientos nacionalistas (no obstante el patriotismo de muchos de ellos), lograron hacerse un lugar dentro del crisol de opciones políticas de su tiempo —sin dejar por ello su ambivalente exterioridad—: desde las opciones más conservadoras, pasando por la socialdemocracia, hasta el socialismo.

La conversión fue también una tendencia creciente que acompañó al proceso de asimilación, calculándose en 22 mil los judíos que se convirtieron al cristianismo durante el siglo XIX;²⁰¹ ya fuera «por auténticos motivos religiosos» o motivados por un cálculo en función de las oportunidades que esta opción parecía ofrecer.

En términos generales, la asimilación supuso la adopción de los usos y costumbres dominantes, que comprendían desde los modales, las formas del trato cotidiano, las convenciones en cuanto a la significación del comportamiento, usos en el vestir, normas de etiqueta, y en general, «las reglas del juego civilizado».²⁰²

Cabe agregar que la asimilación fue un proceso de larga duración, en tanto sus frutos —si bien no los esperados— podían recogerse generaciones después; lo que en este sentido marcó un cambio generacional: aquello que había sido para una línea genealógica una férrea autoimposición, para la siguiente podía representar una costumbre conveniente, y para la subsiguiente, una «actitud natural». Lo anterior no pretende pasar por alto que la asimilación fue un proceso individual: lo que quiere destacarse es que fue una decisión necesariamente permeada por la institución familiar.

Aquí las variantes pueden ir desde aquellas familias que rechazaban toda posibilidad de asimilarse, pasando por aquellas que no daban sino ambigüamente su consentimiento hacia la emancipación del judaísmo de sus hijos,²⁰³ hasta las familias abiertamente liberales, que habían ya abandonado casi todo resto de judaísmo. ¿Cuál habrá sido la relación de la familia Simmel con esta tendencia hacia la asimilación?²⁰⁴

Los Simmel

En primer lugar, habría que señalar que los padres de Georg Simmel, ambos de origen judío, se convirtieron desde su juventud al cristianismo: su madre, Flora Bodstein, perteneció a la iglesia

²⁰¹ Repárese en que el abandono de la confesión judía no significaba necesariamente abrazar otra religión; siendo ésta una opción hacia la que una disposición legal abrió camino hacia 1876. Así, además del catolicismo o luteranismo, algunos judíos optaron por el agnosticismo (cf. Peter Gay, *op. cit.*, pp. 97 y 174).

²⁰² Es decir, usos y costumbres particulares que se presentaban como deseables y válidos para la generalidad, en tanto pretendían representar un estadio superior en el desarrollo de la historia humana, en un contexto donde la noción de «evolución» estaba en auge.

²⁰³ Cf. Irving Wohlfarth, *Hombres del extranjero*, trad. Esther Cohen y Patricia Villaseñor, México, Taurus, 1999, p. 44.

²⁰⁴ Los datos propiamente biográficos a mi alcance son escasos. Las fuentes en español y las que pude consultar en inglés coinciden en los datos básicos. Las cartas y demás información que citan varios autores de K. Gassen y M. Landmann (eds.) *Buch des dankes an Georg Simmel*, no tiene traducción al español ni al inglés.

evangélica desde la adolescencia, y su padre, Edward Simmel, se convirtió al catolicismo —durante un viaje de negocios a París— entre 1830 y 1835.²⁰⁵

Por su parte, nuestro autor fue bautizado en la misma confesión que su madre, perteneciendo a esta iglesia casi toda su vida. En forma similar su esposa, Gertrud Kinel, provenía de una familia de judíos conversos (su padre, de religión católica, y su madre, protestante).

Además de la conversión, puede seguirse hasta su abuelo, Isaak Simmel, la tendencia familiar a trasladarse a los centros urbanos, que como se ha señalado, fueron los espacios donde los judíos salientes de sus comunidades tradicionales arribaron en busca de con-fundirse entre la multitud y hacer indistinguible su condición judía: su abuelo se traslada de Dyhernfurth (Silesia) a Breslau, y sus padres de Breslau a Berlín; desempeñando ambos la actividad de comerciantes.

Estos indicios permiten entrever que la familia Simmel procuró su asimilación. Lo que conduce a preguntarnos: ¿cuál fue el judaísmo del que abrevó Georg Simmel? No parece que sus padres le hayan infundido una identidad judía, ni que él mismo la haya procurado. Entonces, ¿por qué se le define como judío? Y más aún: ¿cómo es que tuvo consecuencias una definición de sí que no era la suya?

¿Quién define al extraño?

Para dilucidar lo anterior puede acudirse a la experiencia de otro judío alemán, Walter Benjamin, quien proveniente al igual que Simmel de una familia asimilada, testimonia:

Tuve mi experiencia intelectual decisiva antes de que el judaísmo se convirtiera en un asunto importante o problemático para mí. En realidad, todo lo que conocía de él era el antisemitismo y un vago sentido de piedad. Como religión me resultaba remota, y desconocida como aspiración nacional.²⁰⁶

Lo lejano del judaísmo en la formación e identificación personal de la que Benjamin aquí da cuenta, contrasta con el «descubrimiento» que a la luz del estar con otros²⁰⁷ se le revela: su condición de judío.

Benjamin escribe a Strauss que su relación con el judaísmo no se desarrolló a partir de «una *Erlebnis* judía, o cualquier otra» {«no a través de la especulación o la pura emoción»}, sino a partir de la «experiencia» [*Erfahrung*], adquirida tanto entre judíos como entre no judíos.²⁰⁸

Entonces, son los otros (los *nativos*) quienes definen al asimilado como judío. Y más que judío, como extraño: porque aun adoptando de la manera más estricta los usos y costumbres dominantes; aun

²⁰⁵ Vid. Lawrence A. Scaff, «Georg Simmel», en George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Oxford-Malden, MA., Blackwell, 2000.

²⁰⁶ Benjamin, *apud* Irving Wohlfarth, *op. cit.*, p. 27.

²⁰⁷ Es decir, fuera de su familia y sus círculos cercanos. Al respecto es importante señalar la aserción de Bauman acerca de que los judíos que aspiraban a la asimilación sólo se mezclaban entre sí: «ellos no conocían antisemitas, ni paraban mientes en esa prensa, y de tal manera sus “esperanzas y disposición a la integración crecieron como en un invernadero” —eran libres de soñar sus sueños sin molestarse con la contraevidencia de la dura realidad» (*Modernidad y Ambivalencia*, p. 170).

²⁰⁸ Wohlfarth, *op. cit.*, p. 30 (la cita intercalada con corchetes corresponde a la página 27).

padeciendo su férreo apego a través de un miedo y una vergüenza que no dejaba de acecharlos ante la posibilidad de «descubrirse»; aun mostrándose como los más fieles patriotas; aun aceptando interminables pruebas de su adecuación; aun abandonando sus comunidades tradicionales; y aun cuando hubieran *nacido afuera* de la tradición, la pertenencia continuaría siéndoles negada: «Podemos sentirnos totalmente alemanes, pero los otros sienten que nosotros somos totalmente no alemanes».²⁰⁹

La reiterada evidencia de que independientemente de lo que hicieran la pertenencia les seguiría siendo negada, volvía sin embargo a los individuos no como testimonio de la inviabilidad de esta aspiración, sino como reproche de su disconformidad. Así, la asimilación se mantuvo como una promesa a cumplirse; ya fuera desde el fracaso de los individuos en adecuarse (ante lo cual serían para los *nativos* objeto de burlas por su defectuosa imitación), o desde la fiel adecuación de su comportamiento (ante lo cual serían acusados de arribistas).

En tanto se mantuvieran en calidad de aspirantes, los sujetos que buscaban asimilarse legitimaban y fortalecían los valores que se les habían impuesto; en este sentido cumplían una función en el todo social, pues con su inserción como elemento extraño, «justamente entonces» el grupo podía constituirse como «un organismo total superior», es decir, podía rebasar su significación local e histórica ante sí.²¹⁰

Tal como Simmel señala acerca del extranjero, los pobres y «las diversas clases de “enemigos interiores”»: aun cuando «están *como* fuera y enfrente», «su situación no es más que una manera peculiar de acción recíproca»; lo que muestra que a pesar de ser «elementos distanciados» y que «repelen» (p. ej. a «las partes autóctonas del grupo») llevan a cabo «una forma de colaboración».²¹¹

Este hallarse «simultáneamente dentro y fuera»²¹² de la unidad social los lleva a ser objeto de la actividad del grupo, «como una materia inerte» a la que se le define y que en unos casos se les toma desde lo colectivo, por ejemplo, como parte de una comunidad estigmatizada (pues la de los asimilados continúa siendo una comunidad de judíos, pero desarticulada); y en otros, desde lo individual (siéndoles ofertada la integración). Con ello se coarta la dialéctica ser individual – ser social, pues los actos y definiciones no se reflejan en el ámbito del que surgieron: se definen como parte/ son tomados como extraños; su estatus de extraños alimenta la definición del todo social/ se les invita a que sean parte.

²⁰⁹ Moritz Goldstein, «El Parnaso judeoalemán», *apud* Wohlfarth, *op. cit.*, p. 65.

²¹⁰ Es decir, su contingencia (*cf.* Georg Simmel, capítulo 7: «El Pobre», en *Sociología*, p. 489).

²¹¹ Se han intercalado las aserciones acerca del pobre y la digresión sobre el extranjero (*Sociología*, pp. 489 y 717).

²¹² Recordar que para Simmel, formar parte del todo social y estar no obstante allende su unidad abstracta, es la situación de todo ser social, sin embargo la del extranjero y la del pobre es una situación particular dentro de ésta.

Puede imaginarse lo desconcertante que debió ser sentirse «como totalmente alemán» al haber tenido lugar toda la existencia en ese mundo de vida, y no recibir una imagen acorde con esa definición: tal como —puede especularse— le sucedió a Simmel.

Al respecto, una misiva dirigida a bloquear su posibilidad de ocupar una plaza como profesor en Heidelberg puede servir de testimonio: quien la suscribe (Dietrich Schaefer) comienza confesando que no sabe si Simmel está o no bautizado —lo que podría dar cuenta de la identidad que se ha construido—; mas como Schaefer elocuentemente demuestra, eso al final de cuentas no interesa, pues él, como parte de la autoridad clasificatoria, decide: «él es sin duda un israelita de los pies a la cabeza, en su apariencia exterior, en su conducta, y en su tipo espiritual».²¹³

La posibilidad en la falta

Lo anterior ejemplifica cómo los extraños son convertidos en objetos. Pero como sujetos, las cosas se muestran de otro modo: Simmel caracteriza la posición del extranjero también por su objetividad y libertad. El extranjero observa el mundo desde otra atalaya, que le permite mirar lo de adentro desde afuera (su afuera no penetraría el adentro, de no hallarse en la simultánea posición dentro-fuera). Asimismo puede tomar distancia de lo que juzga y no se encuentra limitado por ningún compromiso o preconcepción que se interponga en su «percepción, comprensión y estimación de los objetos»; sintetizándose en su mirada una mezcla de indiferencia e interés.

Mas recuérdese: el extranjero está *como* fuera y enfrente, es decir, está ubicado en un *como si*. Lo que conduce a otros presupuestos, hacia los que puede dar pauta lo siguiente:

Ningún individuo se declara mi semejante, ni algún grupo; tampoco la gente de mi sangre, ni aquellos con los que deseo unirme, ni los de mi propia especie ni los que elijo. Por que al fin me he decidido a hacer una elección, y la he hecho. Fue mi destino interior más que una elección libre lo que desencadenó mi secesión del viejo círculo. El nuevo, sin embargo, ni me recibió ni me aceptó.²¹⁴

El asimilado —como da testimonio lo anterior— estaba entre dos mundos, por ejemplo, perteneciendo «a ambos sin la exclusión de ninguno»; ya fuera en la posición de «judío no-judío» ante la tradición²¹⁵ y de elemento orgánico dentro de la sociedad en el sentido antes descrito —el de la exclusión como «forma particular de estar adentro»—. O desde otro punto, su posición podía definirse como la de «estar en falso entre dos mundos», es decir, haciendo *como si* fuera miembro del todo social o de la

²¹³ Peter Gay, *op. cit.*, p. 121. La traducción es mía.

²¹⁴ Jacob Wassermann, *apud* Bauman, *op. cit.*, p. 163-164.

²¹⁵ Es decir, como «el “extranjero” o “el otro”, quien (...) abandonó un día la comunidad judía para no regresar jamás»; como aquél a quien miran siempre irse, por lo que no puede dejar de ser *el judío que abandonó la comunidad* (cf. Irving Wohlfarth, *op. cit.*, pp. 30 y 56).

tradicón (o de ambos), pero encontrándose sin embargo en la situación del «híbrido», quien «verdaderamente sólo se tiene a sí mismo».²¹⁶

Esta situación Bauman la describe como la de *tierra de nadie*, pues los judíos asimilados quedaron en un lugar indefinido (y ellos mismos indefinidos): aunque su extrañidad cumpliera una función social, su participación sólo lo era en los términos más abstractos, en los de la preservación y reproducción del círculo; por lo que en términos concretos o como individuos, su inclusión en verdad nunca se efectuó. Situado en este espacio sin/por constituirse, el extraño puede, no obstante, convertir su carencia en posibilidad, y llevar su mirada de extranjero allí donde pueda ver «a través de los secretos y misterios de la existencia social»²¹⁷; y develar lo contingente de lo inmanente, lo construido de lo natural, la fragilidad del mundo.

Su mirada se hace entonces corrosiva. Tal como fue caracterizado Simmel en su tiempo:

En ciertos círculos existe la idea de que soy exclusivamente crítico, incluso un espíritu destructivo, y que mis cursos sólo llevan a la negación.²¹⁸

Esta caracterización, a la que Simmel calificó como «una malévola mentira», puede ser mirada desde otro ángulo: no como la descalificación de la que Simmel justificadamente se defendió, sino a partir de lo que revela de quienes la profirieron. La clave la da el mismo Schaefer —el de la misiva contra su nombramiento universitario en Heidelberg—, quien ve el empeño de Simmel por la sociología como algo denostable, en tanto ésta concibe a «la sociedad como el agente formativo principal de la comunidad humana en lugar del Estado y la Iglesia».²¹⁹ Es decir, porque la sociología de Simmel corroe las «creencias todavía sagradas» en tanto no requiere de verdades incontrastables, por lo que puede reconocer la perpetua construcción en la que se encuentra la realidad social.

Otra cara del «estar afuera» se muestra: que también ha de comportar alguna ganancia o beneficio. Quien segrega apunta sin advertirlo en esta dirección; pues no sólo deposita su odio en el *otro* porque trastoca el orden (por ejemplo), sino porque su posición señala o devela algo que él, en tanto «establecido», no puede *ser* o *tener*.

²¹⁶ Marthe Robert, *Franz Kafka...*, p. 287.

²¹⁷ Bauman, *op. cit.*, p. 223.

²¹⁸ Carta de Georg Simmel a Max Weber (18 de marzo de 1908) con motivo del reciente rechazo a su intento por ocupar una cátedra en Heidelberg (*apud* Kurt Wolf, «Introduction», *The Sociology of Georg Simmel*, p. xix. La traducción es mía).

²¹⁹ Bauman, *op. cit.*, p. 225.

Simmel y la cuestión judía

Si como he señalado, quienes definen al extraño son los nativos, lo cual es patente en el caso de Simmel, aquí, lejos de abonar la caricatura del judío asimilado que no deja de lanzar su apuesta a pesar de tenerla perdida desde un inicio —tal como ha llegado a ser pintado Georg Simmel²²⁰— lo que interesa es lo que el filósofo y sociólogo berlinés hizo con su *Jewishness*,²²¹ es decir, cómo asumió en lo individual su condición judía. Tarea que si bien era un presupuesto del proceso de asimilación mismo, da cuenta de la particular manera en que nuestro autor se las vio con el estigma, de lo que decidió hacer con ello, independientemente de cómo fue recibido o visto, o de si logró fundirse en la comunidad de nativos.

Ante todo, en lo que es necesario insistir es en la ambivalencia de la situación en la que se encontraban los judíos asimilados, los cuales, como dice Bauman, formaban una «no-categoría»: «separada, ambivalente y sin congruencia, arrancada tanto de la comunidad judía tradicional como de las élites alemanas nativas»,²²² esto es, que vivían entre dos mundos en calidad de extraños.

Pero, ¿qué es la ambivalencia? La ambivalencia lo que refiere en primera instancia es a la mixtura de sentimientos: amor y odio primordialmente, y derivados de éstos, orgullo y vergüenza, afirmación y negación, cercanía y distanciamiento, etcétera; sentimientos que, presentes simultáneamente, es posible observar en Simmel respecto al judaísmo, tema al que le dedica numerosas menciones en su obra²²³ y no obstante pareciera que en cuanto expresa algo más de cercanía o se detiene demasiado en el tema, se esforzara en volver a poner distancia.

Esta ambivalencia se hace manifiesta también en el hecho de haber proclamado, por un lado, «determinadas declaraciones que pudieran ser interpretadas como antisemitas»,²²⁴ y por otro, en que se haya ocupado en dirigir la atención hacia el antisemitismo. Así, Simmel se muestra tironeado por dos tendencias. Y es que en verdad la incongruencia de su posición, en tanto judío asimilado, exacerbaba las polaridades, pues una era la definición de sí mismo y otra la que socialmente le era aplicada.

Quizás por eso insistía en la metáfora de la escisión entre el ser individual y el ser social: éste último nunca puede abarcar del todo al individuo, quien entra al proceso de socialización sólo en parte. Su ser social es entonces una manifestación acotada de sí mismo. Con ello Simmel abre el espacio de la libertad: ese casillero vacío en la estructura social que por un lado da la posibilidad al individuo de

²²⁰ Franz Rosenzweig caricaturizó así a Simmel (John McCole, «Georg Simmel and the Philosophy of Religion», en *New German Critique*, no. 94, invierno 2005, Telos, Nueva York, p. 10).

²²¹ Recuérdese la distinción entre *Judaism* y *Jewishness* introducida por Martine Leibovici (*vid. supra* p. 69).

²²² Zygmunt Bauman, *Modernidad y Ambivalencia*, p. 168.

²²³ Menciones que van desde las caracterizaciones de que han sido objeto los judíos, pasando por algunos pasajes de la historia judía, hasta las particularidades de su organización social y brevísimas menciones a la ley talmúdica, por ejemplo.

²²⁴ Josetxo Beriain, «Introducción a la obra sociológica de Georg Simmel», en *Acta Sociológica*, núm. 37, p. 17.

continuar creándola y que por otro entraña también la posibilidad de modificarla. Es necesario hacer notar que Simmel da todo el peso a la acción recíproca: eso es la sociedad en primera instancia; acción que toma diversas formas. Sólo en un segundo momento, está lo que podría denominarse como estructura, esto es, el «material humano socialmente conformado»; guardando ambos —acción y estructura— una relación dialéctica, ya que «si no existiese de antemano una sociedad, faltaría el supuesto y la ocasión para que surgiesen esas formas»; sin embargo «sólo cuando actúan esas relaciones mutuas (...) surge la sociedad».²²⁵

De manera que las definiciones sociales no logran nombrar ni determinar del todo al individuo, y menos aún al extraño, para quien en modo alguno son naturales o eternas, ya que su experiencia se signa en el interregno, en ese estar dentro y fuera simultáneamente del círculo social. Es posible que por esta falta de congruencia que Simmel advertía entre las definiciones sociales y lo que es o dice ser el individuo en general y el extraño en particular,²²⁶ haya buscado mostrar que el judío realmente existente no es idéntico al «judío» según lo entienden los antisemitas.²²⁷ O desde un punto de vista distinto al del odio a los judíos, que Simmel buscara diferenciar entre el «judío» (entre comillas) y el judío, esto es, al estereotipo del de carne y hueso.

Por eso señala el filósofo y sociólogo berlinés que no hay una diferencia inherente en los judíos que dé un basamento objetivo al lugar social que han ocupado y al destino que han tenido,²²⁸ ya que esto ha sido más bien producto de las formas de socialización: así como el estereotipo del judío ha cambiado según las sociedades, es de esperar que continúe cambiando, y que en algún momento deje de representar un estigma. Por tanto, el antisemitismo *no* es resultado de las particularidades de la historia, la religión o la raza judías. Esto da al traste con visiones «sustancialistas», que quedan presas en un círculo tautológico,²²⁹ y es en este sentido que puede decirse que no existen como tales «los judíos»,²³⁰ en tanto grupo homogéneo, sino que éstos deben ser tomados en lo particular.

²²⁵ Georg Simmel, *Sociología*, pp. 20-21.

²²⁶ No intento introducir una fractura entre lo que es el ser y lo que éste dice ser desde el punto de vista de la autenticidad o la inautenticidad. Más bien busco hacer notar, como dice Simmel, que el conocimiento no llega a penetrar del todo al ser. Entonces lo que en verdad tenemos es lo que ese ser dice sobre sí, y quizás en segundo término —o manteniendo una relación dialéctica con aquella definición— lo que dicen los otros sobre ese ser.

²²⁷ Cf. Morris-Reich, *op. cit.*, p. 199.

²²⁸ *Ibid.*, p. 181. Así por ejemplo, contra la opinión tanto de Martin Buber como la de su esposa Gertrud y su hijo Hans, Simmel sostiene que *no* puede hablarse de un «pensamiento característicamente judío» ni tampoco de una «base biológica común» entre éstos (*Ibid.*, p. 183). Como se verá, Simmel defiende ante todo la individualidad.

²²⁹ «En el antisemitismo (...) el judío aparece antes que nada como un significante que denota una serie de propiedades supuestamente reales, en tanto objeto supuestamente real. El antisemitismo invierte la relación entre el objeto (judíos) y sus propiedades afirmando que los judíos son avariciosos, intrigantes y cosas por el estilo, *porque son judíos*» (Morris-Reich, *op. cit.*, p. 197. La traducción es mía).

Ir más allá del estereotipo significa reconocer que «la universalización de los judíos los “vuelve intangibles” y “priva a los judíos ‘reales’ de existencia”»;²³¹ relativización de las definiciones sociales que es necesario acompañar, a su vez, del reconocimiento de la libertad del individuo, ya que los judíos realmente existentes, a pesar del peso del estigma y de las ironías de la oferta liberal, podían moverse del casillero al que eran remitidos, pues como Simmel muestra, «aun en las relaciones de sumisión más opresoras y crueles, subsiste siempre una cantidad considerable de libertad personal», esto es, que el sujeto subordinado conserva «espontaneidad y actividad».²³²

Pero atención: que sea reconocido el espacio de la libertad individual no significa pasar por alto las determinaciones sociales, la manera en que la sociedad permea hasta en lo más íntimo del individuo. La relación siempre es dialéctica: hay una suerte de compromiso entre el individuo y la sociedad, manifiesta en este caso en el hecho de que el extraño no sólo es construido socialmente, sino que también se autoconstruye.²³³

En esta línea, y retomando a Jean-Paul Sartre, Amos Morris-Reich señala las alternativas que la sociedad ofrece a los judíos para lidiar con su condición de extraños. Son tres: la primera consiste en que el así considerado «judío» se extrañe de «la identidad judía que le es conferida socialmente». La segunda es que el «judío» acepte la identidad conferida y actúe «con autenticidad»; mientras que la tercera consiste en que el «judío» reconozca la identidad que le es atribuida, «pero de una manera distinta a la que espera de él la sociedad».²³⁴ De estas tres alternativas, que desde luego no son las únicas posibles, Simmel se identifica con la tercera: sabía cómo era visto y clasificado, pero no hizo lo que se esperaba de él, esto es, asumirse como «judío», encarnar el estereotipo. Asunción que, es necesario reiterar, resultaba sin duda compleja, ya que si por un lado se les exigía a aquellos que eran definidos como «judíos» identificarse como tales (lo que ulteriormente llegaría al extremo de exigirles portar distintivos) y ocupar el lugar que socialmente les era deparado en tanto elementos segregados, por otro lado se les demandaba (seduciéndolos) que dejaran sus comunidades tradicionales y pasaran a formar parte del todo social; tarea fallida las más de las veces por exceso o bien por falta de celo, ya que por esto mismo se les acusaba de arribistas o en su defecto de irredentos.

²³⁰ Al igual que no existen «los mexicanos» o «las mujeres» por ejemplo. Lo que quiero señalar es que aun cuando las generalizaciones pueden ser útiles, no debe perderse de vista que se trata precisamente de eso, y que en ese sentido es necesario incorporar la dimensión individual y cualitativa para explicar los fenómenos.

²³¹ Daniel Boyarin, *apud* Morris-Reich, *op. cit.*, p. 213 (nota 93). La traducción es mía (ahí donde traduje «vuelve intangibles» Boyarin dice «disembodies», esto es, quita corporeidad, hace inmaterial, impalpable, etéreo).

²³² Simmel, *Sociología*, pp. 148-149.

²³³ Olga Sabido, «Las afinidades electivas entre Max Weber y Georg Simmel. A propósito de una sociología del extraño», p. 109.

²³⁴ Morris-Reich, *op. cit.*, p. 194.

Simmel no se identificaba a sí mismo como judío, pero contaba con que la condición judía que le era atribuida representaba un estigma que actuaba contra su obra y su carrera académica.²³⁵ Esto no se tradujo sin embargo en una búsqueda desesperada por adecuarse: sabía que lo sui generis de su obra y su persona podría hacer más ríspido el recibimiento que de por sí le era deparado, y no obstante, no dejó de buscar hacerse reconocer en su particularidad.

Entonces Simmel no sólo conscientemente divergió de lo que se esperaba de él en tanto «judío», sino que llegó a mostrar lo arbitrario y contingente de esta definición. Mostró él mismo estar más allá de las definiciones, o quizás sería mejor decir que luchó por hacer valer las propias: en función de su supuesta condición judía se le atribuía *una raza, una religión, una forma de pensar característica, un lugar social*, pero en contraste, él muestra ante todo su individualidad, hace explícita su confesión particular,²³⁶ desarrolla un método propio y alcanza, más allá de los límites de la academia, una gran notoriedad como pensador y creador.

Lo fundamental es entonces advertir la posibilidad en la falta. La extrañeidad no sólo significa «habitar el margen» desde su «desposesión» y «orfandad», sino también «una inédita posibilidad de creación». La experiencia de extranjería, «de la fragmentación, de la debilidad, del dolor» puede integrar «una nueva mirada», y Simmel lo muestra.²³⁷ Pero no solamente nuestro autor, pues como señala Ricardo Forster, siguiendo a Frederic Grunfeld y a Stuart Hughes, entre otros, el «encuentro entre judaísmo y modernidad» fue sumamente traumático y complejo, lo que se reflejó en la generación de fin de siècle, atravesada por profundas contradicciones que, no obstante, supo encauzar en expresiones creativas «que revolucionaron el orden del mundo».²³⁸

Como botón de muestra está el hecho de que muchos de los grandes modernistas y de las figuras más influyentes de la cultura occidental moderna son de origen judío, y que sus creaciones en buena medida fueron posibles gracias al lugar que socialmente les era deparado en tanto «judíos» (ya fueran judíos asimilados, judíos-no judíos, judíos conversos, judíos «auténticos» o «inauténticos», etcétera); figuras entre las que es posible destacar a Karl Marx, pensador que se introdujo en las entrañas del capitalismo para llevar a la luz la cruda explotación que esconden las relaciones sociales de producción, así como a Sigmund Freud, quien como él mismo señala, infligió una de las más grandes afrentas al espíritu

²³⁵ Beriain, *op. cit.*, p. 16. Como intenté mostrar antes, no existe una especie de ley causa–efecto entre la «condición judía» de Simmel y su posición marginal frente al *establishment* académico. Según considero, resulta más instructivo detenerse en el caso que aplicar generalizaciones.

²³⁶ En sus escritos sobre filosofía de la religión no sólo es manifiesta su fe (recuérdese que fue bautizado como evangélico), sino que muestra su religiosidad más allá de cualquier contenido de creencia determinado.

²³⁷ Forster, *op. cit.*, pp. 19 y 21.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 346-347.

moderno-ilustrado, al fincar en el inconsciente, antes que en la razón, la vida psíquica de los seres humanos.

Aquí no es posible atribuir a la mera «condición judía» la emergencia de esta explosión creativa, como la califica Forster, sino, como sugerí antes, a que la posición social del extraño no sólo implica desventajas, sino también posibilidades, como la de traspasar los límites en los que el establecido está seguro, pero también confinado.

¿Qué hizo Simmel con el extraño que lo habitaba? Utilizarlo como una posibilidad creativa, una incógnita permanente que lo animaba a caminar y a no quedarse satisfecho consigo mismo. Tal como refiere en la fábula que narra para abrir su *Cultura filosófica*,²³⁹ de lo que se trata es de trabajar sin esperar frutos concretos, de seguir un camino sin una meta determinada, sabiendo que la vida siempre puede tomar nuevas formas, que lo nuevo está ahí donde no se está cómodo, que lo nuevo es la posibilidad que en su camino puede encontrarse el extraño.

²³⁹ Este es el título original de los ensayos de crítica de la cultura compilados en el libro que Simmel publicó en 1911 traducido al español como *Sobre la aventura*.

VI. Georg Friedrich Eduard Simmel

El ejercicio que he intentado hacer en las páginas anteriores es tratar de descubrir a Simmel en su obra, buscar entreverlo en sus palabras. Ya que como él mismo señala de los filósofos: «han consignado su intimidad más profunda en la forma de imágenes objetivas del mundo», me pareció que la mejor manera de acercarme a él —como igualmente apunta— era tomando su obra como las *confesiones* de su vida.²⁴⁰

No de modo distinto al de una confesión pueden considerarse sus más encumbradas interpretaciones de la vida social.²⁴¹

El valor objetivo de su obra no se contrapone con esta significación subjetiva; tal vez le añada aún más por el sentido y congruencia que le imprime: siendo la individualidad el más alto valor para Simmel, escindir su persona de su obra sería un contrasentido. Así que sólo ahora, al haber tratado de descubrir, «más allá de su existencia en sentido burgués», *eso* más propio de su pensamiento —como él mismo sugiere— tal vez pueda serme permitido trazar una línea, de ahí, a lo que fue su «vida empírica», buscando saber algo más de lo que fue Georg Simmel a partir de algunos datos, de citas al parecer reveladoras, e intuiciones, para después en los capítulos siguientes, buscar adentrarme en su obra a fin de trazar su teoría de la modernidad.

Lo personal de los filósofos, en la medida en que aquí nos pueda interesar, reside sólo en su filosofía, pues sólo ésta es lo que de él es incomparable, lo absolutamente individual suyo, con nadie compartido. Si a partir de esta producción alumbramos una personalidad sumamente interior, y a partir de ésta comprendemos de nuevo la producción, puede entonces que esto sea un círculo.²⁴²

Trazar un círculo: de la producción a la personalidad

Podría comenzar mi intento por trazar ese círculo señalando que Simmel no deja de hacerse presente en sus páginas, aun cuando lo hace de una manera tan sutil que se escapa de una enunciación concreta. Su presencia se hace entonces evanescente; lo que al parecer fue lo que sucedía con la impresión que tenían sus contemporáneos sobre su persona,²⁴³ pero no con el impacto que generaban sus palabras:

Simmel era agudo, abstracto, polifacético. Es bastante interesante que mientras sus alumnos están de acuerdo en que era un profesor sumamente atrayente, que podía inventar las más deslumbrantes construcciones justo frente a sus ojos, no coinciden en su descripción física: unos lo recuerdan de estatura baja, otros de mediana, e incluso otros más, recuerdan que era alto; también unos lo recuerdan

²⁴⁰ Simmel admite que su interpretación de la vida y obra de Goethe es una confesión; lo que acaso pudiera extenderse al resto de su obra. Semejante concepción puede verse también en Nietzsche: «Paulatinamente he advertido lo que ha sido hasta hoy toda la gran filosofía: una confesión de su autor y una especie de “memorias” involuntarias e inadvertidas» (*apud* Lou-Andreas Salomé, *Nietzsche*, Juan Pablos Editor, 1985).

²⁴¹ Esteban Vernik, «Prefacio», en *Cuestiones fundamentales de sociología*, p. 18.

²⁴² Georg Simmel, «Sobre historia de la filosofía», en *El individuo y la libertad*, p. 67.

²⁴³ Tomando este término en su conocida acepción de *aparencia* o *máscara*, es decir, de la forma como se presenta ante los otros un ser humano.

como poco agraciado, mientras otros, atractivo; algunos recuerdan su voz como alta y penetrante, otros como melódica y agradable.²⁴⁴

La ambigüedad de esta caracterización sitúa a Simmel en el terreno de lo intermedio, de la indefinición; como quien está en el umbral, como el extranjero. Lo que evoca su propia obra: como ya he mencionado, la digresión sobre el extranjero es considerada como una de las más importantes contribuciones de Simmel. Pero aquí, más que destacarla por su vinculación con el tema de «lo judío», interesa ponerla bajo la luz de toda su obra y vincularla con otros desarrollos teóricos de Simmel, como el de «el tercero» o el del «elemento medio o mezclado», en vista de lo que es capaz de revelar.

Si bien a lo largo de su obra Simmel hace hincapié en los dualismos, más allá de «imponer una nueva síntesis», lo que busca es mantener simultáneamente los dos polos. Y más aún: señala que puede ser una falsa disyuntiva buscar decidirse por alguno de los dos elementos que componen la dualidad en cuestión (por ejemplo libertad/necesidad), ya que cabe esperar que surja otro más —«el tercero»—, que aunque «todavía no formulable», haga «saltar en pedazos» «nuestros medios de dominar los contenidos de la vida».²⁴⁵

Bajo esta lógica se entiende también la posición del extranjero: es aquél que no puede ser atrapado por una definición y que es capaz de introducir la otredad y aún lo impensable, rompiendo con las definiciones hasta entonces tenidas por inmovibles. De aquí que Simmel pugne por mantener la indecidibilidad y aún espere el advenimiento de algo nuevo. Es por eso que él mismo se situó en esa frontera, como parecen revelar las impresiones sobre su persona arriba citadas. Y también por eso el suyo es un pensamiento que incubaba «una revuelta contra el mundo burgués» porque si este se basa en un discurso que a rajatabla delimita y separa los elementos que lo conforman (*o* esto, *o* esto otro),²⁴⁶ Simmel abre la posibilidad para que se diluyan esas delimitaciones (esto *y* esto otro... *y* esto otro más). En el terreno de las apariencias, la de Simmel interesa en la medida en que —siguiendo con lo anterior— la dualidad cuerpo/ alma es un equívoco, pues ambas son formas que contienen la vida, que además tienen en el movimiento la característica que les sirve de expresión. En la medida en que es en la fugacidad del movimiento como puede accederse al otro, es el cuerpo y en particular el rostro lo que en el «marco de lo visible» puede hacer asequible «el ser de un ser» (en la medida de que hay un imposible frente al *otro*, o que tiene en sí «algo de recóndito»).

²⁴⁴ Peter Gay, *Freud, Jews and other Germans*, p. 120. La traducción es mía.

²⁴⁵ Georg Simmel, «Transformaciones de las formas culturales», en *El individuo y la libertad*.

²⁴⁶ «El discurso capitalista es “el discurso más astuto que se haya tenido jamás. Pero destinado a reventar” (...) Es el discurso (...) que separa y aísla el bien y el mal, recurriendo a todas las versiones concebibles del famoso “imperio del mal”, para dividir el mundo y justificar su soberanía» (Rosa Aksenchuk, «Resonancias del malestar en tiempos de la incautación de lo real»).

El rostro es el elemento más dinámico del cuerpo en tanto expresa el «fluir de la vida interna». Asimismo, tal vez sea esa puerta que da acceso a los otros seres humanos precisamente por el movimiento que encarna sin perder no obstante su unidad, formando el semblante.²⁴⁷

Pero no habiendo encontrado sobre su semblante descripciones más claras, y sólo contando con algunas fotografías, tal vez no pueda decirse algo más elocuente sobre la persona de Simmel que citando sus propias palabras, que escritas en el ocaso de su vida y sin tener esta pretensión, parecieran fielmente retratarlo a él y a la que fue la evolución de su vida:

La negativa y la exigüidad del mundo exterior frente a nuestra voluntad hace que ésta se proyecte más allá de su contacto con él, de suerte que el yo adquiere entonces conciencia de su independencia y ante todo de la continuidad dimanante exclusivamente de sus propios impulsos. De ahí que los hombres que hayan tenido pocas satisfacciones y estén hondamente decepcionados de las concesiones del mundo, tengan por lo regular un yo más marcado y, a partir de cierto punto, más invariable que aquellos a quienes todo salió a pedir de boca, al igual que sus facciones revelan más que las de éstos el carácter de la firmeza y de la perseverancia.²⁴⁸

Su rostro, como justificadamente puede aplicársele, denota firmeza y perseverancia por ejemplo en un rasgo que acusa en otro de sus textos, consistente en que éste «muestre menos que los restantes miembros del cuerpo la influencia de la gravedad», característica a la que atribuye la «impresión de espiritualidad».²⁴⁹ Y es este precisamente una de los rasgos del suyo: guarda la armonía de su unidad, reflejo de la búsqueda por preservarse frente a los embates del exterior. Lo que, cabe agregar, no sólo puede ser identificado como una tendencia puramente personal; también refleja uno de los temas centrales de su obra, a saber:

¿Cómo puede preservarse nuestra individualidad ante las fuerzas externas que nos dominan?²⁵⁰

La individualidad cualitativa

La autopreservación, una variación del tema central en Simmel, el de la individualidad, se enmarca en aquél debate —recurrente en el tiempo que le tocó vivir— que sitúa al individuo entre la defensa de su autonomía, y la búsqueda por satisfacer las demandas sociales donde por definición es comprendido como parte. En esta oposición individuo/sociedad, la decisión por alguno de los elementos no significa la eliminación del otro, pues siempre irán entremezclados; más bien indica el grado de tensión entre ambos.

²⁴⁷ Georg Simmel, «Rodin», en *Sobre la aventura*, pp. 161, 169, y «La significación estética del rostro», en *El individuo y la libertad*, pp. 187-192.

²⁴⁸ Georg Simmel, *Intuición de la vida*, p. 88.

²⁴⁹ Simmel, «La significación estética del rostro», p. 189.

²⁵⁰ Lawrence A. Scaff, «Georg Simmel», en George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Oxford-Malden, MA., Blackwell, 2000, p. 253. La traducción es mía.

Los más profundos problemas de la vida moderna manan de la pretensión del individuo de conservar la autonomía y peculiaridad de su existencia frente a la prepotencia de la sociedad, de lo históricamente heredado, de la cultura externa y de la técnica de la vida.²⁵¹

Esta oposición que Simmel describe como propia de la vida moderna no es sino producto de dos modos de construir la individualidad: desde el llamado a la libertad y la igualdad, y partiendo de éste, desde el llamado a la diferenciación. Ambas tendencias, dice Simmel, nos cuentan la historia tanto interna como externa de la modernidad, pues en su lucha, o en los «cambiantes entrelazamientos» que han alcanzado, es como ha discurrido.

De aquí es de donde emerge el «hombre moderno» del que habla Simmel: tironeado por dos tendencias contrapuestas, es llamado a fundirse en la totalidad o a diferenciarse. Pero no solamente; pues la de la parte y el todo es una relación de cooperación y simultánea oposición, que puede dar lugar a diferentes formas de individualidad.

Esta pugna y resistencia del individuo «a ser nivelado y consumido en un mecanismo técnico-social» característico de la vida moderna, tiene como espacio las ciudades. El medio urbano permite la coexistencia de tendencias opuestas, es el espacio de la connivencia de la diversidad; mas no en el sentido que ahí se viertan esas multiplicidades, sino que son ellas mismas las que le dan forma. De ahí la afirmación de Simmel de que la ciudad «es una entidad sociológica que se forma espacialmente».

Es la interacción de lo múltiple lo que da forma a las urbes modernas, y es en la soledad más extrema o en su práctica fusión con la totalidad social, como discurre la vida de los individuos en ellas. Así, entre la libertad y la determinación a alimentar con su parcialización el todo, se encuentra el proceso de individualización.

Y como una y otra vez se ha afirmado a lo largo de estas líneas, la apuesta de Simmel fue precisamente pugnar por aquellas existencias soberanas; las cuales, a pesar de la pluralidad a que se da lugar en las ciudades, son contrapuestas a su tipo característico (mas «en modo alguno imposibles»).

La preservación de la autonomía individual por la que opta Simmel, abre la puerta a los embates de aquella generalidad, que combatirá la libertad que toma para sí el individuo. Bajo esta óptica, la defensa a ultranza que hace Simmel de la autonomía, da cuenta de su condición. Pues quien decide acogerse únicamente a las propias definiciones sin buscar el cobijo de grupo o comunidad alguna encuentra que esta libertad llevada al límite conduce a un estado casi permanente de incertidumbre, que a su vez se traduce en soledad.²⁵²

²⁵¹ Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *El individuo y la libertad*, p. 247. En lo que sigue, utilizo la misma fuente.

²⁵² Cf. Zygmunt Bauman, *Modernidad y Ambivalencia*, p. 116.

La soledad a la que aquí se hace referencia es una variante de aquella que característicamente se vive en las ciudades. Pues si bien el individuo, a decir de Simmel, no se siente «en ninguna otra parte tan solo y abandonado como precisamente entre la muchedumbre urbanita» a causa de la distancia insalvable que media entre los sujetos, esta «disociación» que se experimenta en el medio urbano es en verdad «sólo una de sus más elementales formas de socialización». Muy otra, sin embargo, es la soledad del individuo que pugna por su autonomía, pues no tiene esta sociedad de desarraigados; sólo se tiene a sí mismo.

Mas desde luego, «el individuo no puede salvarse frente a la totalidad». La referida autonomía no presupone una situación de total independencia frente a la sociedad: al respecto puede atraerse lo que Simmel identifica como la dualidad del dentro/fuera, donde no hay un estado puro en sí; a lo que también cabría añadir lo que define como colaboración de los elementos excluidos. En resumen, dicha autonomía está acotada y aun puede cumplir una función dentro de la sociedad, lo que no obstante, no significa que no pueda ser definida como tal.

Este entrelazamiento de lo individual y lo social, además de innegable puede aún ser necesario para la autopreservación:

...sólo entregando una parte de su yo absoluto a un par de personas, ligándose con ellas, puede mantener todavía el sentimiento de la individualidad, sin una exclusión exagerada, sin amargura, ni apartamiento.²⁵³

Aquí de lo que Simmel habla es de la disyuntiva que entraña la individualización, pues la «doble naturaleza del hombre» —como ser social y ser individual— reclama dos satisfacciones distintas que difícilmente pueden coincidir. Entre más individualizado el sujeto, mayor selectividad tendrá para elegir sus vínculos, y aunque las sociedades modernas ofrezcan esa libertad por la diversidad que agrupan, se convierte en un laberinto, que quizá pueda ofrecer un remanso en la familia.

Familia

Aunque las ciudades insertan al individuo en una red de vínculos anónimos, la familia puede representar acaso una protección y un punto de tránsito hacia la totalidad. Pero cuando esta protección comienza a tambalearse, aunado a la pugna por la individualización (y la selectividad y reserva que entraña), la soledad se intensifica:

La tendencia a la individualización del hombre moderno, la mayor personalidad y libertad para elegir sus vínculos, debe estar en relación con esto. Por su manera de reaccionar, en parte sensual y en parte estética, *no puede entrar ya en asociaciones tradicionales*, en comunidades íntimas, que no se preocupan del gusto personal, ni de la sensibilidad individual. Pero esto lleva consigo, inevitablemente, un aislamiento mayor, una delimitación más radical de la esfera personal.²⁵⁴

²⁵³ Simmel, *Sociología*, p. 752.

²⁵⁴ Simmel, «Digresión sobre la sociología de los sentidos», en *Sociología*, p. 688. Sin cursivas en el original.

En el caso de Simmel, esta tendencia que acusa en el «hombre moderno» y que justificadamente puede aplicársele por su insistencia en el valor de la individualidad (y junto con ella el «refinamiento», por ejemplo), aunado a las características de su vida familiar, pueden llevar a afirmar que el pensador berlinés parece no haber contado con un sostén y arraigo suficientes para poder insertarse en su medio, siendo hasta cierto punto, una individualidad aislada.²⁵⁵

Al parecer, su vida familiar estuvo marcada por la ausencia de su padre, que murió cuando tenía dieciséis años, razón por la que tuvo que dejar su casa para quedar bajo la tutela de un amigo de la familia. Lo anterior, aunado al difícil carácter de su madre, resulta en un medio familiar poco sólido.

La relación de Simmel con su dominante madre fue más bien distante; parece no haber tenido el sostén de un entorno familiar seguro. Entonces, es probable que desde muy joven le haya sobrevenido un sentimiento de marginalidad e inseguridad.²⁵⁶

Parece haber sido una constante en la vida del pensador berlinés un cierto distanciamiento de su medio. Tuvo que recorrer solo el camino que decidió forjarse dentro de la academia, o más bien, dentro del medio intelectual de su tiempo: aunque sus contemporáneos le consideraban «el filósofo de la cultura» y su obra llegó a ser calificada de «manifestación de la cultura moderna», su aislamiento parece ir más allá de la «reserva sociológica» con la que caracteriza al individuo moderno; ya que precisamente en lo que él consideraba como más propio, y por tanto más importante, nadie le siguió.

No tuvo herederos intelectuales, como él mismo señala, e incluso al parecer consideró extinto su legado en su propia descendencia: su hijo Hans, quien tuvo un carácter menos introspectivo, y en este sentido más práctico y orientado a la acción, como muestran las breves viñetas cotidianas que Simmel nos ofrece en sus contribuciones a uno de los órganos principales del movimiento modernista alemán: la revista *Jugend*.²⁵⁷ En esas viñetas podemos ver a Hans, desde lo ojos de su padre, como un niño inquieto, casi provocante, que desde su forma abierta de ser llevaba a Simmel a la reflexión. Extroversión que le llevó a estudiar medicina,²⁵⁸ distanciándose así de la posibilidad de continuar con la obra de su padre.

Mirado desde aquí —no sin cierta parcialidad— la siguiente cita podría ser interpretada como una

²⁵⁵ Al respecto, quisiera reiterar que los datos puramente biográficos son escasos en la bibliografía que he consultado, por lo que no dejaré de tener carácter especulativo lo señalado sobre su vida personal.

²⁵⁶ Lewis Coser, *Masters of Sociological Thought*, p. 194. La traducción es mía.

²⁵⁷ Entre las contribuciones de Simmel a esa revista (publicadas al español bajo el título *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*) pueden encontrarse dos breves relatos: «Moral» y «Poca torta», donde Simmel narra episodios cotidianos con su hijo Hans, los cuales sirven a nuestro autor como motivos para realizar algunas reflexiones filosóficas, por ejemplo, acerca de cómo nuestro juicio moral varía en función de a quién y en qué situaciones lo aplicamos, y cómo las cosas *son* también por lo que les falta (*vid.* Georg Simmel, *Imágenes momentáneas*, pp. 26-27 y 36).

²⁵⁸ Hans Simmel fue profesor de medicina en la Universidad de Jena, hasta que fue deportado al campo de concentración de Dachau durante la Segunda Guerra Mundial, del cual logró salir con vida para trasladarse a Estados Unidos, donde murió «como consecuencia del internamiento» en dicho campo (*vid.* Esteban Vernik, «Prólogo», en Georg Simmel, *Roma, Florencia, Venecia*, trad. Oliver Strunk, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 13, y Josetxo Beriain, «Introducción a la obra sociológica de Georg Simmel», p. 17).

confesión de Simmel acerca de cómo no tuvo en su hijo ese reflejo que buscó —lo que en verdad apuntaría a mantener viva *con y en él* su obra²⁵⁹—:

...la individualidad, a título de forma acuñada, parece tener que sustraerse a la continuidad de la corriente de la vida, que no admite un cuño cerrado, lo cual se indica empíricamente con el hecho de que las supremas culminaciones de la individualidad, los grandes genios, casi sin excepción dejan de procrear una descendencia o ésta carece de impulso vital, y quizá también porque las mujeres de épocas de emancipación, en que desde su nivel de «meras mujeres» aspiran a tener más personalidad y más derechos, parecen mostrar menor fecundidad.²⁶⁰

La afirmación anterior, que puede parecer injustificada, tal vez se sostenga si se atiende a que la esposa de Simmel fue una mujer íntimamente ligada con la lucha feminista de su tiempo, y en menor medida, a que el tema del «genio» no es sólo constante en su época,²⁶¹ sino un tema presente en la obra de Simmel, en lo que podría verse, acaso, una pregunta formulada sobre sí.

La compañera de Georg Simmel, Gertrud Kinel, participó activamente de la vida intelectual que rodeó al sociólogo berlinés. Fue retratista y escritora: bajo el seudónimo de *Marie-Luise Enckendorf*, escribió libros como *Del ser y el haber en el alma* y *Realidad y ley en la vida sexual*.²⁶² Fue tanto su compañera intelectual como de vida; sin embargo, las reiteradas alusiones de Simmel al matrimonio en tanto «forma sociológica», dejan escapar en ocasiones lo que podría tomarse como confesiones sobre una unión mal avenida.

En su *Sociología*, por ejemplo, Simmel recurre al matrimonio como uno de sus ejemplos predilectos para ilustrar una de sus premisas fundamentales: cómo una forma de socialización puede albergar diversidad de contenidos y viceversa. El matrimonio, como «institución erótica», nos dice, es formado a partir de los más diversos motivos, fines, inclinaciones (es decir contenidos), e igualmente puede dar lugar a formas de socialización como la competencia, la subordinación, la formación de partidos, etc., esto es, a múltiples «relaciones de vida». Simmel ante todo resalta la ambivalencia de esta institución, tal vez en virtud, como él señala, de que «la idea sociológica del matrimonio moderno es la comunidad de todos los contenidos vitales», por lo que le es consustancial el dualismo propio de la vida.

En este sentido, Simmel resalta por ejemplo la mezcla de superioridad y subordinación que existe entre los cónyuges; la «cantidad inevitable de lucha» aún en los matrimonios que han encontrado un «*modus vivendi* soportable»; el doble efecto que la coacción del derecho ejerce, tanto para mantener matrimonios

²⁵⁹ Simmel señala cómo siendo la reproducción un fin para la especie, para el individuo no es más que un medio para «perpetuarse a sí mismo en sus hijos»; una forma «de suministrar a su patrimonio, a sus cualidades, a su vitalidad, una especie de inmortalidad» (Simmel, *Sociología*, p. 303 (nota al pie)).

²⁶⁰ Georg Simmel, *Intuición de la vida*, p. 26.

²⁶¹ Cf. Hannah Arendt, «Los judíos en el mundo de ayer», en *La tradición oculta*.

²⁶² Esteban Vernik, *El otro Weber*, pp. 63-64.

que «moralmente debieran separarse», como para mantener unidos aquellos que hubieran podido fracturarse por un arrebató; o su fortaleza y simultánea fragilidad:

En uniones estrechas, como el matrimonio, se dan ambas cosas al mismo tiempo. Sin duda, no hay otra forma de unión que pueda soportar, sin disolverse exteriormente, odios tan feroces, antipatías tan completas, tantos choques y ofensas constantes. Pero, por otra parte, es, si no la única, una, al menos, de las pocas relaciones que, por una escisión exteriormente imperceptible y aun inexpresable en palabras, por un simple gesto de antagonismo, pueden perder de tal modo su profundidad y belleza, que ni la más apasionada voluntad de ambas partes sea capaz de restablecerla.²⁶³

Lo anterior podría ser una imagen de lo que fue la relación del matrimonio Simmel. Mas como el mismo pensador berlinés enseña, en toda relación hay matices, coexiste un aspecto con su contrario: si por un lado su vínculo denota cierta rispidez, habría que insistir en que Gertrud fue su compañera de vida.

A través de ella podemos acceder, por ejemplo, a lo que fueron las últimas apreciaciones de Simmel sobre su obra. Podemos saber de su satisfacción por haber cumplido con su labor, y aunque en parte contrariado —según el testimonio de su esposa— por no haber hallado algo «verdaderamente nuevo», asomarnos a su inagotable fuente de energía intelectual, que le llevó a sentirse pleno de fuerzas para continuar aún cuando sabía cercano su final.²⁶⁴

Y es que Gertrud Kinel supo valorar los aportes y la importancia que dentro del pensamiento filosófico y social tuvo su esposo, por lo que también procuró su legado: fue editora de una colección de ensayos publicada hacia 1922 (*Zur Philosophie der Kunst, philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*²⁶⁵); publicó parte de su obra póstuma, agrupada bajo el nombre de *Metafísica*, y colaboró en varios trabajos que trataron sobre la vida y obra de Simmel.

Este respeto que deja traslucir hacia lo que fue la pasión y la labor de vida del pensador berlinés, no obstó sin embargo para que mantuviera cierta distancia crítica hacia su obra:

Me impacienta mucho lo que todos los hombres dicen de nosotras, y esto incluye a Georg.²⁶⁶

Lo femenino

Como uno de los primeros hombres de su tiempo en escribir «más seriamente» sobre la mujer, Georg Simmel se abocó al estudio de temas que hasta entonces habían sido considerados básicamente como

²⁶³ Georg Simmel, *Sociología*, p. 308. Acerca del matrimonio, lo asentado en párrafos anteriores corresponde a las páginas: 248 - 375.

²⁶⁴ Como antes mencioné, una de las fuentes principales de sus datos biográficos es K. Gassen y M. Landmann, *Buch des Dankes an Georg Simmel*, donde se incluyen testimonios de Gertrud Simmel. Lo aquí referido proviene de Kurt Wolff «Introduction», *The Sociology of Georg Simmel*, p. xxii.

²⁶⁵ Para una filosofía del arte. Ensayos de filosofía y filosofía del arte.

²⁶⁶ Gertrud Simmel, *apud* Guenther Roth, «Marianne Weber y su círculo», p. 42.

parte de aquello que «se daba por sentado», y que por tanto no parecían merecer mayor análisis.²⁶⁷ Atrayendo la atención sobre temas que bordeaban o directamente abordaban lo femenino, buscó distanciarse de lo que calificó como la homologación de lo masculino con lo «humano general», que según consideró, conduce a valorar a la mujer desde el prejuicio de una visión unilateralmente masculina, situándola como parte de lo «desconocido e incomprensible».²⁶⁸

Este afán de Simmel y los vislumbres que logró, fueron debatidos, por ejemplo, por figuras como Marianne Weber, cuya crítica se centró en lo que Simmel denominó como «cultura femenina».

Uno de los puntos de partida de nuestro autor sobre este tema es el supuesto de que la cultura objetiva es masculina, y en este sentido —ante la emergencia de la demanda feminista de igualdad— se pregunta ¿qué constituye o podría constituir la cultura femenina?, ¿por qué objetivamente no puede definírsele?, y en esencia, ¿qué es lo femenino?

A la mujer atribuye la «centripetalidad»: regida por un «centro subjetivo» que mantiene la armonía y solidaridad de sus partes, se constituye como «ser anímico» indiviso. Es de la condición de su ser —su «estar-cerrado»— de donde le vienen atributos, disposiciones, debilidades y posibilidades que expresan lo que es su diferencia fundamental frente al hombre; diferencia que es posible condensar en la dupla: objetividad del hombre/ no separación de lo objetivo y subjetivo en la mujer.²⁶⁹

Por su tendencia a «autonomizar intereses y funciones», primero en sí mismo, y luego creando esferas diferenciadas, el hombre ha sido productor de la cultura objetiva; mientras que la mujer, en tanto que unidad cerrada, opuesta a la separación y especialización que constituye la cultura objetiva, mantiene frente a ésta una suerte de «extranjería». No significa que la mujer no haya hecho aporte alguno a la cultura objetiva (o pueda hacerlo, dice Simmel); la cuestión es si ha creado algo que el hombre no pueda hacer, es decir, si ha podido objetivar lo femenino. Así, de acuerdo con Simmel, la mujer en esencia «es la-que-es» en tanto que está vuelta hacia sí misma, y el hombre «es el que deviene», pues se realiza en lo exterior.

Como acabo de señalar, las ideas de Simmel en torno a la «cultura femenina» fueron objeto de la crítica de Marianne Weber, cuya importancia rebasa con mucho el haber sido esposa del afamado sociólogo, pues además de destacar en los círculos académicos y contraculturales de su tiempo y ser una importante y reconocida intelectual, llegó a ser diputada del Partido Demócrata Alemán, así como miembro destacado de la Federación Femenina Alemana. Razón esta última por la que, añadido al valor

²⁶⁷ Este papel de Simmel como uno de los pioneros en la búsqueda por estudiar a la mujer más allá de las «reverencias» o las «infravaloraciones», es señalado por Guenter Roth (*op. cit.*, p. 20).

²⁶⁸ Simmel, «Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos», en *Sobre la aventura*, pp. 57-59.

²⁶⁹ Cf. Georg Simmel, «Cultura femenina», en *Sobre la aventura*, pp. 232-271.

que su trabajo en sí mismo merece, puede dar cuenta de la recepción que tuvo la obra de Simmel en los círculos feministas —que osciló entre la aceptación y el rechazo—; y aún puede servir de guía para rastrear la que pudo haber sido la crítica de Gertrud Simmel, en virtud del estrecho vínculo personal y que como militantes de la causa feminista ambas mujeres mantuvieron.²⁷⁰

Precisamente la búsqueda de Simmel por definir el «ser metafísico» de la mujer, fue uno de los puntos principales de la crítica de Marianne Weber: aun cuando reconoció el esfuerzo de Simmel por crear «una ontología “progresista” de la cultura femenina», no concedió en esa pretensión de definir la *naturaleza* o el *ser* femenino: si bien la diferencia entre los sexos es innegable, lejos de desprenderse de una base ya sea metafísica u ontológica, tiene que ver con factores culturales, históricos o psicológicos, y aún mas: estos factores no sólo determinan las definiciones de género, sino a cada hombre y mujer en particular.

En su crítica a la caracterología simmeliana de la mujer, Marianne Weber argumentó con astucia que hay tantas diferencias, entre un hombre y una mujer, como las puede haber entre dos mujeres o entre dos hombres, esto es, construyó una poderosa respuesta proveniente del sentido común.²⁷¹

Crítica que se volvía aún más relevante, desde la óptica de *Frau* Weber, por el lugar que dentro de la cultura objetiva deparaba a la mujer la ontología simmeliana. Y es que las tesis de Simmel pueden incluso ser tomadas como un reto: si la tendencia de la mujer es a reproducir, no a innovar; a mantenerse en la interioridad, no a exteriorizarse, surge como pregunta si acaso será posible hablar de una aportación de la mujer a la cultura objetiva. A lo que Simmel responde que efectivamente podría hacerlo si construye una verdadera otredad portadora de valores propios y conceptos nuevos, que pueda situarse frente a la cultura masculina, desde su particularidad, en igualdad de condiciones.

Pretender sólo insertarse es, de acuerdo con Simmel, una especie de masculinización, perdiéndose lo que de particular puede aportar la mujer. Lo que a la par conduce a que se continúe sosteniendo aquel papel que tradicionalmente ha tenido: el de formar a los hombres, haciendo de estos los agentes, y en este sentido delegándoles la capacidad de exteriorizar; por lo que innegablemente y a pesar de haber tenido como principio la reproductividad femenina, se construye un mundo *de* hombres.

Así, en términos tal vez poco elegantes, podría interpretarse que en el fondo el mensaje fuera: ¿Quieres participar de la cultura objetiva como creadora? Crea una cultura propia.

²⁷⁰ Cf. Guenther Roth, *op. cit.*. «Marianne Weber y su círculo», en pp. 11-55. En lo que sigue básicamente utilizo tanto esta fuente como la «Cultura femenina» de Simmel. Habrá que señalar también que una de las fuentes de datos sobre Gertrud Simmel es la autobiografía de Marianne Weber, de reciente traducción al español (fuente no consultada).

²⁷¹ Luis E. Gómez, «Epílogo. Herr Simmel y Frau Weber», en Luis E. Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Quinto Sol, 2008, p. 312.

Y es que ante todo reivindica lo que denomina «femineidad autónoma», es decir, «la separación de lo específicamente femenino»: en tanto la mujer persevera en la búsqueda de una «igualdad excesiva», tenderá a borrar su propia especificidad. Así, de acuerdo con Simmel, aquellas reivindicaciones planteadas por las mujeres feministas de «realizar su propio potencial» o «encontrarse a sí mismas», vuelven al mismo equívoco, pues son planteadas desde el marco de la búsqueda de igualdad.

Aquel «afán mecanicista», es decir, la búsqueda de «ser y tener aquello que los hombres son y tienen», dice Simmel, puede conducir a un callejón sin salida:

...el estrato de actuación de la originalidad secundaria se les cierra a las mujeres cada vez más, y se ven forzadas a la alternativa entre profesiones muy elevadas o muy bajas: a las más elevadas, productivas espiritualmente, para las que *su aptitud es siempre sólo muy excepcional*, y a las inferiores, que quedan por debajo de sus pretensiones sociales y personales.²⁷²

Es muy probable que semejantes puntos de vista fueran objeto de disputa entre Simmel y su esposa. Si bien por un lado reconoce la valoración parcialmente masculina a la que ha sido sometido lo femenino, pareciera —visto desde uno de los ángulos de la cuestión— no poder dejar de sostener aquellos prejuicios que pretende combatir. De este modo puede entenderse la fundamentación metafísica que da al supuesto «estado de latencia» de la mujer y la conclusión respecto a la cultura femenina a la que llega, sobre la cual parece repetir una y otra vez ante las feministas y las mujeres en general: «esto no es. No se trata de buscar la mera igualdad: tengan el valor de crear una cultura propia».²⁷³

Desde aquí es posible entender también por qué Simmel señala que las mujeres tienden a abrazar la costumbre: estando en un punto intermedio entre el derecho y la moral, la costumbre sirve en términos prescriptivos y coercitivos a la reproducción del círculo. Las mujeres, como señala Simmel, se acogen a la costumbre en virtud de que han de estar «a la defensiva» frente a los hombres, por encontrarse en permanente peligro de ser explotadas económica, personal y sexualmente, y de ser privadas de sus derechos. La costumbre viene a ser entonces «la verdadera fuerza del débil».²⁷⁴

Si bien las mujeres pueden padecerla o rechazarla por el papel pasivo que les asigna, es innegable que se sirven de la costumbre en virtud de los mencionados peligros a los que están expuestas. Incluso, en muchos casos, cuando lo que buscan es emanciparse, siguen el mismo camino marcado por la costumbre, lo cual es visible en el mencionado «afán mecanicista» de ser y tener lo mismo que los hombres, pues al parecer dicha búsqueda partiría de la lamentación por el hecho de no ser hombres y no de la crítica hacia aquellas formas anquilosadas de la cultura que han de cambiarse, lo cual supondría

²⁷² Simmel, «Cultura femenina», p. 267. Sin cursivas en el original.

²⁷³ Aquí intento trasladar la diatriba kantiana «ten el valor de pensar por ti mismo», al ámbito de la cultura femenina; diatriba que sin duda está en la línea de lo que Simmel sugiere.

²⁷⁴ Simmel, *Sociología*, p. 331.

la búsqueda por crear una nueva cultura capaz de incluir efectivamente las diferencias, incluyendo también la sexual. Esto vendría a ser resultado del ejercicio de la «femineidad autónoma» que Simmel prefigura; ideal a partir del cual nuestro autor deja abierta una ventana:

Hablo aquí de la relación en que se han encontrado los dos sexos en la mayor parte de la historia, sin considerar si el desarrollo que han tenido modernamente las energías y derechos de las mujeres, la modificará en lo futuro o en parte la ha modificado ya.²⁷⁵

Simmel entonces habla de lo que había en su tiempo (o quizás aún hay), sin embargo no hace de su diagnóstico sobre la situación de la mujer y de sus tesis sobre lo femenino algo absoluto y cerrado; todo lo contrario: ve en el futuro una posibilidad de subversión. Sin embargo, no continuaré con esta posibilidad que deja abierta Simmel,²⁷⁶ sino que volveré a esta distinción de base metafísica entre la naturaleza femenina y masculina que hace nuestro autor para mencionar uno más de los desencuentros que generó.

La diferenciación, la capacidad de escindirse que atribuye al hombre es contrastada por Simmel con aquella disposición —que caracteriza como femenina— en la que «el todo y la unicidad del alma se enlazan indisolublemente con uno solo de sus contenidos», es decir, la fidelidad.²⁷⁷

De este modo, de acuerdo con Simmel, el hombre posee cierta disposición a la infidelidad, pues le es propia la capacidad de separar de su centro intereses y funciones, en forma similar como crea mundos o esferas diferenciadas. En la relación con los otros puede entonces entrar sólo una parte de sí, e igualmente relacionarse sólo con una parte del otro; de ahí que señale que «los hombres consideran a menudo a la mujer como “cosa”».

Sin embargo, el ser humano está determinado por su género, y simultáneamente está más allá de éste, por lo que la variabilidad de los contenidos que abrace y la mutabilidad en el transcurrir del tiempo son propios tanto del hombre como de la mujer:

Acaso la mayor tragedia de nuestras relaciones nace de la mezcla —imposible de racionalizar, constantemente oscilante— de elementos estables y variables en nuestra naturaleza. Cuando hemos ingresado con la totalidad de nuestra esencia en una relación, tal vez persisten y se estabilizan muchos de nuestros haces, los más vueltos hacia fuera, y otros, también puramente internos, en la misma inclinación y estado; pero otros, en cambio, evolucionan hacia intereses, finalidades, conveniencias, completamente nuevos, que terminan por lanzar a nuestro ser, en su totalidad, por otras direcciones. Entonces nos apartamos de aquellas relaciones —*nos referimos a la pura interioridad, no al cumplimiento exterior del deber*— con una especie de infidelidad, que ni es por entero inocente —porque aún persisten muchos lazos que

²⁷⁵ *Idem* (nota al pie).

²⁷⁶ Intentaré explorar esta posibilidad de nuevas creaciones que hay en la cultura femenina y en el ejercicio de la femineidad autónoma en las conclusiones de esta tesis.

²⁷⁷ Simmel, «Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos», p. 59 y «Cultura femenina», p. 243.

tienen que ser desgarrados—, ni tampoco por completo culpable, porque ya no somos el mismo que entró en la relación; es decir, que ha desaparecido el sujeto al que pudiera imputarse la infidelidad.²⁷⁸

Lo apuntado por Simmel sobre la infidelidad da cuenta de la mutabilidad de la vida de un individuo, pero también de la mutabilidad del medio. Ya se ha hablado aquí sobre los agitados tiempos que le tocó experimentar; justamente como ha sido la historia de la modernidad: plena de posibilidades y determinaciones; de las más altas creaciones y la peor barbarie; época de ideales y de cinismo; de revoluciones, y del conservadurismo más recalcitrante.

Si con lo anterior quiero expresar una especie de «espíritu de los tiempos modernos» en buena medida compartido por lo que se ha distinguido como Occidente, no quiero pasar por alto sin embargo, que se pueda hablar de *modernidades* distintas en cada región y tiempo; a partir de lo cual pueda señalarse la especificidad de un momento histórico, por ejemplo, del que le tocó vivir a Simmel.

Al respecto, cabría señalar que el suyo fue un tiempo calificado como de «gran tensión sexual»: si por un lado la llamada moral victoriana buscaba castrar el ejercicio de la sexualidad; por otro, comenzó a emerger una revolución instigada por idearios que encontraron en este entorno represivo un terreno fértil para propagarse, entre los que cabe destacar, el anarquismo político y sexual que enarbolaba Otto Gross y, sin duda alcanzando un mayor peso, la demanda de igualdad y libertad sexual de una parte del movimiento feminista.²⁷⁹

Cabe mencionar brevemente que la reivindicación feminista de igualdad y la presencia que en consecuencia las mujeres fueron alcanzando en el terreno público, se vio entrelazada con el cuestionamiento sobre la sexualidad y las formas de relación tradicionales. De este modo, y poniéndolo en términos muy generales, las posturas dentro de la lucha feminista se dividieron en dos polos: entre aquella que pugnaba por libertad sexual, y aquella otra que sostenía una ética conservadora. Postura esta última que enarboló Marianne Weber.

Recurro a *Frau* Weber porque nuevamente puede conducirnos a Gertrud Simmel: si la primera fue una férrea defensora de la moral sexual y del matrimonio como institución, a la esposa de Simmel puede ubicársele también en esta ala del movimiento feminista, pues uno de los tópicos sobre los que escribió fue el de la «ética sexual», a partir del cual combatió, es de suponer, aquellas posiciones que pugnaban por libertad en este terreno. De modo que se le puede identificar, junto con Marianne Weber, como

²⁷⁸ Simmel, *Sociología*, p. 627. Sin cursivas en el original.

²⁷⁹ Ambos temas son desarrollados por Esteban Vernik, *El otro Weber*, y Guenther Roth, «Marianne Weber y su círculo».

«liberal con respecto a derechos individuales, progresista con respecto a la justicia social, y conservadora en cuestiones de ética».²⁸⁰

Sin embargo, a pesar de su activa oposición, aquellos idearios en torno a la libertad sexual no dejaron de penetrar los círculos —y los hogares mismos— de Gertrud Simmel y Marianne Weber. Desde aquí, lo dicho por Simmel acerca de la naturaleza masculina, cobra carácter de confesión:

El hombre es más despiadado porque, a causa del carácter diferenciado, considera a las cosas más en su objetividad separada. La facultad de fraccionarse en una multiplicidad de direcciones de ser separadas entre sí, de hacer independiente la periferia respecto del centro, de autonomizar intereses y funciones respecto de su ligazón unitaria, esto dispone a la infidelidad.²⁸¹

Si agregamos lo que señala acerca de que aún en las relaciones más estrechas, sólo entra una parte de la personalidad del individuo, no su totalidad —razón por la que en uniones como el matrimonio «no se está nunca enteramente casado»— podríamos entonces llegar a la conclusión de que, por la «abundancia de direcciones de actividad» propias del hombre, acaso quede, remitiéndonos a lo dicho por Simmel sobre el matrimonio, el «cumplimiento exterior del deber». Aunque más allá de la distinción entre los géneros, cabría aún decir que el hecho de que las uniones matrimoniales puedan llegar a ser «cascarones vacíos», es porque son formas, y en tanto lo son, coagulan los contenidos de la vida: «el espíritu objetivo del matrimonio, podríamos decir, está retrasado en su desarrollo, con respecto a los espíritus subjetivos».²⁸²

Este anquilosamiento de la forma del matrimonio, que es atribuible al proceso de diferenciación propio de la cultura moderna, visto desde otro ángulo, puede estar anunciando, dice Simmel, nuevas formas del vínculo erótico:

...representa quizá el momento más íntimo y profundo de un proceso que probablemente lleve a una redefinición de nuestra forma actual de matrimonio, e incluso a nuevas formas de pareja, que hoy nadie puede sospechar, ni mucho menos profetizar²⁸³

Si bien Simmel no fue propiamente partidario del «amor libre» por considerarlo sólo una forma transitoria que tomaba el amor,²⁸⁴ es probable que la «nueva ética sexual» que emergió en su época haya permeado de una manera tangencial en su modo de concebir estas cuestiones. Así, a partir de esta variedad de vías que en torno a las expresiones del amor Simmel deja abiertas, es posible acercarnos a

²⁸⁰ Lo anterior no es citado por Roth para definir propiamente a Gertrud Simmel, sin embargo lo tomo en tanto refleja «la postura de la señora Weber y sus amigas», a decir del autor (*Ibid.*, p. 27).

²⁸¹ Georg Simmel, «Cultura femenina», p. 243.

²⁸² Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 585.

²⁸³ Simmel, «Fragmentos de una filosofía del amor», en *Imágenes momentáneas*, p. 119.

²⁸⁴ Al respecto dice: «Tal vez sólo pueda decirse con seguridad que lo que hoy se alaba como “amor libre” no será la forma futura. Dado que tiene exclusivamente el significado cultural de una crítica de las condiciones reinantes, sólo expresa el sentimiento, ampliamente difundido, de la insuficiencia de dichas condiciones y construye a partir de esta pura negación, de manera unilateral y además insuficiente, un ideal positivo, una forma a partir de la mera carencia de forma...» (*Idem*).

su vida íntima, y llegar hasta una mujer llamada igual que su esposa con la que mantuvo una estrecha relación.

Gertrud Kantorowicz,²⁸⁵ diecisiete años menor que Simmel, formó parte del selecto círculo del que se rodeó nuestro autor en su natal Berlín. Es probable que haya sido una joven atraída por la vitalidad del pensamiento del filósofo berlinés y que su relación haya iniciado como un vínculo maestro-alumna. Sin embargo, como es sabido, esta relación fue mutando con el curso del tiempo hasta convertirse en un vínculo amoroso.

Gertrud, siendo esposa de Ernst Kantorowicz, procreó una hija con Simmel (que fue llamada Angela), manteniéndolo en secreto. No obstante, la esposa de Simmel debió haber llegado a saberlo, pues se dice que escribió una *roman à clef* (según parece, especie de novela autobiográfica escrita «en clave», es decir, sustituyendo algunos detalles, nombres, situaciones, o haciendo uso de analogías) dirigiéndose «con incontenible furia» hacia el sociólogo berlinés.²⁸⁶

La cercanía entre Gertrud Kantorowicz y Georg Simmel tal vez pueda ponerse de manifiesto en lo que señala Kurt Wolff —uno de los principales difusores de la obra del pensador berlinés— cuando hace referencia al estado del arte en torno al legado de nuestro autor:

En general, la literatura sobre Simmel no consigue transmitir la unicidad de su pensamiento, tampoco — difícilmente hay más de una excepción— posee el anhelo creativo, la excitación y emoción que son típicas de su trabajo (...). Sin duda la excepción es Gertrud Kantorowicz...²⁸⁷

De lo que aquí habla Wolff es del breve prólogo que hacia 1923 hiciera Kantorowicz para la edición — que ella misma preparó— de un libro dedicado a reunir algunos ensayos póstumos de Simmel (*Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre*). Más que la publicación en sí misma, lo que aquí destaca Wolff es la afinidad y comprensión que de la obra de nuestro autor denota, y que puede hablarnos de la intensidad del vínculo que Georg Simmel y Gertrud Kantorowicz mantuvieron.

²⁸⁵ Los muy escasos datos con los que cuento tienen como única fuente el citado texto de Guenther Roth.

²⁸⁶ Guenther Roth, *op. cit.*, p. 42. De acuerdo con Roth la mencionada *roman à clef* se mantiene inédita. Sin embargo, no me es posible saberlo a ciencia cierta, pues el texto de Roth data de 1995, y las obras completas de Simmel en alemán se han continuado publicando desde entonces, además de compilaciones de sus ensayos y otras obras en torno al filósofo berlinés, en ese y en otros idiomas. Al respecto, es de hacer notar el reciente *boom* de publicaciones de Simmel traducidas al español, que no obstante su creciente número (tomando en consideración que hasta hace unos años algunos textos eran inconseguibles —aunque cabe señalar que algunos continúan siéndolo, como la *Sociología*, cuya última publicación al español data de 1986—), no ha abundado hasta el momento en sus datos biográficos, a través de la publicación por ejemplo de intercambios epistolares o bien de testimonios.

²⁸⁷ Wolff, «Introduction», pp. li y lii. La traducción es mía.

Evolución del pensamiento simmeliano

Si la relación con Gertrud Kantorowicz puede entenderse también como ejemplo de lo que Simmel trazó como la evolución de la vida individual hacia nuevos contenidos, y en verdad, hacia nuevas formas de *ser* (lo que no significa perder el centro); puede verse en la evolución de su pensamiento una línea similar:

...es posible distinguir rápidamente tres períodos en su desarrollo intelectual. En los primeros años de la década de 1880 (...) su pensamiento se vio influido por el darwinismo social de su época. En el período intermedio, se mostró principalmente preocupado por profundizar las implicaciones de una posición neokantiana para el análisis de las formas sociales y culturales. En sus últimos años, bajo la influencia de Bergson, pero con un interés renovado por Goethe, Hegel y Schopenhauer, así como por Nietzsche, su principal preocupación residió en desarrollar una filosofía de la vida.²⁸⁸

De estas influencias, presentes a lo largo de su obra —sin dejar de lado desde luego los periodos arriba descritos— principalmente de Goethe, Kant y Schopenhauer, habría que destacar a Nietzsche y añadir uno más: Karl Marx.

No fue sólo un referente en muchos de sus ensayos, sino una presencia constante por ejemplo en la obra que el propio Simmel consideró «una filosofía de toda la vida histórica y social»: su *Filosofía del dinero*, dirigida, como él mismo observara, a «echar los cimientos en el edificio del materialismo histórico de forma tal que (...) se reconozca a las formas económicas como resultado de valoraciones y corrientes más profundas, de presupuestos psicológicos y hasta metafísicos», y que en este sentido, fue calificada como «correlato de *El Capital* de Marx».²⁸⁹

A la presencia de Marx habría que añadir la cercana relación que por algunos años mantuvo con círculos socialistas, colaborando con artículos en algunas de las publicaciones más destacadas de esta corriente político-intelectual. Su adhesión no puede ser desestimada; llegó a compartir aquella visión que tiene por una suerte de necesidad del desarrollo histórico la transición hacia este modo de producción: «en la presente situación todo el progreso de la esfera pública se orienta hacia el socialismo». Y si bien más tarde ésta concepción sería objeto de su crítica (por ejemplo en *Problemas de filosofía de la historia*), así como la idea de igualdad que sirve de soporte a las ideas socialistas, es innegable la impronta que dejó en su obra, manifiesta en el hecho de que sus críticas y observaciones son precisamente las de quien conoce de cerca estos ideales.²⁹⁰

²⁸⁸ Donald Levine, «Introducción», en *op. cit.*, pp. 16-17.

²⁸⁹ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 12 y David Frisby, *Georg Simmel*, pp. 153 y 155.

²⁹⁰ Frisby, *Georg Simmel*, pp. 115-122 y Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, pp. 124-131.

Crítica al socialismo y al liberalismo

Así como Simmel señaló las tendencias intelectuales siempre cambiantes de su tiempo y la sucesiva adhesión y separación de los individuos a ellas, en forma análoga podría considerarse su abandono del socialismo, al que consideró «como la necesaria etapa de transición a un individualismo justo e ilustrado». Aquí la clave fue la filosofía de Nietzsche, de la que retomó la centralidad que otorga a la autonomía del individuo.

Lo que me interesa destacar es que este individualismo sobre el que una y otra vez he insistido en éstas líneas, se distingue radicalmente del que proclama el liberalismo. En este sentido, no significa que Simmel haya optado por una concepción diametralmente opuesta a la del socialismo que por algún tiempo abrazó; más bien tiene que ver con su distanciamiento de aquellas concepciones que veían como una necesidad — ya fuera en términos objetivos o subjetivos— el arribo a un estadio de igualdad, pues no lo consideró factible al menos por dos razones: a que «por razones técnicas, toda vida social exige una escala de superordinaciones y subordinaciones», y al hecho, innegable en su concepción, de que por naturaleza el ser humano necesita «diferencias de estímulos», y aún más, la diferenciación es una de las formas en las que construye y se representa tanto al mundo como a sí mismo.

Trazada a muy grandes pinceladas la crítica de Simmel hacia el principio de igualdad que sirve de base al socialismo, habría que señalar también la antinomia que entre igualdad y libertad encuentra; no sólo en términos del individuo, donde esta tendencia hacia la igualación tendría como resultado que, ante la innegable diferencia existente (ya sea social o culturalmente determinada, o resultado de las características y talentos particulares), en lo que para unos pudiera ser ganancia de libertad, en otros, pérdida. Sino también en términos sociales, donde esta antinomia se manifiesta en la delegación que hacen los individuos de su facultad de evaluar crítica y libremente sus acciones; de manera que partiendo del supuesto de igualdad entre los miembros del grupo, el individuo se ve eximido de su responsabilidad: en tanto satisfaga las demandas de éste —a partir de la media establecida para todos— sus acciones serán evaluadas como éticamente correctas, aun cuando en términos de una ética tanto individual, como una que abarque una esfera más amplia e inclusiva, no lo sean.²⁹¹

Aquí Simmel apunta hacia el egoísmo del grupo y la recusación que hace el individuo de su propia libertad para verse eximido de la responsabilidad de sus acciones. La conciencia cívica y la ética individual no están en la tradición y en las convenciones sociales —que más bien sirven a la reproducción del grupo— sino en el ejercicio de la autonomía, que Simmel antepone a la seguridad que el grupo pueda otorgar.

²⁹¹ Cf. Ralph Leck, «Enemy of the People», en *The European Legacy*, vol. 10, no. 3, 2005, pp. 133–147.

Es por eso que se distancia del ideario socialista; pero igualmente lo hace de las concepciones de la burguesía: aunque en la modernidad sea más laxo y difuso el sistema de valores socialmente convenido —de modo que no llega en verdad a constituirse como tal pues el individuo siempre aspira insatisfecho a un fin último— éstos son trocados en medios para la consecución de los intereses de la burguesía (como es el caso de la democracia, por ejemplo). Entonces, no son ni la responsabilidad social ni el libre albedrío las fuentes de la acción social, sino el interés particular o el que se ha internalizado como propio.

En estos términos no puede hablarse de ética, pues antes que nada debe mantenerse un equilibrio entre la libertad individual y la conformidad social, que tanto en el capitalismo, inclinándose hacia un tipo de individualismo, como en el socialismo, supeditando la parte al todo, quedan polarizadas. Para Simmel el ejercicio de la autonomía restaura el equilibrio, pues en ella van imbricadas la dignidad del individuo y su responsabilidad social.

Modernismo e individualidad

Si la principal premisa de la modernidad es desembarazarse de las limitaciones y determinaciones para desplegar libremente las facultades humanas, por más diversas que hayan sido las vías que hayan decidido tomar modernistas como Kant, Goethe, Marx o Nietzsche, puede verse un lazo que les une: precisamente este impulso de creación, de ver en la fisura que atraviesa la vida moderna —donde «nada es sagrado, nadie es intocable»—, las infinitas posibilidades que se abren.

En esta línea puede situarse a Georg Simmel, pues siguiendo el camino de modernistas como él, confió en la capacidad de hombres y mujeres modernos de autocrearse, e igualmente, crear nuevas realidades, nuevos mundos, nuevos valores. Al igual que aquéllos modernistas, fue un iconoclasta que denunció la mediocridad y vulgaridad de la burguesía moderna, que «no capta las posibilidades humanas abiertas por sus propias actividades».²⁹²

Su vía fue la de reivindicar el valor de la individualidad y de pugnar por una *ley individual*,²⁹³ que si bien las más de las veces pudiera ser «fluída, emotiva» —por tanto no formulada o siquiera formulable—, al integrar todos los aspectos del individuo y no sólo el racional, da forma a una verdadera ética, que llama a la responsabilidad del individuo en cada momento de su vida:

²⁹² Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, pp. 94 y 113.

²⁹³ Esteban Vernik la define de este modo: «legalidad interna, individual, obrar según nuestro propio *deber-ser* en función de la totalidad de nuestra vida; y no con leyes universales creadas desde fuera de nuestro propio ser» (*vid.* «Introducción», *Intuición de la vida*, p. 9.)

...en el momento de su suceder (de cada acto vital)... 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 toda la vida.²⁹⁴

Esta ley individual a la que alude Simmel —en lo que toca a las acciones del individuo—, mana de una fuente metafísica: una «forma especial en que están enlazados los elementos anímicos», a la que llama *ley de esencia*, que constituye lo verdaderamente único del individuo.²⁹⁵ Si acaso cabe expresarlo de este modo, viene a ser la manifestación original del alma.

Que la individualidad posea un centro, una esencia, no significa que sólo haya una posibilidad de *ser*; por el contrario, aunque «la medida e índole de nuestras fuerzas nos supeditan a líneas infranqueables», las posibilidades dentro de estas líneas son «absolutamente infinitas». De igual modo que lo es la realidad:

Es probable que nuestro representar y conocer primario formen demarcaciones sobre la base precisamente de la infinita plenitud de lo real y de sus infinitas posibilidades de concepción, de suerte que la magnitud en cada momento delimitada baste como base de nuestros modos de conducta práctica. Pero ya la sola indicación de tales límites muestra que de algún modo podemos rebasarlos, que los hemos rebasado.²⁹⁶

Podría expresarse también de la siguiente manera: que el ser humano trace límites —tanto en sí mismo al constituirse como individuo, como en la realidad— significa que como un a priori o más allá de la representación humana éstos límites no existen y por ello, pueden ser trascendidos. Entonces, el ser humano es «el ser limitado que no tiene límites»: está limitado por un mundo ambiente histórico, que le provee de las posibilidades para delinarse como una individualidad determinada; mas este delinarse significa que no es sino él mismo quien se da forma. A la vez, ese mundo que le determina ha sido construido socialmente, de manera que por ser creación humana, es contingente, e igual que él mismo, siempre puede *ser de otro modo*.

Esta capacidad creativa que empuja a trascender lo dado, Simmel la identifica como una especie de imperativo: «la superación de sí mismo es la misión moral del hombre».²⁹⁷ Mas no debe olvidarse que el límite es posibilitador. Sólo cuando el ser humano es capaz de integrarse como individuo, puede actuar ética y libremente; de otro modo se encuentra difuso en los contenidos de la vida, perdiéndose lo que es más propio, ya que sólo cuando está unida la periferia al centro puede hablarse de sujeto.

Volvamos nuevamente a la distinción entre los «entes individuales» y los «entes *im*individuales»: De acuerdo con Simmel, el «hombre individual» nombra y crea un mundo; en contraste, el «hombre promedio», como representante de la especie —en tanto no ha acabado de concretarse su proceso de

²⁹⁴ Georg Simmel, *apud* Esteban Vernik «Introducción al último libro de Simmel», en *Intuición de la vida*, p. 9.

²⁹⁵ Simmel, *Intuición de la vida*, p. 109.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 17.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 19.

individualización— lleva consigo el mundo que le fue dado: a donde va lo reproduce y con su existencia lo perpetúa, por tanto este hombre es siempre sustituible por otro. Por su parte, aunque el hombre individual está sometido a la casualidad de su nacimiento, en virtud de su particularidad cualitativa, resignifica el mundo en el que se ve inserto, creando nuevas posibilidades. Entonces, con su muerte se pierde un mundo.²⁹⁸

Muerte e inmortalidad

Para Simmel la muerte «es un factor formal» de la vida precisamente porque es el límite último. Si la forma es en verdad límite, es decir, que «al propio tiempo [es] la cosa misma y la cesación de la cosa», esto significa que la forma que la vida tome, entraña también la forma de la propia muerte; por eso nuestro autor agrega que «la demarcación en que el ser y el ya no-ser de la cosa son uno».²⁹⁹

Aquí Simmel nos ofrece una visión «más orgánica» de la muerte, en el sentido de que ésta, lejos de ser un acontecimiento que viene de fuera, por una suerte de imposición ya sea de otras entidades (físicas y metafísicas) o como resultado del mero azar, tiene un «origen interior y profundo», por lo que viene a ser «un factor formativo del curso continuo de la vida desde el primer momento». En este sentido, la «propagación embiótica» de la muerte puede ser contemplada «como un pre-efecto o como una sombra previa del suceso singular de la muerte (...) [o bien] como una conformación o coloración autóctona de cualquier momento vital por sí».³⁰⁰

A la mayoría de los hombres, la muerte les parece una profecía oscura que pende sobre su vida, pero que nada tendrá que ver con la vida hasta el momento de su realización (...) Mas en realidad la muerte está unida a la vida de antemano y desde dentro.³⁰¹

Esta concepción de la muerte como «configuradora de la vida» que desarrolló Simmel desde 1910 en su ensayo «Para una metafísica de la muerte», y que en una versión corregida fue publicado como uno de los capítulos que integran su último libro, *Intuición de la vida*, expresa en su bella prosa la manera en la que concibió su propia finitud. En este libro, que fue escrito cuando supo del estado terminal de su

²⁹⁸ «si no se considera el mundo por la extensión numérica de los conceptos en él realizados, sino en su especialidad cualitativa» (Simmel, *Intuición de la vida*, p. 100.)

²⁹⁹ Georg Simmel, *Intuición de la vida*, p. 79.

³⁰⁰ Simmel, «Para una metafísica de la muerte», en *El individuo y la libertad*, p. 58, e *Intuición de la vida*, p. 86. Como podrá advertirse, la visión simmeliana sobre la muerte está íntimamente ligada a su concepción sobre la tragedia, la cual, como ya he señalado, constituye uno de los pilares de su diagnóstico sobre la vida y cultura modernas: «justamente la estructura con la que el ser ha construido su propia positividad», es la misma estructura a partir de la cual será consumado «un destino que está ubicado en él mismo», esto es: su propia destrucción (Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, p. 228). Destrucción que en términos de la «tragedia de la cultura» reside en la autonomización de los contenidos culturales, y que en términos individuales se expresa en el hecho de que al propio tiempo que realizamos nuestra vida, estamos dándole forma también (si bien de una manera silente) a nuestra propia muerte.

³⁰¹ Simmel, *Intuición...*, pp. 79-80.

enfermedad, Simmel manifiesta las dudas que le asaltaron ante la inminencia de su muerte; sin embargo sus palabras no dejan traslucir temor ni desasosiego: son más bien el legado de quien quiso compartir su intimidad, y mostrar *eso* más propio, hasta su último aliento.

Y es que siendo la vida el concepto central en el pensamiento simmeliano, y tomando en cuenta el carácter dual de su visión del mundo, la muerte no puede ser otra cosa que «lo otro de la vida»; en este sentido, una «necesidad profunda», algo siempre presente, íntimamente imbricado con ésta. Por eso no cabía el desasosiego; menos aún tratándose de Simmel, cuyo vitalismo supone una «actitud intelectual permanente frente a toda existencia», que a diferencia del hombre meramente teórico, entraña un verdadero involucramiento: ahí el propio ser sí «entra en cuestión».³⁰²

Aquí habría que agregar que la concepción simmeliana de la muerte era acorde con el «espíritu de la época». Espíritu que de algún modo vino a ser apuntalado por algunos de los resultados de las investigaciones científicas en biología y patología hechas en aquel tiempo, las cuales partiendo del examen de diversos organismos, mostraban que la muerte era un hecho endógeno; lo cual a su vez dio lugar a amplios debates acerca de la sexualidad, la reproducción, la muerte y la inmortalidad también de los seres humanos, como lo muestra la argumentación de Simmel, o por ejemplo el propio Sigmund Freud, quien en consonancia con esta visión, dice: «todo ser vivo tiene que morir por causas internas», «el organismo sólo quiere morir a su manera».³⁰³

Cuando apunto hacia el «espíritu de la época» no quiero sugerir que esta visión sobre el «origen embiótico» de la muerte haya sido una concepción generalizada —algo en el orden del sentido común—, sino que iba en el sentido de la radical reivindicación del sujeto hecha por el modernismo, desde la cual el ser humano no es sólo creador de su mundo, sino desde aquí, creador incluso de su propia muerte. Visión que puede verse reflejada en la filosofía, la naciente sociología, la literatura, las artes plásticas y la ciencia por ejemplo, y que desde luego tomó diversas formas.

En el caso de Simmel por ejemplo, esta concepción sobre la muerte se vio atravesada por la antes mencionada distinción entre seres individuales e *in*individuales. Así, para nuestro autor, «sólo el individuo muere totalmente», porque con su muerte se pierde algo único e irrepetible: además de ser

³⁰² *Ibid.*, p. 81; Simmel, «Introducción», en *Sobre la aventura*, p. 8, y «Contribuciones para una epistemología de la religión», en *El individuo y la libertad*, p. 146.

³⁰³ Freud, «Más allá del principio del placer» [1920], en *Obras completas*, tomo XVIII, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, pp. 43 y 39. Aunque quizá fue aún más determinante la influencia del romanticismo, desde el cual, por ejemplo, se leyó la «ley natural» de los ilustrados en clave personalista, y que en este sentido concibió una «legalidad interna del morir» (cf. Freud, *op. cit.*, p. 44). Por otra parte quisiera señalar los importantes paralelos que tiene «Más allá del principio del placer» con los citados textos simmelianos sobre la muerte; paralelos que, además, muestran una vez más las coincidencias entre Simmel y Freud, como por ejemplo: la comunidad de espíritu en torno a lo que significaba «crear ciencia», su modestia y honestidad intelectual, su visión dualista (en el caso de Freud la concepción dualista de la vida pulsional, escindida entre *eros* y *tanatos*) y la radicalidad de su concepción de sujeto.

creador de mundos, en sí mismo el individuo *es* un mundo. A lo que habrá que añadir que si bien la muerte «es un factor formal» de la vida de todo organismo, las «individualidades cualitativas» no experimentan ésta como una cesación accidental de la vida: es un límite autoimpuesto, de manera que «la maduración de su destino como expresión de vida es en sí misma la maduración de su muerte».³⁰⁴

Como se habrá visto, el de la «individualidad cualitativa» es un ideal hacia el cual Simmel no deja de apuntar. Aun cuando no nos haya legado un desarrollo específico sobre el contenido de este concepto, es posible reconstruirlo a partir de los fragmentos que nos ofrece, y sobre todo a partir del espíritu de su obra, donde, como él mismo apunta, está consignada «su intimidad más profunda». Desde aquí podríamos decir que Simmel mismo encarnó y buscó encarnar este ideal. Su vida y su propia muerte nos hablan de ello:

Al cobrar conciencia de que se encontraba mortalmente afectado de cáncer en el hígado, le pidió a su médico que le comunicara sin reservas la verdad sobre su estado, continuó trabajando y asumió su propia extinción con un estoicismo filosófico que más tarde llevaría a quienes hablaron sobre su muerte a buscar metáforas de la antigüedad clásica.³⁰⁵

Hemos de imaginar a Simmel, rodeado por la muerte, propia y colectiva —recuérdese que murió en el contexto de la Primera Guerra Mundial—, asumiendo una actitud ecuánime y resuelta para continuar, teniendo ante sí su límite definitivo, con la obra de su vida. Aquí es muy pertinente la relación que hace Vladimir Jankélévitch entre el ensayo de Simmel «Para una metafísica de la muerte» y el tema del cáncer:

...quizás Simmel pensaba en ese carácter profundamente, íntimamente citológico de los tumores cancerígenos cuando escribía que la muerte es immanente a la vida y que el organismo trae al nacer en sus tejidos, en sus células, en sus disposiciones idiosincrásicas las más secretas virtualidades de muerte que se desarrollarán ulteriormente cuando el organismo haya alcanzado su madurez.³⁰⁶

Y es que como acabo de mencionar, Simmel murió de cáncer en el hígado.³⁰⁷

Se dice que antes de morir, Simmel abandonó la iglesia luterana en la que fue bautizado a fin de «acrecentar su libertad interior»;³⁰⁸ lo que es posible interpretar como una forma de refrendar su profunda religiosidad. Como señala nuestro autor en sus ensayos sobre filosofía de la religión —en los

³⁰⁴ *Ibid.*, pp. 100, 81 y 82.

³⁰⁵ Peter Gay, *Freud, Jews and other Germans*, p. 126. La traducción es mía.

³⁰⁶ Jankélévitch, *Georg Simmel, filósofo de la vida*, p. 79

³⁰⁷ Sin pretender excederme, quisiera introducir una nota que me llevó a pensar en la muerte de Simmel, o poniéndolo en términos freudianos, en «la muerte peculiar del organismo» de este sujeto. Dice el sociólogo berlinés: «la diferencia que se da entre el materialismo vulgar y el refinado [es el siguiente] (...) Aquél asegura que la misma idea es algo material y que el cerebro emite pensamiento como un absceso emite la materia líquida o el hígado la hiel. El segundo, en cambio, asegura que la idea misma no es algo material, sino una forma del movimiento de lo material; el pensamiento existe, como la luz, el calor y la electricidad, en una forma especial de vibraciones de las partes corporales» (*Filosofía del dinero*, pp. 180-181).

³⁰⁸ Gay, *op. cit.*, pp. 125-126.

cuales podemos encontrar su *confesión* religiosa—, la religiosidad refiere a un íntimo *tener*, a una vivencia, por tanto, no precisa de un objeto de adoración y de una tradición a la cual acogerse, pues se apuntala en el propio ser:

[la religiosidad es] la forma de *todo* pensar y actuar, de todo sentir y desear, de toda esperanza y desesperanza, y no es sólo, por ejemplo, un armónico que resuena siempre sobre todo ello, sino que es la tonalidad originaria de todas las armonías y disarmonías de la vida que suenan y resuenan, que se extienden y se disuelven, de modo que no toma prestada su significación metafísica de un objeto al que se dirige, sino que la porta en su misma existencia.³⁰⁹

De modo que decidió despojarse de todo asidero exterior: no *necesitaba* religión, pues su ser ya la poseía.³¹⁰ No necesitaba que ésta se expresara «en algo objetivo y temporal; en algo, casi podría decirse, también localizado espacialmente», ya que como señala el filósofo berlinés, para el «individuo intensivo y creador» que está orientado religiosamente, la religión es una forma de habitar el mundo.³¹¹

Así, teniéndose sólo a sí mismo como asidero,³¹² Simmel se preguntó por la inmortalidad, y aunque señaló que «en modo alguno está decidido que la vida sea la única forma en que pueda existir el alma», no encontró una respuesta definitiva: acaso sólo buscó bordear lo insondable...

...gracias a toda obra de arte verdaderamente original, a toda idea religiosa verdaderamente creadora, de conocimiento o que dé algún sentido al ser, el reino de la idea se enriquece con un nuevo contenido (...) aun cuando el original de su materia tangible haya sucumbido tiempo ha. En este caso tenemos, pues, otro nacimiento temporal de lo intemporal, una extensión infinita, sustraída a toda contingencia, desde un punto temporal y de partida innegablemente histórico y por lo tanto relativamente contingente.³¹³

Si lo inmortal es la obra, y ésta a su vez la revelación de lo más íntimo de su creador, habría que destacar algunas de las características más propias de Simmel y su legado, a saber: su «indiscutible instinto de verdadero artista», manifiesto en la belleza de su prosa y la centralidad que concedió al arte; su «fino oído psicológico», que le permitió inquirir en las profundidades del alma moderna; el carácter corrosivo de su pensamiento, que develó la contingencia de lo que se tenía por natural, al punto de llegar a ser acusado de no tener «suficiente creencia en la Biblia»; la elocuencia y la pasión de su discurso, de lo que dan cuenta quienes fueron sus alumnos y quedó plasmado en sus escritos.

Así, como señala Peter Gay, «Simmel murió como vivió, más allá de los límites de clasificación». Y aunque el nazismo que ascendió años después de su muerte trató de borrar su legado, llamando a la

³⁰⁹ Georg Simmel, «El problema de la situación religiosa», en *Sobre la aventura*, p. 197.

³¹⁰ Aquí parafraseo a Simmel en esta reveladora nota: «La naturaleza religiosa nunca está en el vacío, puesto que tiene la plenitud en sí. Ella no es alcanzada —de esto no me cabe la menor duda— por la penuria religiosa de la época, sino que el alcanzado es el hombre (...) que *necesita* religión puesto que su ser no la posee (...) aquél del que dice Goethe: “Tendría religión”» («El problema de la situación religiosa», p. 200).

³¹¹ *Ibid.*, pp. 196 y 201.

³¹² Recuérdese lo que decía del judío no judío Franz Kafka: es un híbrido que «verdaderamente sólo se tiene a sí mismo» (Kafka *apud* Marthe Robert, *Franz Kafka o la soledad*, p. 287).

³¹³ Simmel, *Intuición...*, p. 105

quema de sus libros hacia 1933 —cuyo horror tocó a dos de sus seres queridos: su hijo Hans y Gertrud Kantorowicz—, su influencia pervive.

...así como el timbre de la voz de un hombre permanece igual por más que varíen las palabras que diga, así permanece un timbre fundamental, un ritmo fundamental, una relación fundamental, para todo cuanto esa vida haya experimentado, una como si dijéramos ley de forma apriórica de su obrar y padecer que sobrevive al extinguirse cada uno de los contenidos y, a título de individualidad del todo, se transmite.³¹⁴

Tal vez aquella inquietud que una y otra vez deslizara en torno a la posibilidad de «ser de otro modo» haya sido respondida *a posteriori* en la muy diversa acogida que ha tenido su obra, en los desarrollos a que ha dado lugar, y en las variadas formas en que ésta ha sido interpretada y retomada, conservando no obstante la solidez de su núcleo.

³¹⁴ *Ibid.*, 111.

Y como el espíritu, el ánimo, el impulso metafísico,
no renuncian a sus derechos a la existencia (...)
se plantea al pensamiento el gran problema de historia de la cultura
de volver a conquistar sobre una base más elevada,
la perdida unidad entre naturaleza y espíritu,
entre mecanismo y sentido interno,
entre objetividad científica y el significado de valor
que sentimos en la vida y en las cosas.
Georg Simmel

CAPÍTULO 2

Enmendar la fisura

Una «fisura fundamental», dice Simmel, nos separa de nuestro mundo. En otros momentos de la existencia humana, por más adversas que fueran las condiciones de vida, el mundo mostraba una evidente coherencia fundamentada en un sentido compartido, que configuraba la vida toda como una red de representaciones claramente tramadas entre sí. Los seres humanos podían mirar el cielo y encontrar una natural conexión con su vida: las formas que regían la naturaleza, la vida social y la vida individual eran tan semejantes que no había distinción entre unas y otras. Este es el estadio de gracia representado en forma prístina por las «sociedades primitivas»; estadio en el que había una «ingenua unidad de la imagen del mundo todavía indiferenciada».¹

Sin embargo, esta unidad originaria fue rota. En la modernidad la vida se ha escindido en múltiples fragmentos y los fundamentos del mundo han quedado carcomidos. Por eso representa la caída, esto es, la erosión de un sentido compartido, de toda certeza, del sentido de una comunidad y de un lugar para cada quien. Con ella, los límites comenzaron a desdibujarse, dejando al individuo a solas para definir qué o quién es, qué quiere ser, qué es valioso, e incluso qué es real.² Este extravío del individuo enfrentado a la totalidad implica la fragmentación del continuo que era la vida, introduciendo una interrogante, y con ella, un afán de resarcir la fisura.

No es la primera vez que el mundo occidental atraviesa por una situación semejante: en el ocaso de la cultura grecorromana, la vida se escindió en diversidad de direcciones, pero logró ser religada por el cristianismo. Mas ahora parece ser distinto: con la caída de la imagen religiosa del mundo³ y el entronizamiento del pensamiento racional (y el ulterior surgimiento de la ciencia), la fisura volvió a

¹ Georg Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*, trad. Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1946, p. 113.

² Cf. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, trad. Andrea Morales Vidal, México, Siglo XXI, 1998, p. 108.

³ Simmel alude al proceso de secularización, entendiéndolo específicamente como la caída de la imagen del mundo cristiana. Sin embargo habría que atemperar esta afirmación y advertir que el mismo Simmel señaló que la religión es una forma que va más allá de un contenido determinado: se trata de una forma que la vida toma que busca abarcar todos sus contenidos a partir de un punto, a fin de que fluyan todos al unísono. Siguiendo esta línea, es posible advertir la existencia de nuevas formas de religión, o de actitudes religiosas referidas a lo más diverso: actualmente no hay culto más extendido que el del objeto, y discurso más puramente religioso que el del liberalismo, el neoliberalismo y sus subespecies, por ejemplo.

abrirse sin que hasta ahora se haya encontrado salvación posible para esta «situación desesperada», como la califica Georg Simmel.⁴

Rastrear el origen de la escisión, primero siguiendo a Simmel en su afán de sostener la existencia de una «condición originaria» donde el ser humano era uno con su mundo, para después ir hacia el punto de ruptura —hacia la caída— e introducirnos en la fisura, es el cometido de las siguientes líneas. Para ello seguiré algunas notas sugeridas por Simmel en *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música* y algunos de sus escritos posteriores a fin de reconstruir esta «condición originaria»,⁵ que nuestro autor, tal como otros clásicos de la sociología como Marx, Durkheim y Tönnies, fraguó para explicar la modernidad como un punto de ruptura frente a la existencia humana precedente. Una vez trazado este orden orgánico anterior al de la fragmentación moderna, bordearé la fisura de la mano de Simmel y de dos de las claves que nos ofrece para aluzarnos frente al abismo: cristianismo y ciencia moderna; claves que, paradójicamente, al tiempo que generaron esta fisura, intentaron restañarla sin llegar a completar su cometido, y que no obstante, han dejado una pequeña luz encendida: la individualidad, que podría lograr esa tan añorada salvación, pues de ésta aún pueden esperarse nuevas formas por venir, como Simmel nos hará ver.

Pero además de prefigurar lo que puede ser la superación de este extrañamiento propio de las mujeres y de los hombres modernos, me he propuesto en este capítulo ahondar, y tal vez horadar algo más la fisura a fin de mostrar la dualidad presente en nuestro representar y comenzar a vislumbrar aquello que se ha buscado poner para conectar, tapar, borrar y que al tiempo es símbolo de esa fisura: el dinero. *E\$*o me permitirá comenzar a hablar, con Simmel, de lo que es la experiencia de la modernidad, pues ¿qué es el dinero, sino la «idea de la vida moderna»?

⁴ Vid. Georg Simmel, «Kant y Goethe. Para la historia de la concepción moderna del mundo», incluido en *Goethe*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Nova, 1949, pp. 263-265. También *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. Francisco Ayala, España, Ediciones Espuela de Plata, 2004, pp. 15-18; *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 784-785, y *Filosofía del dinero*, trad. Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, 445-446.

⁵ Como he señalado, se trata de unas notas, no de una composición plenamente estructurada, por lo que la elaboración que aquí presento ha sido una reconstrucción a partir de los fragmentos ofrecidos por el sociólogo berlinés; elaboración que ha seguido en cierta medida el tema de la música, pues es desde ahí, principalmente, que Simmel la desarrolla. La intención es que logre distinguirse el planteamiento central que Simmel nos ofrece respecto a la «condición originaria»; la música es «sólo» el motivo que da la pauta.

...el conjunto de nuestra vida está caracterizado por el alejamiento de la naturaleza, que impone la economía monetaria y la vida urbana, de ella dependiente. En todo caso, sólo a su través resulta posible la apreciación estética y romántica de la naturaleza (...) a través de la cual surge esa tristeza tranquila, ese sentimiento de extrañeza nostálgica y de paraíso perdido, que caracterizan al sentimiento romántico de la naturaleza.
Georg Simmel

I. En el origen era la unidad

Si bien Simmel particularmente en *Sociología* y en *Filosofía del dinero* utiliza referencias históricas, más que realizar una exposición detallada de este material en términos de lo que podría definirse como su valor histórico, lo que hace es apoyarse, servirse de estas referencias como ejemplo, en virtud del que podría definirse como su objetivo: analizar las «formas que subsisten con independencia de las variaciones del contenido histórico». ⁶ Por esta razón su obra ha sido caracterizada como carente de historicidad, y más bien dirigida por un afán de descubrir la *esencia* del acontecer.

Simmel no pasó por alto esta caracterización de su obra; como él mismo advierte, lo que le interesa es la fecundidad del análisis, «y no la verdad acerca de la realidad» de su objeto en términos históricos. ⁷ El *valor y significación* de su objeto de análisis es lo que privilegia: su realización histórica es sólo una forma de considerarlo entre otras más. No significa que sea indiferente hacia los resultados, y que el suyo sea un mero juego intelectual: lo que le interesa es mostrar un modo de proceder, un tipo de análisis que lleve a sus últimas consecuencias un método y un punto de vista sobre lo social que atienda a sus procesos, más allá de su contenido. Aquí los datos históricos pueden fungir como un apoyo para demostrar la condición de *posibilidad* de las afirmaciones, su factibilidad.

Pero este modo de proceder tiene un fundamento más profundo. Lejos de asumir el conocimiento histórico como «reflejo de lo acaecido “tal como sucedió realmente”», ⁸ Simmel, siguiendo el espíritu kantiano, reconoce a la historia como resultado de una subjetividad formadora: si bien el ser humano es producto del acaecer histórico, la historia es creación humana. Entonces no es la realidad en sí la que encontramos en la historia, sino una imagen del mundo, que como tal, responde a intereses concretos y sobre todo, busca dar satisfacción a necesidades subjetivas de tipo anímico: al atribuírselas explícita o implícitamente al objeto, el historiador no hace sino confesar las propias.

...toda historia, por más que trate de cosas muy visibles, únicamente tiene sentido y es comprensible como historia de intereses, sentimientos y anhelos; incluso el materialismo histórico no es otra cosa que una hipótesis psicológica. ⁹

⁶ Pietro Rossi, «Introducción», en Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 12.

⁷ Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, pp. 58-59 (nota al pie).

⁸ Georg Simmel, *Problemas de filosofía de la historia*, trad. Elsa Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1950, p. 9.

⁹ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 582.

Si bien Simmel dedicó varios de sus escritos a la historia, lo hizo desde el punto de vista filosófico; así que en lo tocante al tema abordado en este apartado, es importante partir de que en la obra simmeliana no habremos de encontrar específicamente una interpretación histórica de la modernidad.¹⁰ En algunos pasajes ofrece breves menciones acerca de los que podrían ser identificados como los procesos fundantes de la modernidad: la caída del «poder absoluto sobre las almas» del cristianismo y la consolidación de la imagen «mecánico-científica» del mundo; procesos que podrían datarse desde el Renacimiento. Sin embargo, al distinguir al alma moderna del alma renacentista, y tener además su análisis un espíritu de contemporaneidad, Simmel termina por situarnos temporalmente en el siglo XIX.

La noción de los orígenes

De acuerdo con el filósofo berlinés, el proceso de secularización trajo consigo la separación entre el ser humano y su entorno, y con ello la conciencia del dualismo que condiciona la vida en todas sus manifestaciones: tanto en la naturaleza, como en lo social e individual.¹¹ Que haya sobrevenido esa separación, presupone desde luego que ésta no existía, y aunque ello lógicamente pueda conducirnos al estadio inmediatamente anterior, es decir a la Edad Media, Simmel no alude a esta etapa regida por una imagen religiosa del mundo —la católica—, sino que retrocede aún más en el tiempo a una hipotética condición originaria.

Simmel no desarrolla específicamente este estado donde el ser humano era uno con su mundo, sin embargo en su obra es posible encontrar algunos trazos, a partir de los cuales intentaré armar esta imagen. Tomaré como punto de partida su obra más temprana: su tesis doctoral *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*,¹² misma que buscaré articular con su obra posterior.¹³

Aun cuando las influencias que recibió Simmel son muy diversas y pueden identificarse periodos donde unas u otras son preponderantes, considero, siguiendo a Esteban Vernik, que no hay una ruptura entre ellas; estas influencias coexistieron —unas como corrientes subterráneas, otras más claramente manifiestas—, o bien se transfiguraron sin desaparecer. Así podría entenderse la primera orientación de Simmel manifiesta en su tesis doctoral: escrita en el espíritu de la «psicología de los pueblos» (*Völkerpsychologie*) de Moritz Lazarus y Heyman Steinthal, el paradigma social-darwiniano, y el

¹⁰ Cf. David Frisby, *Fragments de la modernidad*, trad. Carlos Manzano, Madrid, Visor, 1992.

¹¹ Simmel, «Kant y Goethe...», pp. 263-264. Este será uno de los temas que abordaré en el siguiente apartado.

¹² Simmel presentó hacia 1880 esta tesis, que fue rechazada por los académicos designados para evaluarla —un filósofo y un físico—, lo cual puede atribuirse a la poca ortodoxia y marcada originalidad de nuestro autor.

¹³ La orientación para el desarrollo de este apartado, la obtuve del artículo de Esteban Vernik, «Música y nación en la ópera prima de Georg Simmel», donde señala que fue en su tesis doctoral donde Simmel esboza una respuesta a su inquietud acerca de «nuestra condición originaria» (*Acta Sociológica*, no. 37, México, FCPYS-UNAM, enero-abril de 2003, pp. 101-120). En buena medida lo que a continuación será expuesto, parte de las líneas que sugiere el citado artículo.

evolucionismo de Herbert Spencer, esta tesis formula su pregunta por «los orígenes». Y aunque Simmel tomó distancia de estos paradigmas después, en su obra posterior pueden encontrarse ecos de estas primeras inclinaciones, por ejemplo, en la siempre persistente noción de evolución, si bien más inclinada en su obra tardía hacia la concepción nietzscheana.

Pero pueden identificarse otras fuentes. Que Simmel busque remitirse a «los orígenes» también se desprende del sustrato metafísico que innegablemente tiene su pensamiento, que podría caracterizarse como una afinidad electiva entre Kant y Goethe.¹⁴ Pero faltaría otra cosa más: en el fondo late también una religiosidad en Simmel, desde la cual podría interpretarse esta búsqueda de los orígenes como la referencia a un «estado paradisíaco», anterior a la caída y ulterior conocimiento del bien y del mal. Estas son apenas algunas aproximaciones hacia las influencias y tendencias del pensamiento simmeliano, para comprender desde qué punto lanza su búsqueda por la «condición originaria»: lo más primigenio y lo último tienen un parentesco, yacen en el mismo sustrato, así que preguntándose qué era *no* ser modernos buscaba llegar a lo que era *ser* modernos. Y lo hizo desde su muy particular visión, original desde el principio, orientada por caminos trazados por otros para encontrar el propio.

La versión que Simmel nos da de la «condición originaria» tiene una función específica dentro de la imagen del mundo moderno que nos ofrece. Cuestionar su veracidad en términos de si ésta existió realmente o no, sería equivocado; lo que no significa que sea una mera invención para legitimar su visión: además de su íntima coherencia, son de destacar los datos antropológicos, etnológicos e históricos en los que se apoya.

Básicamente las fuentes de la tesis doctoral de Simmel sobre la «condición originaria» (específicamente referida al ámbito musical), son crónicas de viajeros europeos, cuyas travesías tuvieron lugar durante el mismo siglo XIX, época en la que hubo un auge de este tipo de empresas dirigidas a recabar conocimiento y dar cuenta de las experiencias de esas «sociedades primitivas». Conocimiento que bajo el «enfoque darwiniano» se buscaba que develara el elemento común dentro de toda aquella diversidad, en virtud de que «todos los pueblos de la tierra» compartían, según esta concepción, una base común que «se corresponde con el ser genérico».¹⁵

¹⁴ Tanto Goethe como Kant reconocían como punto de partida la «unidad indiferenciada». Sin embargo, mientras Goethe proponía superar la fisura abierta entre el hombre y su mundo reconociendo la unidad intrínseca entre el principio subjetivo y el objetivo, Kant lo hacía unificando las «imágenes cognitivas» de ambos. En este sentido, la fisura es resarcida por Kant a partir del sujeto, sin embargo, como Simmel demostrará «la unidad que él obtiene, ostenta las huellas de la bifurcación», es decir, no logra resarcirla del todo (cf. «Kant y Goethe...»).

¹⁵ Cf. Esteban Vernik, *op. cit.*, p. 105. Vernik sostiene que Simmel rebasó la concepción social darwiniana para arribar a un «perspectivismo cultural»; sin embargo, considero que en su primera obra como en las subsiguientes, siempre que se refiere a las «sociedades primitivas» muestra la persistencia de esta visión, con muy raras excepciones, como por ejemplo, en *Intuición de la vida*, su última obra.

De acuerdo con esta perspectiva evolutiva hay un punto de partida general, una especie de niñez de las civilizaciones, cuyo desarrollo apunta hacia una «cúspide», que es la vida moderna: con ello se proyecta la imagen de la modernidad hacia el pasado para que éste devuelva un reflejo que la reafirme como el culmen de la historia de la humanidad. Desde este punto cabe dirigir muy brevemente la mirada hacia la «posición de enunciación» de Simmel, según lo que es posible reconstruir y tomando en cuenta su contexto histórico.

Si la modernidad surgió a partir del impulso racionalista que comenzó a propagarse gracias al proceso de secularización, entre otros factores, hay otro acontecimiento de suma importancia que igualmente — y justo en la misma época— tuvo trascendencia para comenzar a perfilar el mundo moderno y que merece una consideración aparte: el «descubrimiento de América». Y no sólo en el sentido unilateral que esta forma común de denominar este acontecimiento tiene, que naturaliza la relación de dominio de Europa hacia América, y lleva implícito el sojuzgamiento y aniquilación de las formas de vida preamericanas, es decir, anteriores a la «invención de América», como dice O’Gorman. Se trata también de comprender la mutua determinación que ambas regiones ejercieron entre sí, al punto que —y es común que se nos pase de largo— la Europa moderna es impensable sin América, cuyos recursos —en aquello que se denomina «proceso de acumulación originaria»— fueron fundamentales para el desarrollo capitalista europeo.

La búsqueda por dar respuesta a aquellas preguntas acerca de la naturaleza de lo humano y del bien, entre otras cuestiones fundamentales que sirvieron de base al pensamiento filosófico, político y científico modernos, no pueden entenderse sin el enorme impacto causado por este «encuentro de dos mundos». Así por ejemplo, aquél «estado de naturaleza» que entre otros pensadores ilustrados describe Rousseau, da cuenta del imaginario creado en torno a estos pueblos recién «descubiertos», cuya vida llegó a ser interpretada como una especie de estado original, recién desprendido del Génesis.

No es una afirmación desmedida: el encuentro con lo otro, lo totalmente distinto, cimbra los fundamentos de toda sociedad y cimbra a cada individuo en su interior, porque pone en entredicho la naturalidad y eternidad de la propia forma de vida. Si interpretamos desde esta perspectiva aquella concepción que quiso ver en los pueblos y civilizaciones preamericanos una especie de estado de gracia original —o en el otro extremo, una condición dominada por las fuerzas del mal—, descubriremos que se trata de una «defensa» frente a la otredad, para que así el impacto quedara «amortiguado» a través de

la asimilación de lo otro. Bajo esta mirada, se concebía a éste como un estadio previo, cuyo desarrollo desembocaría necesariamente en un modo de vida análogo al europeo.¹⁶

En buena medida Simmel se ubica en esta línea, y es desde aquí de donde parte su análisis de la «condición originaria». Es importante advertir que si bien toma como objeto a los «pueblos naturales» entonces existentes en regiones de África, Asia, Oceanía y América, establece una continuidad entre éstos y el «hombre del paleolítico», siguiendo la visión europea decimonónica, según la cual aquellos grupos «primitivos» contemporáneos constituían el vestigio vivo de aquel estadio previo al surgimiento de la «civilización». En una lógica similar, Simmel establece una continuidad entre la modernidad y la antigüedad clásica; con lo que se pone de manifiesto el dualismo característico de su pensamiento, donde cada elemento requiere de su opuesto para perfilarse, manteniendo una constante relación.

Entonces podemos identificar una línea de continuidad entre dos estadios distantes en el tiempo pero íntimamente afines, que a su vez tienen sus opuestos, también conectados entre sí: antigüedad clásica — modernidad / paleolítico — pueblos incivilizados.

Pero antes de adentrarnos en la «condición originaria», es importante advertir algo más. El primer trabajo de Simmel versa sobre música; es a partir de este arte que indaga sobre esta situación premoderna, así que más bien lo que analiza es la «condición *musical* originaria», y no la «condición originaria» en términos genéricos. ¿Y por qué la música? No es trivial señalar el enorme gusto de Simmel por la música: tenía conocimientos musicales, tocaba el piano y el violín, y si bien el arte ocupa un lugar preponderante en su obra por su significación filosófica y alude constantemente a las artes plásticas y la poesía, la música ocupa un lugar propio. Podría hablarse incluso de una musicalidad en su prosa —que incluso en la traducción de sus obras nos es transmitida— y de que la música es una de las formas primordiales que integran la imagen del mundo simmeliana.

Una de las fuentes de la importancia de la música en Simmel se desprende del íntimo vínculo que en su concepción guarda con el lenguaje. Desde la musicalidad de la poesía y el espíritu de la palabra transmitido en la música vocal, su unión más acabada, podemos remitirnos hasta su manifestación más primitiva: como necesidad de exteriorización de los afectos, que comenzó con la modulación de la voz, con lo que llegó esta facultad humana de producir sonidos a convertirse en el primer instrumento musical. Esta moción externa primaria, sin embargo, apenas podía diferenciarse del lenguaje o el grito, sus fronteras no estaban suficientemente demarcadas, quedando así entremezclados.¹⁷

¹⁶ Este enfoque (esbozado muy someramente) lo extraigo de la *Política de la liberación* de Enrique Dussel, y en particular de sus clases de filosofía política.

¹⁷ Cf. Georg Simmel, *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, trad. Cecilia Abdo Ferez, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2003, pp. 21-26.

Y aquí es donde podemos comenzar. El estado de indiferenciación en el que de acuerdo con Simmel se encuentran el lenguaje, el canto y el grito en su forma primitiva, pone ante nosotros la que puede ser considerada como la primera característica de la «condición originaria»: la *indiferenciación*, la cual no podemos entender sin su correlato, la *diferenciación*.

Diferenciación moderna/ indiferenciación primitiva

Como primera aproximación se puede señalar que la diferenciación hace referencia a un modo de percibir: es el contraste lo que despierta nuestros sentidos y a partir de lo cual ordenamos el mundo.¹⁸ Cada elemento encuentra su límite y puede ser identificado como tal, en su unidad, cuando se diferencia de otro. Y aún más: su perfectibilidad depende de la posibilidad que tenga de diferenciarse.

Sin embargo esta no es una cualidad intrínseca de los objetos; es el ser humano quien diferencia, porque su modo de estar en el mundo implica la elaboración de juicios de valor, el establecimiento de finalidades, la realización de distinciones.

El fluir incesante de la vida, sin principio ni fin, en su infinitud, es inasible para el ser humano. Requiere de la diferenciación para darle forma, y así crear un objeto asequible a su entendimiento. No se trata de hacer una operación mental sencillamente; ello posibilita su existencia, hace del mundo algo para sí, y la vida deja de ser solo un ciego discurrir. Diferenciando al objeto, el sujeto se diferencia a sí mismo; de ahí que Simmel señale que «el sujeto y el objeto nacen en un mismo acto». Cuando algo es nombrado está siendo diferenciado: se diferencia de un otro y se perfilan sus cualidades propias. Sujeto entonces es quien diferencia y se diferencia, este es su atributo fundamental.¹⁹

Cuando diferenciamos no lo hacemos de una vez para siempre: la vida constantemente pone ante nosotros nuevos contenidos que hemos de diferenciar y que remueven lo que antes formamos. Así, unas formas tienden a diferenciarse cada vez más, mientras otras se resquebrajan, volviendo a un estado

¹⁸ «Nunca percibimos la intensidad absoluta de un estímulo sino solamente su diferencia del estado previo de sensación» (Simmel, *apud* David Frisby, *Georg Simmel*, trad. José Andrés Pérez Carballo, México, FCE, 1990, p. 124).

¹⁹ Hagamos aquí un breve paréntesis: como habrá mostrado lo hasta aquí dicho, estamos nuevamente en el terreno de la dualidad que sirve de basamento al pensamiento simmeliano, la de Vida/Forma: la vida es múltiple, cambiante, infinita, es un fluir incesante e inasible; las formas van de lo ideal a lo material, de lo abstracto a lo concreto, podemos pensarlas y tocarlas. No son más que la manifestación de la vida, ella fragmentada en un sinnúmero de individualidades (no sólo en el sentido personal); a través de la forma es como la vida se convierte en algo para nosotros, como podemos aproximárnosle. Así podemos decir «esta idea, este árbol, esta cosa, este concepto, este animal, esta institución, este hombre determinado», y estamos hablando de la vida en sus diferentes formas, sabiendo, no obstante, que no la contienen toda, que la vida las rebasa y que puede formar otras. Nosotros mismos somos encarnación de esta dualidad de la vida y la forma: somos una personalidad, alma y cuerpo, sentimos fluir en nosotros la vida y lo que somos la manifiesta, pero siempre hay algo inasible en nosotros mismos, algo de lo que hay en nosotros no puede manifestarse en la forma de nuestra personalidad e incluso apenas nos es inteligible. Somos sujeto y objeto simultáneamente, tanto para los otros como para nosotros mismos. Esta es solo una aproximación a la complejidad de la vida y la forma, que, tratándose de Simmel, no debemos olvidar cuando intentamos seguirle.

de indiferenciación. Y así podríamos representarnos la vida: como la sucesión de dos estados, el de diferenciación y el de indiferenciación, habiendo entre ellos una escala, donde el punto más alto está representado por el de mayor diferenciación. Sin embargo, antes habría que preguntarnos dónde comienza todo.

Supongamos que el proceso cósmico consista en un eterno sucederse de dos estados, la homogeneidad cualitativa de materias unidas y la diferenciación de estas materias. Pues bien, aunque estuviéramos seguros de que siempre lo uno sale de lo otro y luego a su vez lo otro de lo uno, sin embargo, dado el funcionamiento de nuestras categorías conceptuales, consideraríamos como el primero el estado de indiferenciación, es decir, que nuestra necesidad de explicación tiende más bien a deducir la pluralidad de la unidad.²⁰

No es que en sí pueda establecerse un principio, sino que precisamente nuestro «ser espiritual», que «se basa todo en la capacidad de distinción», requiere no sólo diferenciar lo que a cada momento se le aparece, sino insertarlo en una serie, que si bien puede comprender la dinámica de la vida y la sucesión de estados, tiene que representarse un inicio y un fin, un más y un menos; forma de representación que ha llegado a su manifestación más acabada en la noción de evolución.

Simmel señala que la evolución no sigue una línea recta ni un plan predeterminado en términos de un deber ser: «la evolución efectiva de nuestra especie no sólo ha producido belleza y pureza (...) también las cualidades contrarias»; en este sentido, se trata más bien de una *elección*. Siendo el valor último la vida, la evolución va en el sentido de la intensificación de la misma, para lo cual tanto las «cualidades nobles y elevadas» como «la astucia y la falta de conciencia» pueden servir a este fin.²¹ Pero además, la evolución es relativa, es decir, un estadio se considera más elevado siempre con relación a otro; en este sentido evolucionado es aquel estadio en el que se han desplegado más ampliamente las energías y posibilidades latentes en comparación con otros, en resumen, que está más diferenciado.

Precisamente como es una elección, tomando en cuenta la amplitud y complejidad que toma la vida entre más diferenciadas sus formas, es decir, al producir la evolución «más vida» y tratarse de una noción en la que necesariamente el «más» se define por el «menos», el estado de indiferenciación será identificado como el primigenio.

²⁰ Georg Simmel, *Sociología*, p. 343.

²¹ Es fundamental mencionar que Simmel es profundamente ético. Si bien la vida es el valor último y de lo que se trata es de producir más vida, cuando reconoce las dos posibilidades que pueden conducir a su intensificación, ya está decidiéndose por una: la vía que abren las «cualidades nobles y elevadas». Esto puede deducirse directamente de los numerosos pasajes que a lo largo de su obra abordan la nobleza, no en términos de un estrato social definido por títulos y posesiones, sino en lo que se refiere a la cualidad espiritual que poseen algunos individuos. La eticidad de la nobleza, por principio, brevemente podría ser descrita como un compromiso del individuo consigo mismo: aquél que «quiere ser algo», es decir, que da prioridad a su ser antes que al tener, tiene la más dura exigencia consigo mismo y es responsable en sus actos, lo cual redundará en beneficio de los que le rodean (cf. Georg Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, pp. 250-251).

Indiferenciadas son entonces las formas dentro de la «condición originaria». Sin embargo esto entraña una contradicción: si la diferenciación genera las formas, en un estadio de indiferenciación ¿se puede hablar de formas? No precisamente. De ahí las *protoformas* o *preformas*.²²

Formas y protoformas

El de las «protoformas» es un estadio previo al de las formas, donde éstas se encuentran en latencia, apenas prefiguradas, como un embrión de lo que habrá de devenir. Específicamente, en su primera obra, Simmel discrimina las formas primigenias de la música (que sólo puede ser nombrada como tal en referencia de su desarrollo ulterior), de la música como arte (es decir, como una forma consolidada e independiente):

...la música en ese estadio todavía no era un arte, como tampoco la choza del salvaje es una obra del arte arquitectónico.²³

Y esto porque se trata de una moción externa primaria, aún entremezclada con otros contenidos vitales. Así por ejemplo, el primer impulso musical —el canto— apenas se haya diferenciado, como ya se ha señalado, del lenguaje y del grito. O la música instrumental en sus inicios, que de acuerdo con la hipótesis de Simmel, es material sonoro indiferenciado, surge del «mero ruido»: al acompañar el canto con el choque rítmico de las manos y el golpeteo de los pies contra el suelo, el cuerpo humano se convertía en el primer instrumento musical; de esa inmediatez del cuerpo, la idea de instrumento fue adquiriendo poco a poco independencia, de ahí que los primeros instrumentos musicales fueran los de percusiones, por estar ligados a esta función primaria de palmear, golpear o pisar del cuerpo, al igual que los instrumentos de viento, que «pertenecen más a la naturaleza» porque como el canto, hacen música a partir del aliento vital.

Si se puede distinguir formas de «protoformas», es posible entonces diferenciar música de «protomúsica»; aquella que apenas está en el camino de convertirse en arte: en la condición originaria cuerpo e instrumento musical eran aún indistinguibles, al igual que ruido y música, o lenguaje, grito y canto. Tampoco la actividad de hacer música era designable como tal; ésta era más bien una «exteriorización natural del sentimiento» y su material se encontraba en «estado fluido».²⁴

²² Este tema es abordado por Esteban Vernik tanto en el artículo citado, como en la «Presentación» que realiza a *Estudios psicológicos y etnológicos...* Asimismo, basándose en Rudolph Weingartner (*Experience and Culture: The Philosophy of Georg Simmel*), Donald Levine desarrolla este tema en su clásica «Introducción» a la compilación de escritos de Simmel *Sobre la individualidad y las formas sociales*.

²³ Georg Simmel, *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, p. 24.

²⁴ *Ibid.*, pp. 23 y 25.

Recordemos que el tema de la música nos ha servido para acercarnos a la «condición originaria», así que llegado a este punto cabe preguntarnos: ¿qué quiere significar Simmel con «estado fluido»? Si recurrimos al sustrato del pensamiento simmeliano donde la vida es la categoría central, y la forma su manifestación, que aunque contraria a su naturaleza fluyente, le es necesaria, entonces será aún más claro lo que esto significa: que las formas se encuentren indiferenciadas o como protoformas en la «condición originaria» implica que éstas no se han desprendido del fluir de la vida.

Ya que las protoformas poseen todavía la fluidez propia de la vida, se encuentran más estrechamente ligadas a la naturaleza. De manera que «la experiencia inmediata» es la de una «unidad indiferenciada», es decir, no hay fisura: el sujeto se experimenta en íntima unidad con la naturaleza, por lo que en sí misma, no cabe la distinción entre sujeto y objeto.²⁵

Es de particular importancia prestar atención a la relación sujeto-objeto, pues constituye la relación fundante de la autoconciencia y por tanto de la distinción frente a un otro. Que en los «pueblos naturales» no se distinga entre estos elementos, y por el contrario, que esta separación e incluso antagonismo entre sujeto y objeto haya sido «lo primero que la Edad Moderna elaboró con el máximo contraste», da cuenta de una de las principales condiciones del *ser* moderno, que lo diferencia del «primitivo».²⁶

La vida moderna se encuentra dominada por formas objetivas que adquieren una autonomía creciente y se oponen a un sujeto cada vez más individualizado. En contraste, las «protoformas» de la «condición originaria» hablan de una unidad vital: naturaleza, individuo y sociedad no son designables por sí mismos, se mantienen como una totalidad.

Así, los grupos forman una especie de organismo, donde sus partes no se diferencian o apenas lo hacen: la división del trabajo, una de las fuentes de la diferenciación y en consecuencia de una mayor extensión y complejidad de los grupos, se encuentra ahí en un estado incipiente. En la medida en que el individuo no tenga una función en particular, se mantendrá en un estado de indiferenciación, absorbido por la totalidad; mientras que ésta también se ve limitada y en ciernes todas sus posibilidades de desarrollo.

Aun cuando en las «sociedades primitivas» pueda haber una «rotunda división de obligaciones» entre los sexos por ejemplo, no hay como tal una división del trabajo. De acuerdo con Simmel, como resultado de la escasa diferenciación «los pueblos naturales estaban totalmente abocados a la búsqueda del alimento y del enemigo»²⁷. La vida del grupo estaba dirigida a las actividades más básicas —las de

²⁵ Donald Levine, «Introducción», en *Sobre la individualidad y las formas sociales*, trad. Esteban Vernik, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2002, pp. 18 y 38.

²⁶ Simmel, «Kant y Goethe...», p. 264.

²⁷ Georg Simmel, *Estudios psicológicos...*, p. 48.

autorreproducción— porque aún no había tomado la diversidad de formas y caminos que introduce la diferenciación: lo que había de preservarse era la vida en sí misma.

...aquel a quien lo que importa no es el modo como vive, sino el hecho escueto de vivir, no engendrará instintos evolutivos.²⁸

Si la división del trabajo y el desarrollo cultural van concatenados, porque a mayor diferenciación, mayor complejidad y diversidad de formas, entonces el de indiferenciación es un estadio sencillo y elemental, en la medida en que las «protoformas» representan apenas un nivel primario de exteriorización, es decir, provienen de una actividad dirigida a la mera autorreproducción.

Para Simmel la sociedad está creándose permanentemente en la interacción de los individuos. Sin embargo este actuar de unos con otros o contra otros no es indeterminado, es decir, no se trata de una acción cualquiera: es un tipo de acción específico en la medida en que se trata de reproducir una sociedad determinada, una *forma de vida* en particular. Por la poca complejidad de las «sociedades primitivas», el tipo de acción será el más elemental: al igual que un organismo, se tratará de hacer lo estrictamente útil para preservarse y reproducirse.

De ahí que den lugar a las «protoformas», es decir, a formas en estado embrionario. En un primer momento, son casi indistinguibles del fluir de la vida, pero posteriormente, al ir delineándose, van adquiriendo visibilidad. Por ser un nivel muy primario de diferenciación, su complejidad y nivel de abstracción son mínimos: están destinadas a la mera utilidad, a la reproducción de la vida. En virtud de lo cual, a diferencia de las formas modernas —que oscilan entre la más despiadada utilidad y el extrañamiento de toda consideración semejante—, poseen una mayor asequibilidad y sencillez.²⁹

Porque se desprenden de un estado de indiferenciación, de la vida misma en su fluir, conservan algo de ésta, o visto desde otro punto, intentan emularla. Pero la vida en sí es inasequible: en nosotros se manifiesta como vivencia, como un discurrir, y posteriormente como nuestro ser y estar. Mas esto último implica ya la autoconciencia, la creación de nosotros mismos como objeto, de lo cual se desprende otra cuestión: el objeto no está en el vacío, está delimitado, está puesto en un espacio y en un tiempo. El ser humano precisa de estas coordenadas para representarse a sí mismo en primer lugar y al resto de los objetos posteriormente. ¿Qué es lo que esto implica en lo que se refiere a las protoformas?

Entre las escasas referencias que Simmel explícitamente reconoce, está Immanuel Kant. Si bien, como sucede con otros pensadores que ejercieron influencia en el pensamiento simmeliano, su relación no es

²⁸ Simmel, *Sociología*, p. 630.

²⁹ Simmel, «Estética sociológica», en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, trad. Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998, p. 218.

de simple asimilación, sino más bien toma el carácter de lucha en ocasiones,³⁰ no deja de estar presente y tener un papel activo. En particular, Simmel reconoce de Kant «la enorme proeza de llevar a su punto culminante el subjetivismo de los tiempos modernos, sin por ello sacrificar en lo más mínimo la solidez e importancia del mundo objetivo».³¹

El subjetivismo al que alude Simmel es la revolución que significó afirmar que la posibilidad de conocer e incluso la propia «intuición sensible» dependen de la relación que el sujeto establece con los objetos: en sí mismas las cosas son incognoscibles; únicamente podemos conocer lo que «nosotros mismos ponemos en ellas». Incluso las categorías más fundamentales, como son las de tiempo y espacio, no son más que representaciones, creaciones nuestras. Conocer el objeto es hacer de éste algo para nosotros; en esa medida requerimos de tiempo y espacio, e incluso en la medida en que somos para nosotros mismos un objeto de conocimiento estas categorías son imprescindibles tanto para situarnos como para representarnos nuestro transcurrir. Ya que no podemos representarnos el vacío, decir que el tiempo y el espacio ni nos preceden ni son algo dado, resulta sumamente inquietante, cimbra la realidad misma; sin embargo Kant dirá que efectivamente son reales, pero pertenecen a la realidad subjetiva: sólo dentro del sujeto tienen sentido. Nosotros mismos llevamos el tiempo y el espacio con nosotros, los creamos y recreamos.

...si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí.³²

Si tiempo y espacio son las categorías fundamentales a partir de las cuales se desprenden el resto de las representaciones, y además son meramente subjetivas, entonces, volviendo a nuestro tema central, habrá que preguntarnos cómo estaba configurado el tiempo y el espacio en la «condición originaria». La sencillez, y sobre todo el «estado fluido» de las protoformas, es decir, el que éstas apenas pudieran ser

³⁰ Es importante hacer una breve acotación sobre lo que es la lucha para Simmel. Por principio no se trata de un mero antagonismo. Ya que, como se ha insistido, el pensamiento simmeliano se construye a partir de dualidades, la lucha se ha de entender como parte fundamental de la construcción de las formas, y ella misma como una forma constructiva. Sin una proporción de lucha, una forma no llega a devenir: así por ejemplo Simmel habla del poder de cohesión que al interior de un grupo social tiene la lucha contra otro grupo, o incluso entre los miembros del grupo en sí, siempre que no exceda de un límite. Por otra parte, como forma en sí misma, la lucha no sólo es una forma de disgregación, es también una forma de socialización. Así, en el caso que aquí compete, que se haya aludido a que Simmel construyó su pensamiento en la lucha con otros pensadores, no significa la negación o anulación de estos otros, más bien es una forma de intercambio que da lugar a una nueva síntesis. Es por eso que como sucede con Nietzsche, Schopenhauer o Goethe, entre otros, los debates que Simmel tiene con Kant (véase por ejemplo *Intuición de la vida* y *La ley individual*) no significan la descalificación del filósofo de Königsberg, más bien se trata de un debate fructífero, del que Simmel extrae elementos que ayudan a consolidar su pensamiento.

³¹ Simmel, «Kant y Goethe...», p. 265.

³² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2004, p. 82.

distinguibles de la vida en su ciego discurrir, hablan de su imbricación con la naturaleza. Porque de la totalidad el primer objeto asequible es la naturaleza, ésta es precisamente la depositaria del tiempo y el espacio creados por el sujeto, o visto desde otro punto, su imagen.

El principio vital rítmico-simétrico

Si en la naturaleza vemos ciclos que se suceden rítmicamente, si todo parece tener un orden, una armonía y clara simetría, ¿cómo habrán de ser las formas recién desprendidas del «estado de naturaleza»? Simmel dirá que las formas (o más bien protoformas) características de la «condición originaria», en su imbricación con la naturaleza, responden a un principio vital: el rítmico-simétrico.

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.³³

Ritmo

En lo que se refiere al ritmo podría decirse que las formas primitivas pretenden emular a la naturaleza en su periodicidad, en la sucesión del ascenso y el descenso; lo que supone un equilibrio entre lo múltiple y lo constante a través de la repetición regular, para así procurar «la tranquilidad, la uniformidad, la unidad en el carácter de los órdenes».³⁴ Aquí la naturaleza no es algo separado: en verdad el de estas formaciones sociales es un orden natural, pues las mismas formas (entiéndase también representaciones) dominan tanto a la sociedad, como a la naturaleza. Lo que significa que están en íntima conexión: Simmel señala que el latido del corazón es rítmico y que puede dar lugar a las manifestaciones musicales más básicas, y que a su vez estas manifestaciones pueden influir en el latido del corazón; ello muestra la relación dialéctica entre la naturaleza (en este caso el cuerpo) y las formas en su manifestación primaria (el ritmo).³⁵

Cabe añadir que no es posible tasar en términos racionalistas la «realidad» de aquellas concepciones que ven una continuidad entre la naturaleza y las formas sociales y culturales. Su verdad radica en su *eficacia*, en que hacen posible una forma de vida. Como el mismo Simmel señala: «Ningún hombre podría vivir siquiera un solo día si todas sus representaciones de los objetos fueran falsas». En este sentido, la verdad es correlativa a cada modo distinto de vida: «lo que es verdad para un yogui hindú y para un agiotista

³³ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, trad. Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, p. 618.

³⁴ *Ibid.*, p. 614.

³⁵ Cf. Simmel, *Estudios psicológicos...*, pp. 28-29 y 36.

berlinés, para Platón y para un negro africano», aunque «insalvablemente distanciado» entre sí, es innegablemente verdadero para quienes viven bajo esas representaciones.³⁶

Ante la mirada moderna, que un determinado orden social se conciba como integrado con la naturaleza es eminentemente extraño, pues la separación ha llegado al punto de la contradicción: en plena concordancia con el «espíritu» de su tiempo, Simmel señala que la naturaleza aparece para el moderno como una «violencia» que amenaza «con ahogar la personalidad libre y dueña de sí», en tanto que somete «al alma a la misma coerción ciega a que está sujeta la piedra que cae y el tallo que se alza».³⁷

Si para el moderno la naturaleza es una «violencia» para su autonomía (al igual que lo es la sociedad), para el «hombre primitivo», la continuidad entre su mundo y él mismo es innegable: es una vivencia. Por lo tanto, no hay fractura entre el ser humano, su grupo, y la naturaleza; forman una unidad indiferenciada, que antes de ser designable, es *vivida* como tal. Así, una aproximación en términos temporales a aquella vivencia, es el ritmo. Digamos que naturaleza, individuo y sociedad fluyen al mismo ritmo.

El ritmo introduce una continuidad. Presupone que los diferentes ámbitos de la vida —aún indiferenciados— «datan» o transcurran como uno solo y repetidamente. Aunque integra una diferencia elemental (por principio, la de los ciclos naturales, como la sucesión día/noche), que puede ser representada como «elevación» y «descenso», el ritmo bajo el que uno y otro se suceden forma un continuo que describe una onda que se prolonga al infinito. De este modo por ejemplo, en la «economía primitiva de autoabastecimiento», la abundancia y la escasez forman un ciclo que se repite rítmicamente:

...en relación con la totalidad de la alimentación, los pueblos primitivos suelen mostrar un ritmo regular de *períodos de privaciones* y *épocas de despilfarros orgiásticos* que la técnica más evolucionada ya ha resuelto por completo.³⁸

La sucesión rítmica de la abundancia y la escasez entraña la certidumbre y simultánea azarosidad en la vida de los «pueblos naturales»; lo que no es más que su íntima unión y sujeción a la naturaleza. El moderno, en contraste, al encontrar en la diferenciación una creciente posibilidad para la autodeterminación, y como resultado de la acumulación del «espíritu objetivo», posee un mayor rango de acción e influencia, que si bien es real, en buena medida se finca en la *creencia* de que puede controlar la naturaleza y liberarse del azar.

Si bien, a diferencia del «hombre primitivo», cuenta *técnicamente* con la posibilidad de procurar que «durante todo el año se ofrezcan los bienes necesarios para la vida», e incluso reducir «el consumo

³⁶ Simmel, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 48.

³⁷ Simmel, «Rodín», en *Sobre la aventura*, trad. Gustau Muñoz, Barcelona, Península, 1988, p. 164. Véase también *Problemas de filosofía de la historia*, p. 10.

³⁸ Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 619-620 (sin cursivas en el original).

despilfarrador»,³⁹ paradójicamente *crea* escasez y promueve el despilfarro, porque la economía monetaria, uno de los ámbitos determinantes de la vida moderna y que ha cobrado creciente autonomía, obedece a una lógica que emancipada de las necesidades de la vida humana, tiene como único centro el dinero y su valorización.

En el ámbito del trabajo puede observarse igualmente este contraste con las «sociedades arcaicas». Rítmicamente, de acuerdo con Simmel, se suceden en éstas periodos de trabajo intenso y de inactividad, ya que en cuanto hombres y mujeres encuentran satisfechas sus necesidades básicas, se entregan a una holganza absoluta, sin prever las necesidades futuras. Asimismo, por estar sujetos a lo que la naturaleza les provee, su actividad se ve condicionada por los ritmos de ésta (la existencia de ciertos frutos o plantas, la accesibilidad para cazar determinados animales, etc.), o más allá de la caza y recolección, en los albores de la agricultura, el «hombre primitivo» se encuentra condicionado por los ritmos de las estaciones de cosecha y siembra.

El hombre primitivo trabaja de un modo tan irregular como come. Tras esfuerzos muy violentos, a los que se ve impulsado por necesidad o capricho, vienen épocas de absoluta pereza, ambos alternando de modo completamente arbitrario y falto de principios.⁴⁰

Como apunta Simmel, el de las primeras sociedades es un ritmo arbitrario, digamos, no racional; que va evolucionando desde una mera «moción externa», hasta la emulación de la naturaleza, lo cual representa un primer esfuerzo hacia su objetivación propiamente. Esto significa que la evolución de las formas implica que vayan emancipándose de la vida —en cuyo «engranaje» se hallan originalmente indiferenciadas—, hasta llegar a su autonomía como mundos objetivos. Así por ejemplo, del uso y la costumbre surge el derecho; del anhelo de totalidad, la religión;⁴¹ de la necesidad de explicación, la ciencia; de las formas de satisfacción de las necesidades básicas, la economía, siendo éste último probablemente el ámbito más emancipado: realmente un «mundo para sí».

De todos aquellos mundos cuyas formas fueron creadas por el desarrollo de la vida en sí y sobre la base de sí, y que luego hallaron su centro en sí mismas dominando a su vez la vida, seguramente no hay ninguna que en sus orígenes se hallara tan indiscutible e inseparablemente unida a la vida más directa (...) y al propio tiempo ninguna que tras aquella rotación axil *se enfrentara* al peculiar sentido y a las peculiares exigencias de la vida con tan implacable objetividad, *con tan diabólica violencia*, valiéndose de su lógica y dialéctica puramente reales, como la economía moderna.⁴²

³⁹ *Ibid.*, p. 615.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 620.

⁴¹ También Simmel señala que la religión «ha surgido de la búsqueda del alma de sí misma, que es como las alas que las propias fuerzas del alma producen para llevarla a su propia altura» («El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, p. 220).

⁴² Simmel, *Intuición de la vida*, p. 75 (sin cursivas en el original).

En líneas como las anteriores, podemos observar en Simmel un agudo criticismo, y simultáneamente, en consonancia con su vena modernista, una clara adhesión a visiones y prejuicios propios de su tiempo.⁴³

Desde aquí es posible entender la ya señalada visión «eurocentrista», que tasa lo diferente tomando como únicos los propios valores culturales; visión que Simmel no deja de hacer patente en su concepción del trabajo y del ciclo escasez-abundancia que atribuye a la «condición originaria».

Es importante señalar que Simmel adoptó una visión «evolucionista», la cual, no obstante, no puede entenderse como la única que brotó en su entorno: podría afirmarse que frente a la otredad, y ante la perplejidad que generaba la propia modernidad, se oscilaba entre una concepción que veía estos acercamientos etnológicos y antropológicos a otras realidades como una especie de apología de las sociedades modernas, o por el contrario, como una crítica de las mismas. El pensamiento de Simmel, preponderantemente, se inclinó hacia lo primero.

Paréntesis: Crítica desde la antropología social a la visión simmeliana de las «sociedades primitivas»

A las caracterizaciones de la «condición originaria» que Simmel expone, que reproducen una «opinión antropológica» muy difundida, puede oponerse la crítica del antropólogo social Marshall Sahlins, quien ve en ellas la pretensión de atribuir «impulsos burgueses» a las «sociedades primitivas».⁴⁴ Para comenzar estos brevísimos señalamientos,⁴⁵ es necesario usar la terminología adecuada, ya que los «pueblos naturales» a los que Simmel alude, pueden identificarse principalmente como los pueblos de cazadores que lograron sobrevivir hasta la época moderna, en quienes se ha visto una línea directa con los cazadores recolectores del Paleolítico.

Más allá de inquirir sobre esta pretendida continuidad, lo que interesa es cómo las mujeres y hombres modernos buscan reflejarse a sí mismos en lo que es por definición completamente distinto. Si los pueblos de cazadores, desde aquella concepción que Simmel comparte, se encuentran asolados por la escasez, ¿cómo es que la humanidad pasó la mayor parte de su existencia en esa situación?⁴⁶ De acuerdo con Sahlins, la escasez es una obsesión propiamente moderna, así que se trata de una concepción

⁴³ Desde luego que todo ser humano está determinado por su contexto. Como Simmel dice, nuestro ser «sin elección es colocado» en un ambiente «históricamente dado», sin embargo, en tanto somos creadores, siempre podemos hacer que las cosas sean de otro modo, es decir, trascender esas determinaciones (cf. *Intuición de la vida*, p. 93).

⁴⁴ Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, trad. Emilio Muñoz y Ema Rosa Fondevila, Madrid, Akal, 1983, p. 17.

⁴⁵ A pesar de que rebasa mis límites, la inclusión de esta temática me ha parecido necesaria por la profunda crítica a la modernidad que entraña. El objeto es sólo sugerir algunas líneas que convergen.

⁴⁶ Se calcula que la humanidad (es decir, propiamente la especie *homo sapiens*) fue nómada y se dedicó a la caza y a la recolección aproximadamente 40 mil años, frente a los apenas 11 mil años de que comenzó el sedentarismo en algunas regiones del planeta (la remisión a este dato, y a esta temática en general, así como a Marshall Sahlins se la debo a Juan Cuauhtémoc Ocampo y a Azucena Cervantes).

contingente que no está dada de antemano en la relación del ser humano con los medios que le permiten reproducir su existencia. Habrá que remitirnos entonces a la relación entre medios y fines.

Al igual que Sahlins, Simmel apunta hacia esta relación fundamental; de hecho le sirve de punto de anclaje para desarrollar su disertación sobre Schopenhauer y Nietzsche, filósofos que elige para ilustrar dos maneras distintas de situarse ante la «situación desesperada» que ha significado la fisura entre los seres humanos modernos y su mundo. De acuerdo con nuestro autor, la serie deseo-medio-fin queda para hombres y mujeres modernos desdibujada ante la enorme complicación de la cadena teleológica, donde ningún fin es definitivo, sólo un medio para alcanzar otro más. La trama infinita de medios para llegar a un fin hace del deseo algo incolmable, pues éste, como lo que originalmente mueve hacia una finalidad determinada, va transfigurándose al pasar por una cadena tan larga y complicada, que termina desvaneciéndose ante la mayor importancia que va adquiriendo el medio, el cual, se convierte en sucedáneo del fin, dejando una promesa —siempre pospuesta, siempre incumplida— de arribar a una satisfacción definitiva. Esto sucede en todos los ámbitos, comenzando por el de la reproducción material de la vida, donde se evidencia la enorme complicación de medios «para que el hombre moderno encuentre el pan en su mesa».⁴⁷

También Simmel en su *Filosofía del dinero* identifica la decisiva importancia que reviste este núcleo de subjetividad —el deseo— en las cuestiones aparentemente más objetivas, como las del ámbito económico: según afirma, el deseo es el origen del valor, es decir, el valor no procede de las cualidades de los objetos, sino que son los sujetos quienes atribuyen valor a los objetos en tanto que los desean. A su vez, la necesidad y el valor se encuentran concatenados, pues las necesidades no se satisfacen con un objeto cualquiera, sino con aquellos a los que se tiene por valiosos, o a la inversa, se les considera valiosos porque son necesarios, y es en este sentido que son objetos de deseo. Y aún más: su valor reside en que dichos objetos, con su forma determinada, reproducen una *forma* de vida.⁴⁸

No obstante su capacidad de identificar el origen subjetivo de formas objetivas, en este caso en la economía, Simmel restringe a las sociedades modernas su visión crítica. La contingencia de lo que es valorado como necesidad, en el sentido de lo que es suficiente, y de la *forma* y medida (de donde surge la noción de escasez) como se concibe deben ser satisfechas las necesidades, así como la particularidad del deseo, al parecer fue pasada por alto por nuestro autor.⁴⁹

⁴⁷ Georg Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, pp. 15-17.

⁴⁸ Simmel, *Filosofía del dinero*, 26-35. El tema del valor será desarrollado en el primer apartado del capítulo 3 de esta tesis.

⁴⁹ Si cabe ponerlo de esta manera, tal vez sea posible que más allá de la diferencia de deseos entre contemporáneos, pueda ser identificado un núcleo compartido, que si se pone frente a los deseos de los sujetos de una época histórica distinta, o de una cultura y realidad diferente, puedan oponerse como una total otredad.

En contraste, Sahlins señala que los pueblos de cazadores (los «pueblos primitivos» de Simmel) no experimentaban escasez, pues aquello que constituía *su* necesidad estaba a su alcance satisfacerla con los medios técnicos con que contaban, y aún más, lo que consideraban valioso, es decir, lo que era objeto de su deseo se encontraba en los límites de su propio mundo.

Habiéndole atribuido al cazador impulsos burgueses y herramientas paleolíticas juzgamos su situación desesperada por adelantado.⁵⁰

El contar con pocas pertenencias no constituía una desgracia, ni la acumulación de bienes era su deseo; lo que sucintamente significa que «no desear es no carecer».⁵¹ Aun cuando «objetivamente» comenzaran a menguar las provisiones, esto no se convertía en motivo de alarma, ya que su forma de vida estaba regida por el principio de movilidad: así como naturalmente otras especies encuentran su sustento migrando, los cazadores llevan una vida nómada.

No se preocupan por lo que el mañana les pueda deparar, porque, por lo que a ellos les concierne, les traerá otra vez lo mismo: «otro festín».⁵²

Esta manera de no prever las necesidades futuras, no habla de un descuido, según se concibe desde el punto de vista moderno, sino de un sentido de temporalidad distinto. Como la vida y la muerte están integradas como parte de un mismo proceso cíclico, los pueblos de cazadores están «orientados siempre al presente», pues la muerte es el límite natural con el que cuentan permanentemente, y por tanto no es una amenaza; más bien hace que el presente tenga la intensidad de último momento, ya que puede ser «el último acto sobre la tierra». Lo que depara el futuro no es una preocupación que quepa en esta forma de concebir la vida, y acumular recursos, que en un principio pudiera entenderse como forma de previsión, no tiene sentido.

Más bien aparece como un despojo, en el doble sentido de quitarle a otro, y en el de ser una carga, un estorbo. La forma orgánica en que se encuentran unidos los «hombres primitivos», impide el despojo, ya que la acumulación de bienes por parte de un miembro significaría la carencia de otro, lo cual iría en contra de la preservación del grupo como tal. Esto supone que el sentido de propiedad privada no existe, y por tanto, el de acumulación, gracias a lo cual «toda la gente puede participar en general de la prosperidad existente». Por su parte, el otro sentido de despojo —el de carga o desecho— se desprende de que la forma de vida de los cazadores recolectores «exige movimiento», y que en consecuencia «un

⁵⁰ Sahlins, *op. cit.*, p. 17.

⁵¹ *Ibid.*, p. 24.

⁵² *Ibid.*, p. 45.

valor decisivo» de las cosas es su posibilidad de «ser transportables» o no; de ahí que sólo sea necesario y deseable tener pocas pertenencias.⁵³

Si a esto remite la orientación al presente propio de la «condición originaria», el presentismo moderno es de un orden muy distinto. En la primera el individuo adquiere valor y significado en tanto forma parte de un órgano, que en este sentido lo procura y protege, pero que de afectar su existencia puede prescindir de él;⁵⁴ lo cual no es más que reflejo del ritmo natural de la vida, donde la muerte está comprendida en su mismo fluir. El advenimiento de la muerte no es una ruptura, no hay que alejarla o intentar ganarle despojando al otro para sobrevivir; cada momento se encara sabiendo que puede llegar, por lo que el presente se intensifica. Así, frente al presente del individuo, está la eternidad del grupo.

Para tocar muy brevemente de qué se trata el presentismo de la modernidad, en primer lugar es necesario advertir que en ésta ha ganado terreno un tipo de representación donde los límites no existen: las necesidades se hacen infinitas, por tanto la acumulación de bienes *de consumo* se hace también perpetua. El consumo es un sucedáneo del fin, ya inexistente, y las necesidades son vástagos del deseo, siempre incolmado. El ciclo que va de la necesidad al consumo se acorta y su ritmo se hace vertiginoso: apenas son consumidos, la demanda surge de nuevo, quedándose muchos bienes en el camino de encontrar esta realización. Si el imperativo es gozar a través del consumo, el único tiempo es el presente: se trata de ir en pos de la «novedad más nueva», y gozar sin límites, sin responsabilidad, sin consecuencias. Por tanto, no hay muerte, sólo el desvelo del deseo no consumado, que se precipita hacia objetos que despiertan la necesidad —necesidad de colmarlo— y que se suceden vertiginosamente sin dejar rastro, quedando sólo como una fantasmagoría que nada significa; los objetos se consumen, pero no consuman el deseo. Nada es suficiente, nada es demasiado, el gozo en el consumo es momentáneo, pero siempre habrá más... y más, sin fin. Entonces, la muerte no existe: «otros mueren, pero no yo», dice el moderno.⁵⁵

Incluso podría añadirse otro matiz: «Que otros mueran, pero no yo». El yo que goza vive un presente eterno, y al no haber costos —sólo el precio que paga por sus objetos de consumo—, otros los asumirán, aunque esto pase *casi* inadvertido para ese yo. El carácter depredador de nuestra cultura es la más clara manifestación de ello. Si no hay muerte, el presente se hace eterno; sin embargo esta inmortalidad del consumidor trae consigo una amenaza latente y constante, un fantasma imposible de conjurar, pues justamente representa el fin: la escasez. Aquí lo que no se quiere advertir o se busca

⁵³ *Ibid.*, pp. 23-25, 44 y 47.

⁵⁴ «Los cazadores pueden verse obligados a tratar a las personas del mismo modo que tratan a sus bienes, siendo la rigurosa política respecto de la población y el ascetismo económico, expresiones de la misma ecología» (Sahlins, *op. cit.*, p. 48).

⁵⁵ Norbert Elias, *La soledad de los moribundos*, trad. Carlos Martín, FCE, México, 1989, p. 7.

ocultar es que la antesala del consumo, la acumulación, va de la mano con la escasez, se producen en el mismo momento.

Esta en la que vivimos es la era de un hambre sin precedentes. Ahora, en la época del más grande poder tecnológico, el hambre es una institución. Dándole la vuelta a otra venerable sentencia: el hambre aumenta relativa y absolutamente con la evolución de la cultura.⁵⁶

Así, justo «cuando la cultura se aproximó a la cima de sus logros materiales», dice Sahlins, «erigió un altar a lo inalcanzable: las necesidades infinitas».⁵⁷ Sin duda, el hambre asola en forma creciente la vida moderna: con la devastación de ciertas regiones en beneficio de otras, como lo ha hecho el norte con el sur, el hambre se ha extendido en proporciones alarmantes; asimismo con la concentración de la población en las ciudades, el hambre se ha experimentado como en ninguna otra parte debido a que el alimento sólo puede obtenerse por intermediación del dinero. La vida moderna va imbricada con la ciudad; tierra yerma que sólo sirve como marco del intercambio de bienes y personas, o bien de habitación y tránsito.

La tierra de los «hombres primitivos», en cambio, es fértil y les provee del sustento que necesitan. El hambre no los asola, como sostienen aquellas «opiniones antropológicas» que critica Sahlins: sin duda pueden padecerla en ocasiones, sin embargo la regulación de su población, su casi nulo sentido de posesión y acumulación de bienes, así como su constante movilidad; en resumen, la relación orgánica que sostiene la población con sus recursos, impide que se convierta en un factor que amenace la vida del grupo.

La naturaleza provee el sustento al «hombre primitivo», o mejor dicho, con su *trabajo* lo extrae de la naturaleza, es directamente su fruto. Este trabajo, de acuerdo con las visiones «eurocentristas» que comparte Simmel, es arduo, limitado y poco fructífero al ir de una intensidad extrema a una holganza absoluta. Esta superposición de valores modernos a otras formas de vida, ve al trabajo de los pueblos de cazadores como una carga debido a su «limitación» a las tareas que «obliga» la subsistencia; sin embargo, Marshall Sahlins, basándose tanto en sus observaciones como en las de otros antropólogos, afirma que no es experimentado de esta forma por los cazadores recolectores.

En realidad, la población raramente excede un límite que dificulte en términos de la cantidad de recursos y de la fuerza de trabajo disponible, la satisfacción de las necesidades; es por ello que el trabajo es intermitente, sólo cuando es necesario se trabaja. Esto significa que en promedio, comparado con el

⁵⁶ Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra.*, p. 51. No hay ejemplo más elocuente al respecto que la aberración que significa utilizar como combustible el alimento que puede colmar el hambre de millones de seres humanos, como es el caso del maíz convertido en etanol, o hacer de lo fértil materia muerta, como sucede con las semillas modificadas genéticamente que se autodestruyen. Todo ello en pos de más acumulación.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 53.

trabajo que desempeñan hombres y mujeres modernos, el trabajo de los «pueblos primitivos» es menos intenso y fatigoso, a lo que se añade otra característica:

...no lo toman como un trabajo desagradable que haya que completar cuanto antes sea posible, ni tampoco como un mal necesario que deba posponerse tanto como se pueda...
 ...nuestros hombres de los bosques parten para sus diferentes destinos con tanta satisfacción como si se dirigieran a dar un paseo o a hacer una excursión.⁵⁸

Se revela aquí un sentido del trabajo muy distinto al moderno: si el de los cazadores es un trabajo ligero, el moderno «no trabajó bastante cuando no trabajó demasiado»; si los primeros trabajan como jugando, los segundos son «los esclavos del proceso de producción».⁵⁹ Por su parte, en los pueblos de cazadores el ocio no está separado del trabajo; no es una esfera distinta que esté «a salvo» del trajín cotidiano. Es por eso que, en el «sentido iluminista del término», no cuentan con la posibilidad de darse un espacio para «pensar y enriquecer su entendimiento con nuevas combinaciones de ideas», suponiendo, como apunta Sahlins, que necesitaran del «ocio *seguro* de un *filósofo* aristocrático».⁶⁰

Este breve recorrido por la crítica de Marshall Sahlins hacia algunas de las concepciones más difundidas en torno a los pueblos de cazadores recolectores —crítica que es posible aplicar a los ciclos abundancia-escasez y trabajo intenso-holganza absoluta definidos por Simmel—, ha tenido por objeto, en primer término, señalar el lugar de enunciación desde el cual Simmel abordó a los que denomina «pueblos naturales», y en segundo término, hacer algunas contraposiciones entre los llamados «pueblos primitivos» y las sociedades modernas. Pero retomemos el hilo de la argumentación que dio lugar a este breve paréntesis: recordemos que las características de los «pueblos primitivos» señaladas por Simmel se desprendieron de lo que definió como el «principio vital» de estas sociedades: el principio rítmico-simétrico. Así que una vez expuesto lo referente al ritmo, abordemos ahora lo que concierne a la simetría.

Simetría

La simetría es al espacio lo que el ritmo al tiempo. Es también una primera configuración para instaurar en el caos y la multiplicidad de la naturaleza, un orden, es decir, «idea, sentido y armonía».⁶¹ Como primera «forma visible» del racionalismo, se le puede caracterizar por su sencillez práctica, ya que

⁵⁸ *Cit. pos.*, Sahlins, *op. cit.*, p. 31 y 43 (testimonios de viajeros y antropólogos extraídos por Sahlins).

⁵⁹ Georg Simmel, *Goethe*, p. 17, y *Filosofía del dinero*, p. 359. Quiero reiterar que a pesar de la profunda crítica a la modernidad que hace Simmel, no sostuvo frente a aquellas formas de vida distintas a la moderna un «perspectivismo cultural», lo cual se refleja en el abordaje que hace de los «pueblos primitivos». Aquí lo que intento es oponer a Simmel su propia palabra.

⁶⁰ Sahlins, *op. cit.*, p. 50.

⁶¹ Georg Simmel, «Estética sociológica», p. 217, y *Filosofía del dinero*, p. 617.

permite dominar desde un punto central el todo, al dar a sus elementos una forma homogénea, que «nivela la individualidad» así como «la irregularidad de sus formas y relaciones».⁶²

La simetría es una disposición espiritual que se transfunde al espacio, y que como objetividad, se sitúa frente a los sujetos, dando a su vez un cariz particular a las formas de socialización.⁶³ En el caso de los «pueblos naturales», el orden simétrico que le dan a sus sociedades es asimismo la forma como conciben el resto de los ámbitos, pues como ya se ha mencionado, su forma de vida está dispuesta como una unidad indiferenciada. Así que más que enfrentarse como objetividad, es una continuidad la simetría que se expresa en sus «preformas vitales» y aquella que se ve en la naturaleza.

Entonces la diferencia interior/exterior no existe, al derivarse de la ya señalada indiferenciación entre sujeto/objeto.

...la unidad ingenua de las mentalidades rudimentarias no puede distinguir aún claramente entre el yo y su ambiente. Por otra parte, el yo carece aún de acento individual y se esfuma en las imágenes de otros hombres y de las cosas, como se demuestra (...) en la indiferenciación semicomunista en que viven los estadios sociales primitivos. Por otra parte, en este grado no se otorga a los objetos una existencia independiente (...) de esta manera [el hombre primitivo] extiende prácticamente la esfera de su yo a las cosas todas.⁶⁴

Por esta razón Simmel atribuye a los «pueblos primitivos» «subjetivismo del pensamiento» y «desconocimiento de las leyes objetivas». En este caso el orden simétrico no es más que la proyección de la subjetividad, en tanto no se reconoce un afuera, un objeto con leyes propias; de ahí que naturaleza, individuo y sociedad compartan una misma forma. Pero Simmel va más allá al señalar que en este tipo de sociedades, «la naturaleza de las fuerzas socializadoras se basa inmediatamente en los últimos fundamentos de la vida del espíritu en general», es decir, muestran el núcleo de donde provienen: *que son creación humana*, que en este primer momento, al ser indistinguible una objetividad, tienen como único apoyo la «supraestructura anímica» que es su fundamento.⁶⁵

Como se mencionó, la simetría permite la dominación a partir de *un* punto o centro; lo que no significa que no habiendo individuos diferenciados, todos y cada uno de los elementos del grupo la ejerzan. Si los «pueblos naturales» de los que habla Simmel pueden ser identificados como los pueblos de cazadores nómadas, cuyo movimiento es constante, entonces esta relación nómada con el espacio da

⁶² Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 618.

⁶³ Si bien «damos forma al material sensible», éste, una vez objetivado, «ejerce una influencia retroactiva sobre la conciencia de la relación entre las partes» (*Sociología*, p. 653).

⁶⁴ Simmel, *Sociología*, p. 672.

⁶⁵ Cf. Simmel, *Sociología*, p. 672. Por supraestructura anímica debe entenderse no sólo la subjetividad que da origen a las formas en términos del conocer, como sostiene la concepción kantiana, sino también la subjetividad que en términos sentimentales anima dichas formas. Es decir, no sólo «alguien las ha inventado», sino «a alguien proporcionan placer o dolor»: «constituyen diversas satisfacciones de ciertas tendencias anímicas» (cf. Simmel, *Sociología*, pp. 805-806 y 703).

lugar a una forma de socialización donde se requiere ante todo una unidad espiritual, que no pudiendo ser reforzada por el estatismo del espacio, se consolida a partir de la monotonía de sus partes, es decir, se anula lo diverso en pos del principio de preservación del todo social como unidad. En este caso, la «supraestructura anímica» debe ser lo suficientemente sólida para que, no contando con el «alivio y acentuación» que da la objetividad, pueda ser sostenida su unidad, además de con la simetría de sus partes, a partir de la dominación de uno.⁶⁶

Al identificarla como un símil de una «monarquía despótica», los pueblos de cazadores nómadas, señala Simmel, tienen una organización patriarcal. La cabeza del grupo es representante de la unidad social, o más bien su encarnación. La dominación del patriarca, junto con la «nivelación» a que son sometidos los miembros del grupo, manifiestan el radicalismo con el cual se impone la colectividad y sus normas,⁶⁷ tendencias que asimismo sirven para satisfacer aquellas otras «que lleva(n) el signo contrario», e igualmente propias de la forma de vida de los «pueblos primitivos», como son las tendencias hacia el movimiento y la flexibilidad. Que por otra parte, desde la concepción de Simmel no son más que la muestra de aquello que rige la vida espiritual de los hombres: el dualismo, es decir, un elemento se mide por su contrario o se expresa en él.⁶⁸

La simetría entraña un carácter despótico porque somete la diversidad a «unas pocas reglas», y porque los elementos una vez uniformados, «más libres de contradicción y más calculables», pueden ser dominados desde un solo punto, garantizando la reproducción del orden aún cuando las condiciones externas puedan variar, pues se ha formado a los elementos bajo un principio.⁶⁹

La esencia de la simetría es que cada elemento de una totalidad adquiere su posición, su razón y su sentido únicamente por referencia a otro elemento y a un centro común a ambos.⁷⁰

Si la anterior es una manera de definir a la simetría en términos abstractos, específicamente, en lo que se refiere a los «pueblos naturales», es necesario extender aquello que se entiende por «elementos», más allá de los miembros del grupo.

Al no haber en este tipo de sociedades escisión entre sujeto y objeto, no hay por tanto diferencia en la forma como uno y otro son representados. De manera que simétrica es la forma de los sujetos que integran el todo social, pero también la de las cosas del mundo, y en general, del cielo y la tierra; es decir, la vida toda tiene una misma forma, y fluye al mismo ritmo. De ahí la estrecha relación de estas

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 651-653.

⁶⁷ Es característico, dice Simmel, que «en los estadios primitivos de cultura (...) toda norma parcial se realice sin mitigaciones, trascendiendo mucho más allá de sus límites propios y de la esfera de su contenido» (*ibid.*, p. 692).

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 701 y 703.

⁶⁹ Simmel, «Estética sociológica», p. 218.

⁷⁰ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 625.

formaciones sociales con la religiosidad: la «supraestructura anímica» que sustenta la vida social, adquiere un carácter de absoluto.

La vida religiosa de los «pueblos primitivos»

En la «condición originaria» la vida puede definirse como religiosa porque integra una totalidad, a diferencia de la vida moderna, integrada por una serie de esferas, entre las cuales se encuentra la religiosa. Justo el origen de la palabra religión como vinculación o ligazón da cuenta de esta unidad que entre los elementos del mundo conforma. Al respecto, Simmel advierte cómo la naturaleza por principio proporciona a los seres humanos este sentimiento de totalidad propio de la religión: «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». ⁷¹ Esto supone una cercanía con los elementos de la naturaleza, la cual es patente para el «hombre primitivo»: guardan estos elementos una estrecha correspondencia con él mismo, con su grupo. Como nuestro autor dice, es evidente, *visible* esta unidad orgánica. ⁷²

Si como señala Simmel, las formas de la «objetividad general», «se nos ofrecen tan a menudo en analogía con las que conocemos en lo social», si lo que podemos representarnos tiene como base lo que conocemos, lo que nos es más inmediato, cuanto más debe serlo si se tiene por principio la unidad orgánica de lo social. ⁷³ Entonces, el sentido de unidad trasciende lo meramente social y se proyecta a la totalidad, y al propio tiempo retorna como sustento, pero de tipo religioso. Así, en los «estadios primitivos», la comunidad política y la comunidad religiosa son una misma; si se las pudiera desagregar, se vería que se codeterminan, y que a la vez que los dioses son elementos del grupo, éste es parte de un orden divino. ⁷⁴

Ya que el punto de partida de lo anterior fue lo social, podría también abordarse desde el otro lado y decir: si hay una totalidad social, tiene como primer antecedente a la divinidad. Es decir, la primera totalidad es Dios. Independientemente de sus contenidos particulares, una forma de vida donde todos los ámbitos están integrados, tiene como sustrato una noción religiosa que los aglutina. La piedra de toque de la «condición originaria» es Dios; un concepto que es «lo bastante elevado y lo bastante impreciso» que permite, cuando rige una forma de vida, que las certezas sean tales, y que lo inexplicable

⁷¹ Simmel, *Sociología*, p. 658.

⁷² De ahí el sentimiento romántico o religioso que puede tener la naturaleza para el moderno. En ella encuentra la íntima conexión y coherencia que no encuentra en su propia vida, escindida en esferas diferenciadas.

⁷³ Simmel, *Sociología*, p. 791.

⁷⁴ *Cf. Ibid.*, p. 784.

quede comprendido en una entidad superior. Asimismo, que las inquietudes tengan un punto de reposo, y los anhelos, una finalidad.

Sin embargo, el concepto de Dios no es abstracto. Se manifiesta en las cosas del mundo, y en formas determinadas: precisamente aquellas formas sociales y culturales, o más exactamente, las «preformas vitales» arriba descritas son su expresión. Así, aquella unidad orgánica de la naturaleza, la sociedad y el individuo, y la fluidez, ritmo y simetría que guardan, apuntan a un orden divino.

Pero no debe entenderse por ello un *origen* divino. Como arriba se señaló, se trata de un *concepto*. Si los «pueblos naturales» de los que habla Simmel se caracterizan por su indiferenciación, habiendo entonces una correspondencia entre todos los órdenes de vida, al punto que no se distingue sujeto ni objetividad, la forma como se han dispuesto las cosas del mundo no proviene —desde esta lógica— de sujeto alguno. Necesita recaer en la divinidad: en una entidad que *representa* precisamente aquella unidad, que *es* la unidad.

Entonces, el origen es desde luego humano. Mas no debe perderse de vista este «concepto regulador», que en el caso de la «condición originaria» está encarnado en Dios, y que en la vida moderna también está presente, pero revestido de una forma distinta. Pero antes de mencionar cuál es la forma moderna de este concepto, es necesario aclarar qué debe entenderse por «concepto regulador»:

Sin duda, cada época necesita un concepto en este lugar de su sistemática espiritual, un concepto que sea lo bastante elevado y lo bastante impreciso para servir a todos los intereses y necesidades de explicación posibles, que posea la mezcla de mística e inmediatez para que se encuentren en él los movimientos del sentimiento y del pensamiento y para que los unos adquieran en los otros un apaciguamiento provisional.⁷⁵

Entonces es el punto a partir del cual se tejen las formas; en éste encuentran su razón de ser, es aquello infenable a lo que todo se remite. ¿Qué es lo que ocupa este lugar en la modernidad? La sociedad.

Cuando el hombre moderno en busca de valores va más allá del individuo, suele hacer alto en la sociedad como última instancia de la formación y prestación de valores; quizás porque ha llegado a ser el portador del poder material más considerable y el objeto de intereses éticos (...) Por lo demás, este concepto es (...) poco claro (...) [se trata de una] síntesis donde corren mezclados todo género de representaciones sobre realidades fundamentales y normas ideales; la representación de Dios era la que hasta entonces había desempeñado principalmente esta función.⁷⁶

Si bien Dios es para la «condición originaria» aquello que la sociedad es para la modernidad, debe advertirse que su equivalencia es relativa, ya que la naturaleza del concepto regulador tiene consecuencias en la forma de vida que sustenta: no es lo mismo vivir en una sociedad de tipo religioso

⁷⁵ Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, p. 219.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 218-219.

que en una secular, ya que aunque el núcleo que representa su fundamento y finalidad es creación de los mismos hombres que la habitan, el sentido que las anima es totalmente distinto.

La forma que los seres humanos le dan al mundo no es más que un reflejo de sí mismos, que a su vez se convierte en una camisa de fuerza que los determina. También la forma es una necesidad, que igualmente puede servir de refugio, como el mismo Simmel señala: «nos redime de la falta de significado de las cosas y de su mera aceptación». Para vivir en el mundo se necesitan significados; porque en sí mismo no los posee. Aquello que en términos muy generales se denomina como conocimiento, reúne todos aquellos conceptos, categorías, representaciones que permiten desde percibir hasta actuar en el mundo. Sin el conocimiento, es la nada, la falta de significado, la cosa en sí inaprehensible.

Las protoformas en la vida religiosa

Las primeras formas o «protoformas» constituyen un esfuerzo inicial para dotar de significado al mundo; lo que debe entenderse en dos sentidos: tanto dotar de nombre a todo aquello que lo integra, como de finalidad; permitiendo así vivir, y *querer* vivir en él. El sentido religioso satisface estas dos necesidades, pues está presente en cada lugar y momento, es inmediatamente asequible, y apunta a un orden superior que provee de certeza, pertenencia y pertinencia. Contrariamente, para el «hombre moderno» el sentido es difuso, no puede abarcar toda su vida, acaso, algunos fragmentos de ella, y su acción misma se pierde junto con él en las interminables series teleológicas a las que se ve sometido, asaltándole «sentimientos de apatridia, de estar descartado, de ir a la deriva, de hondo desamparo».⁷⁷

Por su «real entreveramiento con la vida», las «protoformas» o «preformas», de acuerdo con Simmel, mantienen un carácter subjetivo; no se han separado y erigido como objetividad. En el caso de la religión, como ya se ha mencionado, no es sólo que en las «sociedades primitivas» no sea confinada a un mundo objetivo, como sucede en la modernidad, sino que queda imbricada totalmente con la vida. Justamente la religiosidad pasa a ser, por así decirlo, la argamasa que da continuidad a los órdenes de la vida; de ahí «la invasión cuantitativamente enorme» de las «tareas religiosas» en la cotidianidad de los «pueblos primitivos».⁷⁸

...las potencias religiosas de unos estados tan primitivos, el tótem y los antepasados venerados, el fetiche y los espíritus que moraban en todo el ambiente, son precisamente ellos mismos elementos de esa vida directa; aun el dios más ampliamente desarrollado sigue siendo mucho tiempo miembro del grupo mismo.⁷⁹

⁷⁷ Simmel, *Intuición de la vida*, p. 93.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 70 y 72.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 72.

Música y protomúsica

Como en las «sociedades primitivas» la subjetividad se encuentra estrechamente ligada con la religiosidad, pues religiosa es la imagen del mundo, ésta puede ser considerada como el contenido primigenio que tomó cuerpo en las «protoformas». Esto se hace patente en la música de los «pueblos originarios» (o «protomúsica») al dirigirse, por principio, a *expresar* la excitación místico-religiosa.⁸⁰

A esto se añade que el tipo de instrumentos (los de percusión y de viento), así como la música creada por los «pueblos naturales», es decir su forma, están igualmente relacionados con la «práctica religiosa» y la «excitación mística». Es decir, no sólo es religioso el sentimiento que expresan, sino que los instrumentos y la música en sí están *formados* de esta manera.⁸¹ 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 servirle 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 sentimiento religioso, que abarca la totalidad del ser y el mundo.⁸²

Podría decirse entonces que 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, son instrumentos musicales porque proveen una vía de expresión afín a los sentimientos religiosos. 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.

Si en lo expuesto anteriormente sobre la música en las «sociedades primitivas» hay un elemento común, es el término «expresión». De acuerdo con Simmel, la subjetividad de las «protoformas», además de radicar en la indiferenciación sujeto/objeto, también estriba en que son una primera exteriorización. De lo que se trata entonces es de *expresar*; es una «moción externa» que no está mediada: es directa, espontánea. Las formas así surgidas son «la primera prueba de fuerza del racionalismo», y están en directa conexión con el estrato «filogenéticamente» más básico: el de los sentimientos.

⁸⁰ Cf. Simmel, *Estudios psicológicos...*, p. 31 y Donald Levine, *op. cit.*, p. 18.

⁸¹ 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 honrar al dios Tláloc, 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. También podría crearse una melodía para dicha ceremonia, en la que letra y música dieran expresión a aquél sentimiento.

⁸² Simmel, *Estudios psicológicos...*, p. 34.

Si la expresión es subjetiva y caracteriza a las «preformas» «primitivas», ¿qué caracteriza a las formas modernas? En una fórmula que además del terreno musical puede llevarse a otros ámbitos, puede decirse que la evolución desde la «preforma vital» hasta la forma propiamente (en este caso, el arte), puede entenderse como el paso que va de la expresión a la reproducción; es decir, es un movimiento que va de lo subjetivo a lo objetivo.

Así, aunque la música sea «el arte menos mediado por el entendimiento»⁸³ porque le siguen espontáneamente los sentimientos, la diferencia entre la «música actual», dice Simmel, y la música de los «pueblos naturales», es que la primera *reproduce* sentimientos, y la segunda, los *produce*; siendo directa la relación entre los sentimientos del ejecutante, la forma de la música en sí y los sentimientos del oyente.

No es sin embargo que la «música actual» (entiéndase en Simmel música clásica)⁸⁴ no *produzca* sentimientos, sino que su objetividad radica en que no puede precisarse qué expresa; más bien es una pléyade de sentimientos, que al relacionarse unos con otros, se equilibran, dando como resultado la objetividad.⁸⁵

En el transcurso de su desarrollo, cada vez más, la música se libera de su carácter natural. Cuanto más lo hace, tanto más se acerca a su ideal como arte. Así alcanza lo que constituye la más alta gloria del artista: la objetividad. (...) la música, y la forma en que ella es presentada artísticamente, ya no debe ser más el resultado directo de los sentimientos —como lo fue originariamente— sino que *debe ser sólo una imagen* de ellos, reflejada ahora desde el espejo de la belleza. En ese sentido tiene fundamento la vieja explicación de que la música, como las otras artes, debería imitar.⁸⁶

Entonces, la evolución de la música parte de la convocación *directa* de los afectos. Así por ejemplo, la música que hacen los danzantes que buscan rescatar la cultura mexicana, llama a una especie de comunión espiritual con su rítmico y monótono batir de tambores y silbar del caracol;⁸⁷ o siguiendo un ejemplo de Simmel, el «culto orgiástico de Cibeles y Dionisio» llama a la excitación mística, y en directa relación con ella, a la erótica, al rodearse «de los tonos de silbatos y cuernos». Desde estos orígenes, donde la música expresa y produce los sentimientos más básicos, la música «evoluciona» hasta llegar a la reproducción, y por una vía *indirecta*, a los afectos; así podría entenderse también el tránsito del canto gregoriano, que con su forma monótona *expresa* y *produce* sentimientos religiosos, a la forma musical del madrigal, que

⁸³ *Apud* Esteban Vernik, «Música y nación...», en *Acta Sociológica* no. 37, p. 116.

⁸⁴ Véase «Perfil musical de Simmel», en Vernik, *op. cit.*, pp. 118-120.

⁸⁵ *Cf.* Simmel, *Estudios psicológicos...*, p. 35. Así, a menos de indicarlo expresamente, por ejemplo tratándose de un réquiem, una marcha, una misa o un himno, ¿podría precisarse si es triste o alegre una pieza de Bach, Beethoven o algún otro compositor clásico o barroco?

⁸⁶ *Ibid.*, p. 36. Sin cursivas en el original.

⁸⁷ Lo que intento es ejemplificar con algo que nos es cercano de qué se trata esta convocación directa de sentimientos que trae consigo cierto tipo de música. El caso de los danzantes es ilustrativo en tanto la ejecución de su música y danzas apunta hacia la reivindicación y afirmación de un *origen*. Aquí no interesa inquirir si se trata o no de un rescate o indagar sobre la «verdad» de sus fundamentos históricos.

más que una expresión espontánea, lo que busca es *reproducir* y/o *describir* musicalmente un afecto, un paisaje.⁸⁸ Es decir, la intención no es específicamente *producir* un sentimiento determinado (o incluso un estado de conciencia), sino ofrecer una interpretación (no sólo en el sentido de ejecución). Por tanto, no es directa la relación de la música con el oyente; está mediada.⁸⁹

Si como arriba se señaló, la reproducción es una característica de las formas modernas, lo es, como se muestra en la música, porque es indirecta la relación de los sujetos con los objetos. No es la producción; es la *reproducción* porque no supone el arribo directo a un fin, sino el rodeo a través de una serie de medios que terminan por convertirse «en el contenido propio de los esfuerzos y valoraciones», que se engloban bajo la denominación de *técnica*. El fin queda entonces transfigurado, o más bien, el medio se convierte en fin: aquella «suma de medios necesarios a la existencia cultivada» que es la técnica, como objetividad petrificada, antes de servir a la vida, se sirve a sí misma, es decir, se *reproduce*. Así por ejemplo, el músico crea a través de un conglomerado de requerimientos técnicos, que más que privilegiar su expresión, pueden llegar a convertirse en una camisa de fuerza que tiende a perpetuarse; es decir, con la técnica lo que se busca es reproducir *una* forma (de hacer música en este caso).⁹⁰

Si bien el hecho de que las formas se autorreproduzcan desemboca en lo que Simmel denomina *tragedia de la cultura*, no obstante, este desenvolvimiento se ha revelado como parte de la evolución de las formas sociales y culturales. La diferenciación es la condición indispensable de la evolución, es lo que permite dar el salto de la vida a la idea, a la diversidad de caminos y la complicación que van adquiriendo las creaciones humanas (ideales y concretas) desde su forma embrionaria, casi indistinguible de la vida, hasta las formas propiamente, que van cobrando una creciente autonomía, creando así un mundo de objetos.

⁸⁸ Los datos sobre música los he obtenido de las clases de Historia de la música de la maestra Gabriela Villa Walls.

⁸⁹ En la música puede seguirse esta evolución desde la mera subjetividad hacia una mayor objetividad, también en lo siguiente: de la tradición oral, y por tanto, estrechamente ligada con la subjetividad de los portadores de los repertorios y las formas de hacer música, primero se pasó a la notación musical, que llevó a la objetividad del papel aquello que sólo habitaba en el espíritu de los individuos; después a una estandarización de la armonía y la tonalidad. Todavía en el barroco cada instrumento tenía una afinación particular, y no sólo eso, existían los llamados temperamentos y afectos, que son formas de afinación que precisamente buscan emularlos. Si bien lo anterior no se ha perdido del todo (en México en el son jarocho y huasteco por ejemplo), nuestro oído actualmente sólo identifica un tipo de afinación: la igual. Así que cabría preguntarnos si dicha evolución no ha sido más una pérdida que un beneficio. A esto podría aplicarse la siguiente afirmación de Simmel: «los hombres que viven entre muros angostos se vuelven estrechos de miras», y aún más, «no sólo nos hacemos cortos de vista, sino, en general, cortos de todos los sentidos» (*Estudios psicológicos...*, p. 48 y *Sociología*, p. 688). Cabe aclarar sin embargo, que esto último no echa por tierra la evolución de la que habla Simmel, que mejor podría expresarse definiéndola como «mayor complicación o elaboración» de las formas. Se trata más bien del paso siguiente: la vuelta al estado de indiferenciación que también nuestro autor describe.

⁹⁰ Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, pp. 15-16. Aunque el tema de la técnica requeriría mayor tratamiento, por el momento sólo hago mención de éste para señalar la diversidad de líneas que sugiere Simmel y que han sido retomadas por autores como Heidegger. En el tercer apartado de este capítulo lo abordaré más detenidamente.

La tragedia de la cultura no es más que el extrañamiento creciente del ser humano de los objetos que ha creado, al punto que el desarrollo de éste queda muy a la zaga del de los objetos. Esto forma parte de la fisura de la que habla Simmel: esta condición existencial donde el ser humano está relegado ante una objetividad que lo avasalla, lo anula. Al estar separado el ser humano de su mundo, éste se convierte en un lugar hostil, casi inabordable, poco coherente, fragmentario.

Llegados a este punto crítico, el cual sólo dejaré sugerido aquí, es momento de retornar al origen. Para cerrar es importante volver a señalar que este breve recorrido por la música y la vida de los «pueblos primitivos» —específicamente de los cazadores recolectores—, deteniéndonos en las «preformas» o «protoformas», tuvo como fin acercarnos a la «condición originaria». Recordemos: inquiriendo por los orígenes, lo que Simmel trazó fue una vía para acercarse a la modernidad. Del estado menos evolucionado ha buscado proyectar la imagen de la modernidad como el punto culminante de la civilización.

Pero hay un punto de mayor relevancia todavía. Una y otra vez en las líneas anteriores se insistió en la unidad orgánica de los «pueblos naturales», la indiferenciación de la naturaleza, la sociedad y el individuo, su fluir armónico, ¿por qué? Es justamente lo opuesto de la condición de hombres y mujeres modernos, que viven en el intersticio de la fisura que se abre entre ellos y su mundo.

Hablar de un estadio donde esta fisura no existía es destacar ante todo que la vida moderna se encuentra atravesada por la separación. Por esta razón frente a ella se opone su contrario por antonomasia. Ello sugiere una búsqueda de la unidad nunca experimentada, de un sentido abarcador, en resumen, del *paraíso perdido*. Si la fisura conduce a una situación desesperada, ver o imaginar la desaparición de ésta representa un remanso, un alivio. Las cosas pueden ser de otro modo, dice Simmel, y es posible así vislumbrarlo, porque en algún momento lo fueron o lo son en otra parte. Esto no significa un retorno: significa el advenimiento de lo verdaderamente nuevo.

Quizá pueda ser que (...) al igual que Platón proclama a Eros como hijo de la pobreza y de la riqueza, también la religión sea del mismo linaje.
Georg Simmel

II. Fisura

Si la condición originaria del ser humano es la experiencia de totalidad, la del «hombre moderno» es la de fisura, nos dice Simmel. Esta situación, como ya se ha mencionado, guarda grandes similitudes con la experimentada en el ocaso del mundo grecorromano, el cual terminó convirtiéndose en un mundo disperso en una pluralidad de direcciones, entre las cuales apenas podía perfilarse alguna finalidad por la complicación de «las series del hacer y del pensar», es decir, por la creciente complejidad de la cadena teleológica, que interponía entre los seres humanos y sus fines una cantidad tal de medios, que dejaba náufraga de sentido a la acción. Veamos los paralelos entre aquella situación y la moderna.⁹¹

La fisura: antigüedad clásica y modernidad

De acuerdo con Simmel, el desasosiego que la escisión del mundo grecolatino trajo consigo, condujo a las mujeres y hombres de aquél tiempo a inclinarse por la idolatría y el misticismo, entre otros paliativos, para intentar resarcir la unidad perdida, o bien tomar otras vías: así por ejemplo, comenzaron a extenderse actitudes hedonistas, que fragmentaban la vida en una serie de momentos de goce que por su intensidad representaban fines momentáneos ante la falta de un absoluto. En otros casos tomó el cariz de una entrega a la fatalidad:

El pesimismo resignado o encolerizado, propio de aquella época, su tendencia a los placeres insensatos que, en realidad, eran incapaces de encontrar un fin que trascendiera a la existencia del momento, por un lado, y sus tendencias ascéticas y místicas por el otro, todo ello es expresión de aquella búsqueda turbia de un sentido definitivo de la existencia y de aquel temor por el fin último de toda la multiplicidad y la fatiga ocasionada por su conjunto de medios.⁹²

Aquella «búsqueda inquieta del objetivo y sentido general de la vida» experimentada en el ocaso de la cultura grecorromana es espiritualmente tan similar a la moderna ausencia de sentido —que ha empujado desde la creación de utopías políticas, la adopción por parte de Occidente de tradiciones espirituales y religiosas de Oriente, el surgimiento de sectas, el despliegue del pensamiento científico, la creación de nuevos campos del conocimiento, la penetración psicológica, hasta el regodeo nihilista, el cinismo como actitud de vida y el afán consumista— que a pesar de surgir en momentos históricos tan distintos, guardan este núcleo común: la pérdida de finalidad.

⁹¹ Cf. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, p. 17.

⁹² Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 445.

En este extravío, para las mujeres y los hombres de la antigüedad el cristianismo vino a ser «la salvación». Aquella necesidad hasta entonces insatisfecha de un valor absoluto y una finalidad que dotara de coherencia, sentido y unidad al mundo obtuvo respuesta.

Salvar de la fisura: el cristianismo

Al fundarse en la existencia de «*un solo Dios verdadero*», el cristianismo puso fin a la disipación que resultaba del politeísmo: *una* verdad y *un* Dios no sólo trajeron consigo mayor certidumbre; con ello se selló además la universalidad de la unión de los cristianos, disolviendo las pequeñas comunidades para fundar la de los «hijos de Dios». Asimismo, el cristianismo dotó de un valor particular a sus creyentes: un «alma inmortal e infinitamente valiosa» habita en cada uno. Así, de acuerdo con los dogmas de esta religión, Dios ama a sus hijos y los ha tocado con su gracia para que sean salvados y accedan a su reino. Esto último puede revelarse como lo fundamental, pues como acaba de señalarse, ante la fisura Simmel habla de la necesidad de encontrar la *salvación*. El cristianismo entonces fue la «realización radiante» de aquél anhelo de un «objetivo y sentido general de la vida», cuya ausencia había significado para la antigüedad clásica la situación «más desesperada interiormente en que la humanidad se haya encontrado».⁹³ De lo que se trataba era de superar tal bache y resarcir la fisura, y el cristianismo ofreció una vía: a través de la salvación, *salvó* aquella desesperada situación al ofrecer una meta.

Aquí lo que me interesa destacar es la significación cultural de la salvación cristiana. No se trata sólo del sentido «salvífico» que alcanzó el cristianismo como resultado del contexto en el que surgió (o si se mira desde otro punto, en tanto síntoma de la época), sino que por sobre otros contenidos de creencia de la religión cristiana, la salvación adquirió en sí misma un importante peso específico debido a que puso al alcance de todos el «reino de Dios»; razón que coadyuvó además, según la interpretación de algunos especialistas, a la consolidación y trascendencia de esta religión.⁹⁴

[Existe una] uniforme capacidad de *toda* naturaleza para alcanzar la salvación absoluta (...) por medio de realizaciones que no son de antemano inaccesibles para nadie. Hay lugar para todos en la casa de Dios, puesto que lo más elevado que el hombre puede alcanzar es al mismo tiempo lo mínimo que debe ser exigido de él y, en esta medida, en principio ninguno puede ser rechazado.⁹⁵

Esta salvación «para todos» se desprende del martirio, muerte y resurrección de Jesús, tal como el Credo —creado hacia el siglo III para compendiar y afianzar las creencias fundamentales de los cristianos—

⁹³ Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, p. 17.

⁹⁴ Reconozco desde luego que, además de ser para mí inabarcables, sobre estos temas no existe —debido a su misma naturaleza— un posible consenso sobre cómo abordarlos y menos aún se puede concluir algo sobre ellos. Sin embargo, tal como en otras secciones de este trabajo, lo que me interesa es seguir las vías sugeridas por Simmel y con él dejarlas abiertas para mostrar cómo su pensamiento, además de su aguda penetración, transitó por muy diversas sendas.

⁹⁵ Georg Simmel, «De la salvación del alma», en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, p. 159.

expresa: «Que por nosotros los hombres y *por nuestra salvación*, bajó del cielo (...) y por nuestra causa fue crucificado (...) padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día (...) y subió al cielo (...) y de nuevo vendrá con gloria». Si Jesús descendió, padeció, murió y resucitó *por nosotros*, según el cristianismo, entonces todos estamos salvados de antemano; queda al creyente venerar a Jesús por su sacrificio y actuar de acuerdo con los preceptos cristianos, aunque de violarlos no queda condenado: es posible alcanzar el perdón, pues «Dios ama a los pecadores».

La salvación es así un hecho casi consumado para el cristiano. Aunque ha de advertirse que se trata del cristianismo de los primeros tiempos; tanto el catolicismo como el protestantismo y sus ramas han establecido distintas variantes de la salvación. Sin embargo, aquí hemos de pasar por alto esas variantes, ya que lo que nos interesa es el surgimiento del cristianismo en el marco de la cultura grecorromana, en tanto permitió resarcir la fisura abierta entre los hombres y mujeres de la antigüedad y su mundo.

Simmel destaca ante todo un sentido particular de la salvación cristiana: aquél donde ésta representa «la consumación compendiante de todo esforzarse moral», el «nombre para el lugar de nuestros deseos». Con esto alude a la salvación como una meta que da sentido justamente en una situación donde la complicación y diferenciación crecientes de la vida social y cultural había dejado un intenso anhelo de fines últimos, atravesada como estaba por medios devenidos en fines de «penúltimo y antepenúltimo» orden, que seducían prometiendo dar satisfacción a aquella necesidad de «una unidad verdadera», mostrando una y otra vez su ineficacia.

Sin embargo, aquí el sentido aludido no va sólo en términos de una finalidad, sino de la *dirección* que señala para llegar a ella, es decir, de las acciones o medios para su consecución. No significa que haya una prescripción, un deber ser predeterminado, pues para Simmel —y este es el verdadero núcleo de lo desarrollado por nuestro autor sobre la salvación— cada individuo es libre de trazar su camino hacia ella. ¿Por qué? Justamente porque la salvación es el punto donde el ser humano, al desplegar lo más propio de sí, alcanza su culmen.⁹⁶

Se trata del rebasamiento de las limitantes, «encubrimientos y obstáculos» que impiden al individuo devenir lo que ya es. Un ser ideal, completamente particular, reside en cada individuo; darle voz, permitir su libre desarrollo justamente representa la realización más plena del Yo, y en forma simultánea, la «obediencia de la voluntad divina», es decir, la salvación. Digamos que el núcleo de individualidad, aquello más propio, es también la parte divina de cada uno, la cual a su vez permite estar en «armonía con los últimos valores de la existencia en general».

⁹⁶ Sobre este tema, véase «De la salvación del alma», en *El individuo y la libertad*, pp. 155-161.

El concepto cristiano de salvación que señala Simmel es eminentemente individualista: hace del autoperfeccionamiento la tarea fundamental del individuo. Tanto mejor realice su Yo ideal, tanto más cerca estará de salvarse. Es completamente libre de determinar la forma de alcanzar este fin, ya que no hay un «ideal unitario», pues ello sería justamente lo opuesto al desarrollo de lo más íntimo y particular. El individuo se encuentra a solas con su ideal y frente la divinidad, con la cual llegado el momento dará cuentas de su realización.

...cuanto más descansa la salvación del hombre sólo en aquello que él es completamente por sí solo, quizás incomparable con ningún otro, y cuanto menos algún contenido más general le descargue del esforzarse por esta agudización de lo suyo más propio y más íntimo, tanto más peligrosa es su vida, tanto más expuesto su estado interno, tanto más abarcadora su responsabilidad para consigo mismo.⁹⁷

Es el horror de la libertad pero con una recompensa, una meta: llegar al reino de Dios. La salvación es individual; cada quien tiene *su* salvación en la medida en que se trata del «camino hacia sí misma» del alma individual.

Desde aquí podrá verse cómo Simmel expone la íntima coincidencia entre el ideal individualista y el contenido de creencia, en su concepción, más importante del cristianismo: la salvación. Mas como habrá de mostrarse, no se trata sólo de esta meta divina; son varios más los elementos que en el cristianismo apuntan a este ideal de acuerdo con la visión simmeliana, al punto que el sociólogo berlinés mostrará cómo esta religión constituye uno de los pilares del individualismo moderno.

En numerosos pasajes Simmel habla del «más profundo problema vital del presente», de la ecuación que hasta el momento no ha alcanzado una resolución: la relación del individuo con la sociedad. Justamente el ser para sí del individuo, su aspiración a constituirse como entidad autónoma, el ideal de desplegar y realizar lo más propio significa la fisura entre el ser humano y su mundo: digamos que la totalidad se ha fracturado; ya no hay *un* mundo, sino una serie de mundos que reclaman independencia. Así, la experiencia es de fractura, de falta de un sentido compartido.

Entonces, si en la antigüedad clásica el cristianismo significó justamente la posibilidad de *religar* (recurriendo al sentido primigenio de religión) lo separado, de dotar de coherencia a un mundo fracturado, ¿qué significa lo arriba señalado? Que el cristianismo no fue una solución definitiva, ya que estaba preñado de aquello que llevaría a su propia disolución como imagen del mundo.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 160.

No definitivamente: el impulso individualizador del cristianismo

En lo anterior, que evoca directamente lo escrito por Karl Marx acerca de cómo el capitalismo crea las condiciones de su propia destrucción, Simmel nos acerca al origen de la fisura; cuyo germen, más allá del proceso de secularización en sí mismo, está en el tipo de religiosidad creada por el cristianismo.

[Con el cristianismo] desapareció la solidaridad política homogénea [del] grupo, la religión como deber político-social, la responsabilidad de cada elemento por los pecados de la comunidad frente a su Dios. Surgió el individuo religioso, con su responsabilidad propia y limitada, apareció la religiosidad de celda, la independencia de todo vínculo con el mundo y con los hombres.⁹⁸

Así, el Dios cristiano individualizó y separó a los hombres para pedirles a cada uno cuentas por sus pecados. De acuerdo con Simmel, al unificar en un solo Dios las antiguas deidades y crear un círculo amplio de creyentes (y apuntar a su expansión), el cristianismo comenzó a trazar los contornos de la individualidad. Con ello se hizo más laxa la cohesión del grupo y comenzaron a diferenciarse los individuos, teniendo en la «personalidad absoluta, unitaria, de Dios» el modelo para su propia individualización.⁹⁹

Como modelo de diferenciación para los individuos, el Dios cristiano sembró el deseo de igualársele en su perfecta unicidad, la cual no obstaba para que fuera al propio tiempo, gracias a su poder omnímodo, el principio unificador de todo lo viviente. En su propia dimensión, el individuo era así conminado a autoperfeccionarse, a desarrollar su particularidad y autonomía, manteniendo vínculos solidarios con una comunidad amplia, que traspasaba las fronteras culturales y las del Estado, raza, nación, etc., y a la que se veía unido por motivos exclusivamente religiosos.

De acuerdo con Simmel, existe una correlación entre la formación de la individualidad y la ampliación del círculo social, la cual puede identificarse como una especie de evolución de las formas de socialización: entre más extenso y diverso sea un círculo, mayor oportunidad dará al despliegue de la individualidad, e igualmente, en la medida en que los elementos de un círculo vayan diferenciándose, la expansión de éste irá en aumento. En su búsqueda por encontrar satisfacción a intereses cada vez más diversos, los individuos trascienden las fronteras originales de su círculo para trabar relación con otros individuos «espiritual y espacialmente más lejanos», tejiendo con ello nuevas y cada vez más complejas redes sociales. El círculo estrecho se desbarata, surgiendo en su lugar el círculo amplio y con éste propiamente el individuo.¹⁰⁰

⁹⁸ Simmel, *Sociología*, pp. 784-785.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 785 (ver también «La personalidad de Dios», en *Sobre la aventura*).

¹⁰⁰ *Cf.* capítulo 10 «La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad» de *Sociología*. En particular, pp. 784-791.

El cristianismo representa un caso paradigmático de esta correlación. En el mundo grecorromano, dice Simmel, el individuo se encontraba rebasado por las instancias suprasubjetivas; tanto los lazos políticos como religiosos servían a un solo fin: la cohesión de la comunidad.¹⁰¹ A fin de crear un amplio círculo de creyentes, el cristianismo vino a fracturar estos lazos. Entonces, establecidos en una «inmensa variedad de agrupaciones nacionales y locales», pero espiritualmente distanciados de éstas, los cristianos crearon una abstracta comunidad allende cualquier frontera. Con ello mostraron que eran capaces de «llevar consigo su fe» adondequiera que fueran, independientemente del carácter de las localidades donde se establecieran y de los deberes que pudieran imponérseles.¹⁰²

Fue develándose así cómo el individuo es el verdadero portador de la religión, y aún más: el creador de lo divino. La religión muestra como nunca antes su carácter relativo: la relación íntima del individuo con Dios es su sustento. Al alma individual se le reconoce su independencia, sin dejar por ello de tener contacto con la totalidad, al formar con todas las demás almas «un ser homogéneo, que comprende todo lo animado sin excepción».

La *personalidad incondicional* y la *ampliación incondicional del círculo* de las que le son iguales no son sino dos expresiones de la unidad de esta convicción religiosa. Y aunque esto sea metafísica o un sentido atribuido a la vida en general, hay que reconocer que ha influido en amplia medida, como sentimiento y disposición *a priori*, sobre las relaciones históricas de los hombres, sobre la actitud que observan unos frente a otros.¹⁰³

Esta vía ofrecida por el cristianismo para conciliar a un tiempo lo más individual con lo más general al integrarlos en una unidad superior —la ecuación irresuelta señalada anteriormente— si bien atañe a lo divino, modernamente ha servido de referente para pensar o imaginar una solución semejante para la fracturada vida social. Nunca antes la objetividad alcanzó tal pureza, ni la subjetividad tal profundidad como en la era moderna, tanto que difícilmente sujeto y objeto encuentran un punto de conciliación.

El alma antigua ni se apartaba tanto de sí misma ni se adentraba tanto en sí misma como aconteció más tarde, gracias a la síntesis o, si se quiere, a la antítesis del *sentimiento cristiano de la vida* y la ciencia moderna de la naturaleza y del espíritu.¹⁰⁴

Pero esta fisura se abriría más tarde. Volviendo al punto en que el cristianismo sirvió para religar a los antiguos, es decir, volver a cohesionarlos a partir de nuevos vínculos, ha de insistirse en el carácter democrático de la salvación ofertada por el cristianismo: partiendo de que las «potencias supraterráneas» son para todos las mismas, se pretendía unificar a los individuos de los más diversos

¹⁰¹ Esto no significa una relación orgánica entre las partes, sino en términos durkheimianos, un vínculo de tipo más bien mecánico.

¹⁰² Simmel, *Sociología*, p. 450.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 791. Sin cursivas en el original.

¹⁰⁴ *Idem.*

orígenes. Se acoge en el reino de Dios a la diversidad más amplia, a un crisol de individualidades, pero precisamente en la medida en que puedan realizar más fielmente el ideal de sí mismos, que puedan desarrollar sus más íntimas cualidades, sus talentos más propios.

Y aquí nuevamente se muestra cómo «por su pura esencia» el cristianismo es, en concepción de Simmel, «una religión individualista». El lugar que el cristianismo depara a los individuos al reconocer en éstos la existencia de un alma «infinitamente valiosa», junto al ímpetu con que llama a cada uno a desplegar lo más propio, fortaleció sin duda «el sentimiento de determinación individual y seguridad en sí mismo» como nunca antes; ello aunado al poder que les otorgó a los individuos al reconocerlos como sus legítimos portadores, es decir, responsables de tender «puentes que le[s] pongan en comunicación con las almas de la misma religión» y en este sentido, dotados de la capacidad de transmitir la palabra divina.¹⁰⁵

Es el sentimiento del Yo el que desarrolló el cristianismo ampliamente. Estableció una relación directa entre el individuo y la divinidad: a cada uno en su interioridad le correspondía sopesar si sus actos correspondían a la vida religiosa inspirada por la propia vida y obra de Jesús, si en ellos se expresaba lo más puro y central de sí, teniendo siempre a la vista el objetivo fundamental, la salvación.

Originalmente el Yo se encuentra en un estado de indiferenciación, confundido «en las imágenes de otros hombres y de las cosas». Hasta que el sujeto hace de sí mismo el objeto de su conciencia es que puede hablarse propiamente de tal, que puede distinguirse un Yo; así, como apunta Simmel, «sujeto y objeto nacen en un mismo acto».¹⁰⁶

Con el impulso que le dio a la autoconciencia, el cristianismo posibilitó que el ser humano pudiera decir «Yo de sí mismo». Ello no sólo trajo consigo la «diferenciación cualitativa» entre un individuo y otro, sino que implicó una enorme autorresponsabilidad, la cual significó un peso terrible:

En la absoluta autorresponsabilidad del alma, cuando ésta está desnuda ante su Dios, y por cierto que en todo momento de la vida, veo yo el más hondo meollo metaético del cristianismo. Desapareció toda justicia legislada, toda solidaridad de estirpe o de otra índole social, toda obliteración del último punto de la personalidad por las opiniones del mundo y por el curso de la propia vida pasada: sólo hay el alma y Dios.¹⁰⁷

Porque no hay una instancia en la que el individuo pueda depositar la responsabilidad de su propia vida y actos, porque sólo compete a él y a su conciencia qué tanto ha logrado desasir a su propio Yo de las limitantes y obstáculos que le impiden devenir lo que realmente es, y porque no hay una fórmula válida para orientar cada momento de su vida, la libertad que como religión el cristianismo promueve y otorga

¹⁰⁵ Simmel, *Sociología*, p. 450.

¹⁰⁶ Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 23-27.

¹⁰⁷ Simmel, *Intuición de la vida*, p. 103.

puede resultar sofocante. El individuo sólo se tiene a sí mismo y a Dios, del cual se encuentra tan lejano que sólo en su fe tiene el testimonio de Su existencia: a la vez que salva esta «infinita distancia», la fe cobra una particular fuerza e intensidad precisamente como resultado de dicha lejanía.¹⁰⁸

Sin embargo la insoportable carga que para «la mayoría de las almas» significaba la autoconciencia y la autorresponsabilidad fue atenuada por el propio cristianismo. Según reza el dogma, Jesús sirvió de intermediación para aliviar esta carga: Él mostró en sí mismo la realización del autoperfeccionamiento, y luego con su pasión y muerte expió «por nosotros» para hacer alcanzable la salvación.

Si Jesús no tuviera la realidad plena, realidad no debilitada por ninguna restricción teórico-cognoscitiva, no nos podría haber salvado.¹⁰⁹

Aquí Simmel, partiendo de la salvación como hecho innegable, valida la existencia del «hijo de Dios» y con ello, deja escapar su confesión. Ha de recordarse que Simmel no se reconocía a sí mismo como judío, pues nunca profesó esa religión ni fue iniciado en los usos y costumbres del judaísmo por su familia. Su padre se convirtió al catolicismo, mientras que su madre desde muy joven perteneció a la iglesia evangélica, religión de la que nuestro autor se mantuvo cerca hasta poco antes de su muerte.¹¹⁰

Sin duda, un referente fundamental para el filósofo berlinés fue el cristianismo; no obstante, más que su adhesión a esta religión es posible identificar en él aquello que definió como religiosidad.¹¹¹

Siguiendo la letra y espíritu del cristianismo, Simmel señala que fue Jesús el primer intermediador entre Dios y los hombres, e igualmente que hizo alcanzable la salvación, al tiempo que mostró y sentó la exigencia de la autoperfección. No obstante, nos dice: de intentarlo, hombres y mujeres se quedarán

¹⁰⁸ «...la religiosidad es tanto más elevada cuanto más inconmensurable es la distancia que interpone entre Dios y el alma individual (...) a fin de requerir, luego, la mayor cantidad de fe que puede cubrir esta distancia» (Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 606).

¹⁰⁹ Simmel, «El problema de la situación religiosa», en *Sobre la aventura*, pp. 187-188.

¹¹⁰ John McCole advierte sobre la poca relevancia dada a lo escrito por Simmel sobre la religión. Esto se debe, según señala, a la preponderancia atribuida al tema judío: «El veredicto fue dictado por Franz Rosenzweig, quien recordaba a Simmel como la caricatura viviente del judío alemán asimilado que se negaba a sí mismo» (McCole, «Georg Simmel and the Philosophy of Religion», en *New German Critique*, no. 94, invierno 2005, Telos, Nueva York, p. 10. La traducción de los pasajes aquí citados es mía). Me adhiero a lo señalado por McCole, en primer lugar en lo que respecta a la importancia de la religión en la obra de Simmel, la cual no sólo es manifiesta en las muy variadas menciones y en el particular abordaje que de este tema hizo, sino en lo que se puede calificar como su «sensibilidad religiosa», manifiesta en la forma y contenido de su prosa. Este sería el segundo punto en el que coincido con McCole y por el que extraje la línea arriba citada: la cercanía de Simmel a la religión (como filósofo de la religión y por su propia religiosidad) no queda anulada por su distanciamiento del judaísmo y su cercanía con el cristianismo. Que el sociólogo berlinés no se haya reconocido como judío, además de ser una elección personal, se desprende de que su propia familia era conversa y asimilada (características que desde luego cobran relevancia desde una visión que da primacía a su origen judío). Al respecto, considero que no hay mejor manera para hacer honor a la obra y vida de un pensador que respetando lo que expresa de sí mismo; a partir de ahí pueden entenderse mejor las consecuencias que su identificación deparó a su vida y obra. A lo que me refiero es al error de anteponer una interpretación determinada. Es necesario dejar hablar al sujeto antes de aplicarle un esquema cualquiera, o como sucede con el tema de la condición judía, un juicio moral (sobre el tema judío abundo en el Interludio del capítulo 1).

¹¹¹ Por el momento adelanto la siguiente definición de religiosidad: «una forma en la que el alma humana vive y se aprehende a sí misma y a la existencia» para así formar una unidad antes que teórica, vivencial (Simmel, «Pensamientos religiosos fundamentales y ciencia moderna», en *El individuo y la libertad*, p. 153).

siempre en el camino, pues humanamente esto no es posible. Con el ideal de autoperfeccionamiento se les pide a los seres humanos que se constituyan como individualidades cerradas una vez desarrollado lo que en ellos es más particular; pero su realización, lo que nuestro autor denomina como «personalidad», como tal, sólo Dios la alcanza.¹¹²

Si Jesús fue el primer intermediador, las iglesias, y en particular la católica posteriormente tomaron este papel: «hicieron más llevadera [la carga] para los hombros del cristiano medio gracias a la intercalación de instancias intermedias más familiares, toda suerte de medios de gracia, [y] la indicación de determinados medios de salvación».¹¹³ La Iglesia católica, particularmente paradigmática en este sentido por la enorme organización en la que fue erigiéndose, individualizó a los sujetos para desarraigarlos de su pequeño grupo e introducirlos en la amplitud de un círculo de creyentes que pretendía ser universal. Sujetaba así a cada individuo a una estricta obediencia ocultando su autoridad «en una forma mística que impera sobre el creyente de una forma absoluta, negando a éste toda posibilidad de averiguación, de crítica y de participación».¹¹⁴ Así lo constreñía sin que éste se percatara del todo, llegando al punto de parecer natural.

La institucionalización del cristianismo

Si bien la Iglesia católica fue interponiéndose cada vez más entre Dios y el individuo, al punto de avasallar y dejar desdibujado a este último, es necesario tener presente que el cristianismo fue fundamental en el desarrollo del proceso mismo de individualización. Como demostrará Simmel, el cristianismo surgió como una satisfacción a la búsqueda de unidad ante la fragmentación del mundo antiguo, para lo cual, además de dotar de un sentido compartido, sentó los cimientos de la individualidad.

El cristianismo fue el que por primera vez sintió más profundamente el antagonismo entre espíritu y carne, entre el ser natural y los valores (...) *pero siendo religión*, con las mismas manos con que operó la escisión, proporcionó el modo de conciliarla.¹¹⁵

Este es al parecer un juego entre el escindir y el resarcir, que tal vez en verdad no sean sino las dos caras de la misma moneda. Durante siglos el cristianismo resarciró la fisura experimentada por los hombres y mujeres de la antigüedad, significó la salvación ante la carencia de un sentido unificador, dotó de certidumbre; sin embargo el proceso de individualización que trajo consigo, en un principio apenas una tendencia latente, a la postre fue la semilla que después dio lugar a la reemergencia de la fisura.

¹¹² Cf. Simmel, «La personalidad de dios», en *Sobre la aventura*.

¹¹³ Simmel, *Intuición de la vida*, p. 103.

¹¹⁴ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 479.

¹¹⁵ Simmel, «Kant y Goethe...», p. 265. Sin cursivas en el original.

Pero el motivo fundamental: que el hombre, colocado únicamente sobre sí, sólo es responsable ante Dios, ya no pudo ser aniquilado en su efecto inmensamente individualizador, personalizador, y produjo una configuración y acentuación totalmente nuevas del yo individual.¹¹⁶

Sin embargo, antes de esta reemergencia, que es la marca que atraviesa la vida moderna, el cristianismo logró domesticar las tendencias subversivas que traía consigo el proceso de individualización. Desde su institucionalización en la Iglesia católica, con el enorme poder terrenal que fue conquistando, el cristianismo como religión pasó a ser una esfera independiente, separada de la vida. En este sentido, se convirtió en una instancia mediadora que poco a poco se convirtió en un fin en sí mismo, y que hizo de los sujetos individualidades que no podían apoyarse en sí mismas al depender íntimamente de ella: al individuo le impidió desarrollar «un ser-religioso-para-sí-libre», y se convirtió «en una instancia participante, que interviene en todas partes y que modela las circunstancias religiosas de aquél».¹¹⁷

Antes del catolicismo, el cristiano no tenía más sustento para los «hechos sagrados» que sí mismo y su abstracta comunidad de creyentes; tanto la verdad de estos hechos como el sostenerlos residía precisamente en esta «supraestructura anímica»: en aquello intangible pero de tal eficacia que convertía estos hechos en reales. La Iglesia católica vino a arrebatarse «a los individuos la responsabilidad de la verdad de tales hechos sagrados», haciéndolos accesibles sólo a través suyo.¹¹⁸ Desembarazó de aquella incertidumbre que pudo haber surgido de no tener un apoyo objetivo para sustentar esas creencias, pero dejaba al individuo como una carcasa vacía.

Por otra parte, en la religiosidad «de celda» impulsada por el catolicismo, si bien el individuo siguió desarrollando la autoconciencia, lo hizo de un modo peculiar: para autoacusarse ante el sacerdote. Se desarrolló con ello el Yo efectivamente, pero más que nada como «Yo pecador». No obstante, esto fue fraguando la individualidad libre a la que han aspirado los modernos.

Aquí se ve al cristianismo en su forma institucional sofocando al individuo; a cambio, según puede interpretarse, le dio certidumbre, sentimiento de unidad —podía verse a la Iglesia copando la vida toda en la Edad Media—. Pero ha de insistirse: aun con su «poder absoluto sobre las almas», gracias al llamado que hacía a la autoconciencia fue dando forma a la individualidad moderna; aquella que postteriormente socavaría su lugar. Sembrada esta semilla emergieron voces que con gran fuerza reclamaron una relación exclusiva y directa de cada individuo creyente con Dios, reivindicando así el lugar del individuo frente al avasallamiento de la Iglesia. Estas voces, surgidas dentro del propio

¹¹⁶ Simmel, *Intuición de la vida*, p. 103.

¹¹⁷ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 479.

¹¹⁸ Simmel, «El problema de la situación religiosa», en *Sobre la aventura*, p. 202.

cristianismo, fueron las de la Reforma protestante, la cual representa un hito en la historia de la modernidad.

La Reforma (...) dio publicidad, accesibilidad y posibilidad de fiscalización de la organización religiosa, al tiempo que rechazaba todo enmarcamiento y atrincheramiento ante los ojos del creyente singular. Este, por otro lado, obtuvo, asimismo, una libertad religiosa sin impedimentos. Su relación con Dios se convirtió en un asunto privado que él tenía que resolver únicamente consigo mismo.¹¹⁹

Si por un lado el catolicismo, al tiempo que pretende ocultar su poder exterior, hace de la intimidad del creyente algo público, el protestantismo hace público y accesible el poder de sus congregaciones y de la religiosidad del creyente un asunto íntimo. Son dos movimientos —el centrípeto y el centrífugo— que se compensan y a la vez expresan, como Simmel describe en diversos pasajes de su obra, la relación de un ser consigo mismo y el exterior. Dentro del catolicismo el alma individual está volcada hacia el exterior: se ve sometida a la institución eclesiástica, de ella obtiene el sostén y sustento que no puede alcanzar por sí misma; de ahí que su movimiento pueda caracterizarse como centrífugo. Por su parte, la Iglesia católica está abocada a su propia autorreproducción y expansión, al tiempo que oculta el poder económico, político y religioso que tiene sobre las almas; su movimiento es así, centrípeto.

Dentro del protestantismo el individuo está cerrado sobre sí, de modo que teniendo como centro su alma, todo aquello que está en su periferia entra en relación con ella en un movimiento centrípeto. En contraste, las congregaciones protestantes están abiertas al exterior y la naturaleza de los lazos que unen a los elementos que la conforman es más claro; su movimiento es por tanto centrífugo: la congregación está abierta a la mirada de todos aquellos que quieran examinarla.

En resumen, si la individualidad ha de tasarse en términos de qué tan cerrada y satisfecha está en sí misma y qué tanto ha logrado formarse en la centripetalidad, aquella impulsada por el protestantismo resulta ser la más acabada. El cristianismo en su propia evolución lleva aparejada la de la individualidad: la forma moderna es la que corresponde a su último desarrollo.¹²⁰ Lo anterior puede verificarse en lo dicho por Simmel sobre la salvación: que sólo se llega a ésta desplegando lo más propio, aprovechando los talentos particulares —en lo cual podemos leer una concepción cristiana de salvación con espíritu protestante— que a su vez resulta ser sumamente afín al tipo de individualidad que nuestro autor identifica como propia del siglo XIX: aquella que ha profundizado a tal punto su propio concepto —su

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ Aquí no pretendo insertar un juicio de valor donde el catolicismo resulte ser una forma religiosa «menos evolucionada» que el protestantismo; más bien con lo dicho pretendo connotar que dentro del cristianismo, el protestantismo resulta ser la forma más reciente. Respecto a la individualidad, la intención es destacar su paulatina transformación hacia una forma más cerrada y autónoma.

autoperfeccionamiento— que todas sus exteriorizaciones (su acción y el lugar que ocupa en el mundo) significan la realización de su propia esencia, incomparable por definición.¹²¹

Entonces la individualidad propulsada por el protestantismo y el tipo de individualidad propia de su tiempo (para Simmel por tanto la más moderna) se corresponden.¹²² Sin embargo, esta afinidad que a grandes pinceladas he trazado, no significa que en la modernidad la religión cristiana —sea católica o protestante— haya podido coexistir plenamente y menos aún converger o establecer abierta cooperación con la individualidad. Más bien la individualidad ha tendido a desembarazarse de toda dependencia. En este caso, aun cuando el propio cristianismo sentó las bases de su despliegue y en su propio desarrollo fue favoreciéndola, ésta ha acabado por desconocer su antiguo vínculo religioso.

El efecto individualizador que de acuerdo con Simmel tiene el cristianismo, contrasta con concepciones como la de Nietzsche, para quien contrariamente, éste representa el entronizamiento de las «tendencias democrático-altruistas». Desde la visión nietzscheana, con el cristianismo el ser humano se convirtió en un «animal de rebaño» al verse sometido como especie a la ley de la mayoría, «que naturalmente se compone de los débiles, los mediocres, los insignificantes». Así, quedan corrompidos los propios valores morales, de lo que da muestra la propia «historia del lenguaje»: en la antigüedad se tenía por «bueno» al fuerte, a aquél que aun a costa de otros, lograba dominar y desarrollar sus fuerzas y talentos; en cambio con el cristianismo justamente los caídos y los que no han logrado imponerse resultan ser quienes imponen la medida de la moralidad. A ellos: los débiles, los necesitados, los que sufren, queda ahora reservado «el reino del Señor».¹²³

Nietzsche y el cristianismo

Esta concepción de Nietzsche acerca de las tendencias altruistas del cristianismo —que no desde luego su juicio sobre éstas— ha de señalarse, coincide más con lo que se tiene por cierto generalmente, que la concepción individualista sostenida por Simmel. De hecho, justo el enaltecimiento del pobre y el

¹²¹ Cf. Georg Simmel, «El individuo y la libertad», en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, pp. 278-279.

¹²² Como podrá verse, hay importantes paralelos entre lo señalado por Simmel y el clásico de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde muestra cómo los ideales del protestantismo sirvieron como una especie de «guardagujas» que ofreció una vía de realización para la práctica capitalista, entre otros aspectos, formando individuos afines y aptos para la consecución de los fines del capital. Este es el individuo moderno por antonomasia (la imagen del «guardagujas» la retomo de Weber a partir de la interpretación de Francisco Gil Villegas, *vid.* «Introducción del editor», en Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, México, FCE, 2003, p. 33). Aunque quizás habría que atemperar esta afirmación señalando que la capitalista es sólo una de las modernidades posibles, y que lo mismo sucede con la individualidad: de ningún modo ésta es patrimonio exclusivo del capitalismo. La individualidad sin duda es una forma abierta a la libertad y a la creación.

¹²³ Cf. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, pp. 210-218.

desvalido —que para Nietzsche significó una involución— es lo que se considera más revolucionario del cristianismo y su verdadero sustento.

Se dice que el cristianismo resultó «atrayente para la gran masa del pueblo»¹²⁴ precisamente por el nuevo *ethos* que introdujo, contrapuesto al de la cultura y civilización grecorromanas, donde por ejemplo, «humilde» tenía un sentido peyorativo, similar al de «abyecto» o «abatido»; o donde la «bondad para con el prójimo» se desprendía de una «racional comprensión filosófica» y no del amor en sí.

Ello trajo consigo una distinta «conciencia social» donde se daba lugar al proscrito, al perseguido, al pobre y sufriente, precisamente porque el cristianismo surgió como una religión que haciendo eco de tradiciones como la judaica, hacía elogio de la pobreza, «de la mansedumbre, la humildad y el sufrir paciente persecución».¹²⁵ Esto es exactamente lo que repudia Nietzsche del cristianismo; de ahí que si el contenido de la moral instaurada en Occidente por esta religión es la exaltación de «lo más bajo» —léase el abatido y el necesitado desde Nietzsche— en detrimento de «lo mejor», éste filósofo se autoproclame «inmoral». Y en esta misma línea, si lo más elevado es precisamente superarse a sí mismo, desplegar al máximo la individualidad, y paradójicamente el Dios cristiano aplasta al individuo en pos de la igualdad de todos frente a Él, entonces, dirá Nietzsche, Dios debe morir.

Pero esto no es más que un malentendido, apunta Simmel: en Nietzsche «se ha cumplido la asociación peligrosa y expuesta a malas inteligencias entre el contenido que hasta entonces había tenido la moral, y la moral absoluta». En realidad Nietzsche no se propone derribar la moral, sino dotarla de otro contenido, erigir un nuevo ideal: la elevación del género humano a partir de los mejores individuos, que servirán como medida de la evolución del resto.¹²⁶

...él mismo desmiente su immoralismo cuando dice sobre la contraposición entre la moral de los animales gregarios y su doctrina que aquélla es «sólo *un* tipo de moral humana junto a ésta, tras ésta; son o deberían ser posibles muchas otras morales, sobre todo *más elevadas*».¹²⁷

A Nietzsche, nos dice Simmel, «le quedó oculto el que una gran parte de su valoración y de la cristiana caen bajo el mismo concepto superior». Nietzsche quiere derribar a Dios porque se opone al individuo, sin embargo no reparó en que para el cristianismo «las *cualidades de ser* del individuo» representan lo más valioso; precisamente aquello sobre lo que está fincada la salvación.¹²⁸ Esta afinidad que encuentra Simmel entre el cristianismo y el filósofo moderno que más exalta la individualidad es sin duda un

¹²⁴ David Flusse, «El Hijo del Hombre», en Arnold Toynbee (ed.), *Historia de las civilizaciones: 4. El crisol del cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 326-327.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 322.

¹²⁶ Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, pp. 218 y 242.

¹²⁷ Simmel, «Nietzsche y Kant», en *El individuo y la libertad*, p. 75.

¹²⁸ Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, p. 212.

abordaje sumamente singular, a contracorriente de las interpretaciones más difundidas tanto de esta religión como del pensamiento nietzscheano.

Uno de los aspectos específicos que revelan esta oculta afinidad es la orientación de la acción hacia la que ambos propenden. Simmel muestra cómo el valor del altruismo que promueve la religión cristiana no estriba en los resultados que como acción arroja, o en el «bien» hecho al semejante, sino en el hecho de que constituye una «conducta del alma» que apunta hacia la propia perfección, que es lo fundamental desde esta concepción.

A Jesús no le importa lo que se da, sino el que da (...) Cuando se aconseja al muchacho rico que dé sus bienes a los pobres, esto, más bien que un consejo para dar limosna, significa un medio y un signo de perfección y liberación del alma.¹²⁹

De hecho, aquí puede agregarse algo más: aliviar la necesidad del pobre no es lo que más interesa; el resultado en sí de las acciones, su éxito, resulta secundario frente al «impulso del alma»; así aun cuando dicho impulso no llegue a traducirse en una acción concreta, no deja por ello de tener un valor fundamental para allanar el camino hacia la salvación. En forma análoga, Nietzsche considera a las acciones «constatables por sus resultados» como «epidérmicas», ya que están sujetas a la contingencia de la realidad y depositan el valor fuera del ser, que para este filósofo, es lo fundamental. Si bien es posible reflejar la perfección del ser en su hacer o en sus obras, el valor en sí no reside en éstas —aun si a través suyo el individuo pudiera «conmover al mundo»—, pues más allá del ser, todo es mera exterioridad.¹³⁰

De manera que por estar centrados en el individuo y su autoperfeccionamiento, para el pensamiento nietzscheano como para el cristianismo las acciones —y los otros—son sólo un vehículo. Si bien tanto el contenido como las manifestaciones con que uno y otro satisfacen estos conceptos son distintos, coinciden en «la fijación del punto de valor definitivo»: el alma individual. Así, nos dice Simmel, comparten también su «oposición contra todos los ideales morales y sociales en sentido estricto».¹³¹

Si el cristianismo predica la paz en la tierra, señala Simmel, no es para hacerle más llevadera la vida a los débiles y abatidos, «a los que no quieren luchar», como diría Nietzsche, sino porque «lo terrenal le era indiferente, y debía adquirir la forma en que menos pudiese estorbar en la lucha de peligro incalculable por el porvenir eterno».¹³² La salvación, como se ha señalado, es la meta del cristiano, y el valor fundamental reside en el alma individual. La vida en la tierra entonces es un estado transitorio que, no obstante, resulta ser decisivo, precisamente porque en ella es donde se decide la vida eterna; por ello debe pasarse sin sobresaltos y de la mejor manera posible, teniendo siempre en la mira la meta divina.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 213.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 248.

¹³¹ *Ibid.*, p. 214.

¹³² *Ibid.*, p. 215.

Desde aquí los otros —que representan precisamente el fundamento de los ideales morales y sociales— son algo secundario, pues el individuo está solo con su alma frente a la eternidad.

Nietzsche, por su parte, al declararse inmoral y proclamar la muerte de Dios, como ya se ha señalado, no hizo sino instaurar un nuevo ideal. La humanidad debía avanzar hacia su evolución; aquellos que habían alcanzado mayor perfección necesariamente debían situarse por encima del resto y no detenerse jamás en su camino para ser alcanzados por los más atrasados.

Puesto que la humanidad global no puede elevarse en el mismo *tempo*, puesto que, más bien, cuanto más rápidamente crecen sus cimas, tanto más grande debe ser la distancia frente a las profundidades, por esto, la implacabilidad del arriba y del abajo es la condición de toda elevación valorativa de nuestra especie, que en modo alguno cabe superar.¹³³

Inevitablemente muchos se quedarán, sin embargo no cabe para ellos consideración alguna. El sentido de la vida es alcanzar mayor elevación, «plenitud, belleza y originalidad», en resumen, «vivir significa vivir más», y justo porque el individuo es portador de la vida, este sentido reside en su interior, más allá del «dominio y fuerza como realidades exteriores».

Sin embargo la evolución sólo puede ser tal si se le compara con un estadio más atrasado; la vida misma debe conformarse como «una pirámide que desarrolla sus fuerzas de manera más perfecta, haciéndolas culminar en una cima». Así que en pos de realizar este ideal, Nietzsche establece una severa exigencia que por principio cada individuo debe seguir y después lanzársela a los demás: en el camino hacia la perfección no deben existir obstáculos que impidan el avance, ni el individuo debe detenerse a considerar el sufrimiento propio ni el ajeno. La compasión no tiene cabida porque «hace desaparecer la substantividad de las personalidades y nivela sus diferencias». Precisamente condescender con los débiles y caídos es el imperativo del «hombre ético social» y lo que Nietzsche más odia; de ahí la subversión de valores que comparte con el cristianismo.¹³⁴

Por otra parte, la elevación de la humanidad hacia la que apunta la evolución en concepción de Nietzsche, expresa la búsqueda, compartida también por otros filósofos, de igualarse a Dios; justamente uno de los ideales alentados por el cristianismo. Evolución que, cabe advertir, está representada en cada momento y lugar por los mejores individuos, en cuya cima está el llamado «superhombre», es decir, aquél que se encuentra por encima del nivel realizado por la humanidad de su tiempo. Si bien el imperativo de la autoperfección alcanza tal fuerza en Nietzsche que toma la forma de la negación de

¹³³ Simmel, «Nietzsche y Kant», en *El individuo y la libertad*, pp. 70-71.

¹³⁴ Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, p. 226.

Dios —«¿cómo podría soportar *yo* el no ser Dios?», dice este filósofo—, necesariamente Dios tuvo que servir de referente en un principio para después buscar quitarlo del camino y tomar su lugar.¹³⁵

Como muestra Simmel, el filósofo más «anticristiano» y el cristianismo comparten este valor, situado en la escala más alta: el individuo. Ambos se sumergen en la interioridad de éste, y encuentran en sus «cualidades puramente internas» —llámeselas alma o ser— lo más valioso, apuntando cada uno hacia un «sentido superior» que constituye el «fin de la existencia»: en Nietzsche, se trata de la humanidad (como idealidad, representada por sus más altas realizaciones), y en el cristianismo, del reino de Dios.

A fin de proseguir, es necesario hacer una acotación: la individualidad no debe ser interpretada como un concepto único en todo tiempo y lugar; ni tampoco se debe inferir a partir de lo aquí dicho que la individualidad que comenzó a perfilarse en los orígenes del cristianismo, es la misma de la que habla Nietzsche, o en sí, la que actualmente podemos entender por tal. Más bien se ha construido tras un largo proceso (evolutivo, si se quiere) y se trata de un concepto contingente. No obstante, si ha de tener un origen, éste podría ser precisamente la fisura. Ya he hablado del momento por el que, de acuerdo con Simmel, Occidente fue atravesado por primera vez por la fisura. Ahora es necesario abundar sobre la fisura en la vida moderna, para lo cual es necesario partir del proceso de secularización.

Secularización

Sin duda la secularización es un proceso íntimamente vinculado con la modernidad. Con el «sentimiento científico-natural de la época» los contenidos de creencia sostenidos por la religión han perdido su legitimidad, al ser calificados de «meras ilusiones».¹³⁶ Primero con la erosión de la suprema autoridad que hasta hace unos siglos había detentado la Iglesia católica, y luego con la débil cohesión de las diversas ramas protestantes a resultas de la libertad otorgada al individuo, la religión, y en particular la cristiana, por ser la hegemónica en Occidente, ha caído.¹³⁷

Al desplomarse la hegemonía de la religión cristiana, aquella «fisura fundamental» entre el hombre y el mundo pudo plantearse como problema «en toda su amplitud»; problema que, además de guardar

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 216-218 y 20.

¹³⁶ Simmel, «Pensamientos religiosos fundamentales y ciencia moderna», en *El individuo y la libertad*, p. 151.

¹³⁷ «Caída» más que literalmente, debe entenderse como una expresión que busca dar cuenta del profundo cambio en la vida de los seres humanos que atrajo el proceso de secularización. Sin duda, el cristianismo sigue en pie en antiguas y nuevas formas, tanto, que actualmente puede verse que incluso está revitalizándose, ya sea como comparsa de los «nuevos» poderes hegemónicos (de la oligarquía, por ejemplo), o a través de sectas de todo tipo, que más parecen haber interpretado como oportunidad la miseria espiritual existente, que ofrecer una legítima vía para satisfacer necesidades ignoradas, pospuestas o que buscaron ser sustituidas en la modernidad.

estrecha relación con el proceso de secularización, se vincula con aquello que expresado con emotividad, se ha dado en llamar «desencantamiento» o «desmágicaación» del mundo.¹³⁸

Se trata de la moderna ausencia de sentido: faltan la finalidad y el porqué de la existencia.¹³⁹ Nada es sagrado y el ser humano se ve empujado a determinar en solitario los que serán los fundamentos de su vida: se encuentra de cara al abismo y sin ningún asidero. Ante sus ojos se abre un terreno yermo que él mismo deberá llenar. La fisura vuelve a emerger: el mundo se fragmenta y se devela la vulnerabilidad de todo, pues aun lo más sólido puede en un instante caer y desaparecer.

«¿Dónde se ha ido Dios?» (...) «¡Os lo voy a decir! ¡Lo *hemos matado* vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? (...) ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío?»¹⁴⁰

Surge así la «nostalgia de Dios». Los filósofos buscan nuevas verdades, entender la naturaleza del vínculo humano con lo divino, y de ser posible tender nuevos puentes. Comienza a perfilarse y a diferenciarse la labor de sociólogos, antropólogos y psicólogos que, adentrándose en el alma humana y estableciendo al mismo tiempo una distancia que les permita construir «conocimiento objetivo», intentan amainar la incertidumbre. Políticos y utopistas proyectan nuevos comienzos, otros pactos, otras sociedades. Literatos y artistas buscan crear nuevas narraciones e imágenes, mitos a la medida de los modernos, o bien rescatar los de antaño. Y los poetas urgen respuestas, hacen escuchar su clamor y algunos se sumergen en una profunda nostalgia.

Pero llegamos tarde, amigo. Ciertamente los dioses viven todavía,
Pero allá arriba, sobre nuestras cabezas, en un mundo distinto.
(...) Pienso, mientras tanto,
mejor dormir que estar sin compañeros,
esperar de tal modo y qué hacer entre tanto y qué decir,
yo no lo sé, y ¿para qué poetas en tiempos de miseria?»¹⁴¹

Hölderlin expresa aquí la intensidad del sentimiento de orfandad tras la «huida de los dioses». Como él, otros poetas y filósofos verán en esa herida no solamente la ausencia del dios cristiano, sino también la de los antiguos dioses. En ello se verifica que la de los antiguos y la nuestra es la misma fisura, pero también que el cristianismo la mantuvo latente, profundizándola incluso.

¹³⁸ Término empleado por Francisco Gil Villegas, quien traduce la conocida expresión weberiana *Entzauberung* como «desmágicaación»; comúnmente traducida al español como «desencantamiento».

¹³⁹ La orientación sobre estos temas se la debo a los cursos de Filosofía y literatura impartidos por el Dr. Óscar Martiarena.

¹⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, trads. Charo Crego y Ger Groot, México, Fontamara, 1996, p. 163.

¹⁴¹ Friedrich Hölderlin, fragmento de «Pan y vino», *Las grandes elegías*, trad. Jenaro Talens, Madrid, Ediciones Hiperión, 1994, p. 115.

...el Dios de Occidente monoteísta es el “tipo de ser” que ha unificado desde finales de la Antigüedad el conjunto de los criterios valorativos del mundo de la vida. Su apareamiento —su victoria sobre la inmensa variedad de dioses, sobre la innumerable plurivocidad de lo divino—, que puede ser visto como el momento de la máxima potenciación de esos criterios, marcaría también, sin embargo, el inicio de la historia del nihilismo, del desvanecimiento de los valores determinantes.¹⁴²

Desde el desencanto de su época, y en afinidad con otros pensadores, Simmel muestra el doble papel que ha desempeñado el cristianismo: por un lado unificar y dotar de una finalidad, y por otro, disgregar. El individuo libre y autónomo es el producto del desbaratamiento de la comunidad, de la caída de lo sagrado, de la erosión de poderes antaño omnipotentes. Todo ha sido trastocado y en el fondo —aun teniendo como estandarte la razón, o tal vez precisamente por ello— desquiciado.

La experiencia del ser humano moderno es la de una sucesión vertiginosa de imágenes que en el fondo nada le significan.¹⁴³ Una fragmentación que puede representarse como infinita, es su mundo. En conexión pero sin cohesión, sin finalidad, sin sentido, todo se encuentra dispuesto.¹⁴⁴ Sólo en el individuo queda tramar, hilvanar estos fragmentos; pero afuera nada le dice cómo, porqué, para qué. Una profunda fisura atraviesa su vida. Y comienza en él mismo.

Fisura y dualidad modernas

La fisura de la que habla Simmel puede ser descrita como un sentimiento, que como tal, sólo tiene en las palabras una aproximación. Una forma de representárnosla es a través de las dos partes que escinde, las cuales mantienen sólo como insinuación la unidad de antaño y ocultan su origen: estamos hablando aquí de la dualidad. De acuerdo con Simmel, el dualismo se convierte en la experiencia fundamental de mujeres y hombres modernos, en este sentido condiciona «toda la tragedia de este mundo», así como «todo su desarrollo y vitalidad».¹⁴⁵

Aquí no se está hablando de una abstracción sin nexos con la realidad. En la medida en que, de acuerdo con la concepción moderna —y en palabras de Simmel— la dualidad constituye la «actitud general de todas las cosas», se convierte en *la forma* básica; abarcando seres humanos y objetos, idealidad y

¹⁴² Bolívar Echeverría, «La modernidad como “decadencia”», en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, p. 24. Aquí Echeverría expone a Nietzsche.

¹⁴³ De ahí la imagen del *zapping* ofrecida por sociólogos y filósofos contemporáneos para figurar esta experiencia: entretenerse o simplemente dejar pasar el tiempo cambiando de canal a la televisión sin interesarse verdaderamente por nada. Se trata de quedarse en la mera sucesión de imágenes. La satisfacción es cambiarlas a voluntad, y más que eso, no tomar ninguna, sólo verlas pasar, sumergirse en la nada.

¹⁴⁴ El internet figura esta situación: infinidad de personas se encuentran conectadas entre sí, pero ello no representa en verdad ningún vínculo. Qué mejor ejemplo que los sitios web de redes sociales, en los cuales puede contabilizarse el número de «amigos» con los que el usuario cuenta, la gran mayoría de los cuales son perfectos desconocidos. El quid del asunto no es la posibilidad ulterior de llegar a conocerlos, sino que sirvan para aumentar el contador (sobre el tema de los «sitios web de redes sociales» véase Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, trad. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, México, FCE, 2007).

¹⁴⁵ Simmel, «Kant y Goethe...», p. 264.

cotidianidad. Así por ejemplo, dice el pensador berlinés, «las grandes categorías histórico-filosóficas» van «de dos en dos»: «fenómeno y cosa en sí, absoluto y relativo, verdad y error, unidad y pluralidad», etcétera. También «la forma de nuestra alma» ofrece esta forma dual, al oscilar entre el «impulso hacia arriba» y «el elemento oscuro y vil». E igualmente dual es la vida social, que requiere para su existencia de lucha y estabilidad, conservación y variabilidad, libertad y subordinación, entre otros elementos, y cuyo núcleo es la díada individuo/sociedad.¹⁴⁶

Podría decirse que la dualidad es la forma primordial que los seres humanos modernos le hemos dado al mundo, y que es incluso ya una «disposición de nuestro espíritu». No obstante, aunque estemos habituados a pensar en términos de dualidades, o tal vez precisamente por eso, difícilmente podemos desagregar los dos elementos y captar la forma en la que mantienen relación. Ello no se debe únicamente a que se trata de una abstracción: las palabras mismas mantienen unidas las dualidades, indistinguibles entre sí, o por el contrario, las separa al punto de extrañarlas.

En este sentido también la obra simmeliana ofrece una profunda mirada de la modernidad, pues así como nos deja entrever la dualidad de elementos presentes en la vida tanto individual como social y en la diversidad de mundos creados por los seres humanos (religión, ciencia, filosofía, arte), nos acerca al complicado juego en el que se hayan imbricados aquellos elementos que forman dualidades. Y aún más: a falta de palabras o términos exactos, Simmel va más allá del lenguaje y nos transmite sensaciones. Así, al leer su obra, la noción y la *sensación* de dualidad siempre está presente.

Por principio debe entenderse que la dualidad es una forma que integra dos elementos que se encuentran unidos por una relación de oposición, de mutua necesidad, ambivalente, o bien dialéctica, donde a su vez cada uno funciona como unidad. Dice Simmel que «lo mismo real que lógicamente», «se requiere por lo menos un dualismo de elementos originarios para llegar a una generación», es decir, para que algo surja o devenga tanto para nuestra comprensión como en la realidad, requerimos partir de la dualidad.¹⁴⁷ En términos elementales esto se puede ejemplificar con la díada bien/mal, donde para definirse, para constituirse como tales, cada uno requiere de su opuesto.

Los límites de un elemento delinean el del otro, y en la medida en que cada uno por su parte forma una unidad, se oponen entre sí, definiéndose como contrarios. Pero ambos elementos se necesitan mutuamente, porque la tensión que mantienen le da mayor solidez a cada uno; de manera que la oposición frente al *otro* sirve también para la propia conservación. Entonces, ambos elementos sostienen

¹⁴⁶ Simmel, «Transformaciones de las formas culturales», en *El individuo y la libertad*; «Las ruinas», en *Sobre la aventura*, p. 122, y *Sociología*, pp. 603 y 640.

¹⁴⁷ Simmel, *Goethe*, p. 125.

una relación constante (se encuentran incluso sostenidos por ella), tendiendo entre sí líneas en todas direcciones, influyéndose y manteniendo un mutuo intercambio.

La relación de los elementos que forman la dualidad es también ambivalente: si se les mira de cerca, puede confundírseles, ya que provienen de un núcleo común. En verdad se generan en un mismo acto, y en el fondo, son uno solo. De manera que no es posible encontrar cada elemento aislado o en «estado puro»; siempre irán acompañados de su contrario, entremezclados. Por esta razón Simmel señala que el hecho de que percibamos que un elemento se impone frente a su opuesto, es atribuirle una existencia independiente a cada uno; más bien, en la medida en que forman una dualidad, van juntos, e incluso podría decirse, se contienen mutuamente. En este sentido —y si lo sabemos ver, las palabras aquí lo expresan con exactitud— un organismo *se enferma, se muere*, es decir, es un acto del propio organismo. El «mal» no viene de afuera, proviene de la misma fuente de donde surge el «bien», la vida, es decir, del organismo; en este sentido el «mal» podría entenderse como «una debilidad interna, de un fracaso que viene de dentro», aunque junto con Goethe, Simmel desaconseja que «consideremos definitivamente negativo lo negativo, antes bien tenemos que considerarlo como positivo de otra índole».¹⁴⁸

Volviendo a la analogía del organismo, podrá verificarse hacia dónde apunta la múltiple e íntima relación que guardan los elementos que conforman las dualidades: al reconocimiento de la unidad de la que provienen. Si puede hablarse de fisura es porque le antecede una experiencia de completud, de unidad, no importa si se trata de un imaginario o si es «real» —en términos de lo que entendemos cotidianamente, pues recordemos, para Simmel la realidad es sólo una de las formas posibles que toma la vida—. La representación de que una fisura atraviesa la vida del «hombre moderno», de que su existencia está partida en dos o dispersa en múltiples fragmentos, toda vez que en algún momento esta escisión no existió, es la marca de la época.

Justamente la escisión entre sujeto y objeto, la cual fue cobrando en la modernidad carácter de antagonismo conforme cada elemento fue diferenciándose hasta llegar a un «máximo contraste», es la expresión de la fisura. Con la autoconciencia el individuo se escinde en «Yo-sujeto pensante» del «Yo-objeto pensado».¹⁴⁹

Nuestra alma no posee una unidad sustancial, sino solamente aquella que surge de la acción recíproca del sujeto y el objeto, en la cual ella se divide (...) La idea de que “no hay sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto” se realiza por primera vez dentro del alma; ésta se eleva en el conocimiento de sí misma, su vida discurre fundamentalmente en un *progressus in infinitum*, cuya forma real en cada momento es, al mismo tiempo, su corte transversal, el movimiento circular por el que el sujeto espiritual se conoce como objeto y el objeto como sujeto.¹⁵⁰

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 127 y 140.

¹⁴⁹ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 24.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 101.

Se trata entonces de una unidad dinámica: el alma se forma en el movimiento, en la relación con elementos tanto internos como externos; lo cual no es sino expresión del núcleo metafísico del pensamiento simmeliano: la relación Vida/Forma. Esta relación expresa tanto la forma dual primigenia como la dinámica en la que se encuentran imbricados todos los aspectos del mundo, desde los más íntimos y cotidianos, hasta los más abstractos.

Si vamos de nuevo al individuo, veremos que la dualidad Vida/Forma que expresa cómo la energía fluyente, constante e inaprehensible de la vida se limita y detiene para formar el mundo, nos acerca de una manera más íntima a lo que significa la fisura. Si la vida es energía y el sujeto es una forma que la vida toma que contiene esta energía y a su vez también crea formas, entonces la fisura surge en algún momento dentro del proceso en el que las formas son creadas: la vida en un primer momento crea *más vida*, es decir, se expande, enriquece y reproduce a sí misma; pero en un segundo momento, una vez establecida una objetualidad, un mundo de cosas, comienza a crear *más-que-vida*, es decir, la forma adquiere autonomía y una lógica propia.¹⁵¹

El primer momento es el de la «condición originaria», mientras que el segundo es el de la fisura: la forma se extraña de la vida y termina sirviéndose a sí misma, de manera que el sujeto no puede reconocerse en los objetos porque han cobrado vida propia. Se trata de una objetualidad que invierte los papeles y se convierte en autocreadora de su mundo. Esto no significa que en verdad llegue a prescindir de los sujetos; todo lo contrario, los utiliza. Así por ejemplo en nuestras sociedades consumistas el acto de consumo se invierte: en verdad el objeto está consumiendo al sujeto. O bien, si nos asomamos al mundo laboral, veremos de muy diversas formas lo que es el trabajo alienado, es decir, dejar de ser sujeto.

Pensemos en una jornada de trabajo habitual (de ocho horas según se tiene convenido, pero en los hechos, de un mínimo de diez horas). El sujeto invierte su energía vital, su tiempo (aunque parezca reiteración, su vida) en un trabajo que le permita sobrevivir, es decir, allegarse de los recursos que le permitan reproducir su vida. Pero en verdad la energía y el tiempo invertidos en obtener esos recursos (esos objetos) significan el consumo de su vida, o como suele decirse, termina «viviendo para trabajar»; ya que aún cuando le alcance para sobrevivir y obtenga los recursos suficientes (actualmente, una situación cada vez menos frecuente), las necesidades van creciendo. De manera que en un momento se encuentra consumiendo su vida para obtener más objetos, que se convierten en necesidades que no tienen fin.

¹⁵¹ Los conceptos «Más vida» y «Más-que-vida» son expuestos por Simmel en *Intuición de la vida*.

Esto, en un sector de la población en decrecimiento. La gran mayoría no está inmersa en el círculo de las necesidades sin fin, más bien en el de las necesidades nunca satisfechas (el hambre nunca colmada); sin embargo, la objetividad a la que está sujeta no es menos apabullante, pero en su caso, el mundo de los objetos es más escurridizo y siempre lleva la delantera, en una carrera por la vida: los objetos, en este caso los más elementales, son cada vez más inalcanzables para los escasos recursos de un número creciente de sujetos empobrecidos; aquí la pelea no es por conseguir más, sino por probar la resistencia de sobrevivir, es decir, de reproducir la vida cada vez con menos. Así, los objetos —más propiamente dicho, las mercancías— se comercian y también se desechan, se esconden, se pudren, independientemente de las necesidades que cubran; o mejor aún, si son requeridas, se especula con el hambre que colmarían.

La construcción social de la fisura

La forma se extraña de la vida, o el objeto del sujeto. Lo arriba descrito intenta mostrar lo real que estos conceptos entrañan. La experiencia a la que buscan dar voz. Y aunque Simmel vivió en un momento histórico y en un contexto muy distinto, nos une con él y con sus creaciones esto que vemos, olemos y habitamos y que por eso nos es tan difícil aprehender, que es la modernidad.¹⁵²

Dice Simmel:

...la especulación, empero, se asemeja al panorama que, con medios que son suficientes para la construcción de aquel mundo ideal mas no para la construcción de la realidad —tanto en el sentido de la empiria como en el sentido del creer—, se realiza sin embargo el intento de sustituir las fuerzas generativas de esta última.¹⁵³

Si bien al presentar un extracto o fragmento, se pierde algo de la fuerza de lo transmitido, a lo largo de su obra también podemos ver cómo Simmel insiste una y otra vez en que la realidad es construida por los seres humanos. Si nos logramos librar de lo que parece ya una fórmula manida, y podemos adentrarnos a lo revolucionario de esta idea, veremos que el pensador berlinés nos está diciendo que así como los seres humanos *hacen* realidad con sus actos, con la especulación se realiza también un acto de creación, que en el mundo de las ideas busca erigir un símil —ladrillo por ladrillo— de lo que es la realidad. Tan enigmática, tan cambiante, tan fugaz: así el edificio que construye Simmel; tal como la modernidad.

Y como estamos en el plano de las ideas —que no por ello deja de estar apoyado en la tierra—, continuaremos transitando por el abismo de la fisura. Pues bien: si la experiencia primigenia del

¹⁵² Esta alegoría sobre ver y oler la modernidad, en tanto nos cubre y nos constituye la tomo del Dr. Luis Gómez.

¹⁵³ Simmel, «La personalidad de Dios», en *Sobre la aventura*, p.186.

moderno es su separación del mundo que lo circunda, y si como se señaló párrafos atrás, esta separación es un sentimiento en primer término, habrá que agregar, atendiendo a que la realidad es construida por los seres humanos, que la experiencia de la fisura es la forma como los seres humanos modernos han construido su realidad. No es algo que anteceda a los sujetos; en la medida que se constituyen como tales, los modernos crean este objeto en particular: separado, extraño, hostil.

Y aunque parezca obvio, y se pueda rastrear por ejemplo que esta noción en mucho se corresponde con el romanticismo de principios del XIX y el idealismo kantiano, no le resta nada de su autenticidad, al punto que decenios después y en latitudes tan distintas, aún resuena como expresión de una experiencia compartida.

Con todo lo anterior intento ubicar esta idea sostenida por Simmel de que la modernidad nace con esta marca de separación entre los seres humanos y su mundo, la cual tiene como antecedente —como se expuso en el apartado anterior— un estadio de unidad. Tal vez si aplicamos al propio Simmel lo que él mismo construyó, y en consecuencia somos capaces de mantener el asombro ante planteamientos tan profundamente provocativos e inspiradores como que la realidad en sí misma no existe y que son los seres humanos quienes la crean y designan como tal, entonces podremos identificar a qué corresponde esta idea de fisura, y así aventurarnos a esbozar una de las soluciones que Simmel deja entrever para resarcirla. Ya después propiamente podremos describir cómo es ese mundo escindido, es decir: a partir de esa herida, cómo construyen su realidad los modernos —esto será el objeto del tercer capítulo—. Pero es necesario reiterar: al decir «idea» no intento significar una separación o reincidir en la fisura; más bien hacia lo que quiero referirme son a las «ideas que somos».¹⁵⁴

Enmendar la fisura

Si al buscar trazar una imagen de Simmel, como hice en el capítulo anterior, insistí en el concepto de individualidad, intentando retransmitir justamente aquello a lo que nuestro autor tanto vuelve, fue para mostrar que la individualidad no fue una construcción meramente teórica: precisamente por el compromiso que este concepto establece entre vida e idea, debe verse no sólo en la obra, sino en la propia personalidad de Simmel la realización del ideal de la individualidad,¹⁵⁵ la cual no puede entenderse sino como producto de la fisura:

...la individualidad, en el seno de esa universalidad homogénea (...) nació de la disolución y fusión de todos los grupos particulares anteriores.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Como dice Ortega y Gasset (quien fue discípulo de Simmel) sobre la creencia.

¹⁵⁵ Específicamente, la individualidad cualitativa, como le llama Simmel.

¹⁵⁶ Simmel, «La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad», en *Sociología*, p. 785.

Entonces, la individualidad surge como marca de la ruptura de la unidad del grupo. Disgregados sus elementos, cada uno se verá en la necesidad de crear su propio sentido, el último, el que unifica las cosas del mundo. Queda un mundo de la vida cotidiana, que aunque preciso en el papel que a cada uno le asigna de acuerdo con la división del trabajo, no cohesiona: sólo mecánicamente se encuentran unidos sus elementos, que no precisamente son sujetos, tal vez más bien objetos que sirven a un proceso, y acaso solamente individuos cuya única cualidad es que son uno.¹⁵⁷ Es un mundo dividido en esferas, cada una independiente de la otra, que deja con una sensación de fragmentariedad, y si bien cada una entraña un sentido, es muy precario, no unifica al mundo: porque lo trocea, fragmenta también a los sujetos.

Muy distinto es pertenecer a una comunidad donde la naturaleza y el orden social poseen continuidad, donde hay un dios de donde todo proviene y hacia donde todo se dirige, donde se es incluso «hijo de dios». En cambio, las mujeres y los hombres modernos tienen incertidumbre; acaso como sucedáneo la nacionalidad como pertenencia, la ciencia como saber que aspira a explicar el mundo, la profesión como misión.¹⁵⁸ Pero no un lugar. No un sentido abarcador. No un absoluto. Así que las necesidades que en un momento satisfizo la religión cristiana siguen vigentes. Los seres humanos continúan aspirando a una finalidad, a un sentido que les otorgue un lugar. Y este anhelo no ha sido colmado.

Ser/creer

Ciertamente los contenidos de creencia de antaño ya nada significan al «hombre moderno» por el «sentimiento científico-natural» que priva en su relación con el mundo. Ya no pueden satisfacerle: ante sus ojos quedan disminuidos y ridiculizados. Sin embargo la necesidad persiste, falta un «punto sólido» para apoyar su vida, y muchas veces se queda en la nostalgia, «no tiene el valor de creer ni el de dejar de creer», y aun cuando quisiera, su «consciencia intelectual» se alzaría para impedirlo.¹⁵⁹

Esto no significa necesariamente que los modernos utilicen más su raciocinio que los hombres y mujeres de antaño; lo que sucede es que éstos *creen* en los valores ilustrados, ven y valoran el mundo

¹⁵⁷ De acuerdo con el psicoanalista Jacques-Alain Miller, «el hombre sin atributos (...) es aquel cuyo destino es el de no tener más cualidad que la de estar marcado por el 1 y, a este título, poder entrar en la cantidad». De ahí que el «modo contemporáneo de gestión de la sociedad» esté regido por la cuantificación; tendencia manifiesta en la estadística y en la demografía. Lo que se busca es el cálculo de «la media», para así «hacer desaparecer lo único y reemplazarlo por lo típico» (cf. «La era del hombre sin atributos», en *Virtualia. Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, no. 15, año V, julio-agosto 2006, trad. Margarita Álvarez).

¹⁵⁸ Si atendemos al «espíritu de los tiempos» de la Europa del XIX. Actualmente, estos y otros asideros, de haber existido, se están derrumbando: frente a la nación está la globalización; frente a la ciencia ilustrada, la ciencia como un nuevo oscurantismo; y frente a la profesión, la adecuación de las habilidades de acuerdo con las necesidades del mercado.

¹⁵⁹ Simmel, «El problema de la situación religiosa» en *Sobre la aventura*, p. 188.

desde esa matriz. En el fondo el problema tal vez sea que se trata de una creencia frágil y en verdad vacía: barre con todo pero no puede erigir nada sólido.

En cambio, las creencias religiosas es justamente de lo que proveen: más allá de integrar una cosmovisión, entrañan «una *efectividad*» e insuflan de sentido para *querer vivir*. Y es que se trata de un tipo de creencia diametralmente opuesta a la teórica: con ésta última el individuo establece una relación en un solo sentido —de afuera hacia adentro—, es decir, no llega a *jugarse* en ella, a involucrarse del todo, a hacerse plenamente responsable de sostenerla. Por eso en la creencia teórica siempre anida la duda: de mostrarse su carácter erróneo, nos dice Simmel, «no quedaría nada de ella, pero nada en absoluto».

En tanto que seres teóricos no somos otra cosa que recipientes no individuales del contenido objetivo de las cosas, espejos indiferentes cuyo propio ser no entra en cuestión frente a aquello que reflejan.¹⁶⁰

La efectividad de las creencias religiosas reside en la relación dialéctica que establece el individuo con ellas, que va del creer al sentir. Así, podemos «creer (teóricamente) en Dios porque lo sentimos, mientras que, en efecto, podemos sentirlo por vez primera cuando admitimos su existencia», formando así un círculo.¹⁶¹ Que el individuo se encuentre completamente compenetrado con la creencia religiosa, al punto de formar parte ya de su ser, deriva en que ésta se convierta en acción; por eso Simmel habla de efectividad. Aun cuando sea errónea en términos racionales no por ello queda trastocada, ya que está cimentada sólidamente.

¿Y cuál es este asidero? El ser. Simmel distingue el contenido de las creencias religiosas del ser religioso: el primero no es sino la satisfacción de las necesidades religiosas, es decir los ritos, narraciones, normas, etc. que permiten dar cauce a las íntimas inquietudes, anhelos, búsquedas de los individuos. El ser, por su parte, es lo que los anima, los sostiene, les da vida. De ahí que Simmel hable de religiosidad, del ser religioso, de aquél que lleva una vida donde todo está coloreado por este sentimiento.

...el ser religioso (...) es una forma de la toda la vida misma viviente [sic], *una manera como se consuman sus vibraciones*, como hace salir de sí sus exteriorizaciones particulares, como satisface su destino.¹⁶²

El acto de creer de las naturalezas religiosas es en sí una forma de habitar el mundo. No se trata de un ropaje que hoy es lucido y mañana abandonado; «es la tonalidad originaria de todas las armonías y desarmonías de la vida que suenan y resuenan».¹⁶³ Por eso, porque para Simmel la religión no es sólo el contenido de creencia, sino fundamentalmente una forma de ser, no puede considerarse rebasada. Si bien han perdido legitimidad los contenidos de creencia que hasta hace unos siglos satisfacían esta

¹⁶⁰ Simmel, «Contribuciones para una epistemología de la religión», en *El individuo y la libertad*, p. 146.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 148.

¹⁶² Simmel, «El problema de la situación religiosa», p. 195. Sin cursivas en el original.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 197.

necesidad del ser, la necesidad en sí no ha quedado extinta. El conflicto se agrava porque esta necesidad busca objetos que tengan la «forma de la trascendencia», y la trascendencia es tachada de ilusoria: en la modernidad todo se relativiza, caduca demasiado pronto.

Entonces la búsqueda de nuevas satisfacciones no es posible desde este punto, quedando «algo más profundo y más desamparado: *la necesidad*». Desnuda, sola, incolmable.¹⁶⁴ Por eso Simmel propone una solución que parte precisamente de la distinción entre ser y contenido: debe reconocerse que en la religión lo que ha caído son los contenidos de creencia. Efectivamente el imperativo de la razón ha barrido con ellos, sin embargo, la necesidad del ser persiste.

La Ilustración sería ciega si pensara que, con un par de siglos de crítica a los contenidos religiosos, ha destruido un anhelo que ha dominado a la humanidad desde el primer despertar de su historia.¹⁶⁵

Resulta inútil entonces oponer la ciencia a la religión, ya que representa cada una la satisfacción a necesidades distintas. Sólo cuando la religión deja su vínculo con la vida y el ser para convertirse en una carcasa vacía formada meramente por contenidos de creencia, se pone a sí misma en peligro, tal como ha sucedido con el cristianismo institucionalizado en la Iglesia católica. Mientras no sea así, la ciencia no puede derruirla, ni siquiera cimbrarla, porque está fundada en el ser.

[La religión] se torna contradecible por vez primera cuando *separa sus imágenes de las cosas del ser esencialmente interno* y las hace petrificarse en un mundo cognoscitivo que imita de algún modo las formas de pensamiento de la ciencia y que, por ello, debe entrar con éstas en la misma competencia, como debe entrar la Iglesia con el Estado cuando aquélla se configura a sí misma según las formas de éste.¹⁶⁶

La religiosidad y el individuo moderno

Entonces para Simmel la solución es permitir que la religión retorne a la «vida inmediata», a la vida cotidiana para que el ser se encuentre con y en ella. Sin embargo, esto dependerá de las «evoluciones del ser religioso», por las que sólo cabe esperar.¹⁶⁷ Simmel nuevamente expresa su apuesta al futuro, su confianza en nuevas creaciones, y al propio tiempo su desencanto del que fuera su presente, pues tal como dirá hacia el final de sus días, no encontró lo verdaderamente nuevo. No obstante, hay que decir, dejó una luz encendida: tal vez sus sucesores lo harían.¹⁶⁸

¡Enseñanos, claro día, aquel misterio de nuevo!
¡Devuélvenos, oh futuro, devuélvenos el respeto! ¹⁶⁹

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 189.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 188.

¹⁶⁶ Simmel, «Pensamientos religiosos fundamentales y ciencia moderna», en *El individuo y la libertad*, p. 154.

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ No está hablando de sus herederos espirituales, pues como sentenciara, murió sin ellos. Se trata de aquellos que recogerían fragmentos de su obra para emprender su propio camino, como si se tratara de dinero en efectivo al que cada quien le da el uso que mejor le convenga (parafraseo aquí una conocida cita de Simmel).

¹⁶⁹ Simmel, fragmento de «Un anhelo», en *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*, trads. Ricardo Ibarlucía y Oliver Strunk, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 70.

Lo que Simmel supo ver en su tiempo fue la existencia de un anhelo vacío, el cual aun en la actualidad persiste. A pesar de las nuevas formas en que se ha buscado encauzarlo, estas formas representan sólo «satisfacciones rudimentarias» que dejan latente la necesidad de un objeto trascendente.¹⁷⁰

Ese anhelo no es sino expresión de la fisura que reemergió con la caída del cristianismo. El espacio vacío que dejó queda aún vacante, pero por expresarlo de algún modo, no se ha quedado en la mera vaciedad. Con el cristianismo ha sucedido algo similar a cuando un objeto ocupa por mucho tiempo un lugar, y que al ser retirado, el espacio que ocupara continúa evocándolo, conservando su forma. Así, con sus propias palabras y significados, con el tipo de sensibilidad que formó, se pudo expresar incluso la «ausencia de sentido» que trajo consigo su caída.

Tal vez sea por eso que Simmel hable de una condición originaria que en mucho corresponde con el paraíso bíblico; de una caída de la que en parte es responsable la ciencia moderna, tal como Adán y Eva comieron del árbol de la ciencia del bien y del mal; y de un posible resarcimiento, el «advenimiento de una futura edad feliz», en un tono que podría identificarse como mesiánico.¹⁷¹

Bajo esta luz, aquella fórmula que nos es tan familiar según la cual vivimos en una «cultura judeo-cristiana» podría cobrar una verdadera significación.¹⁷²

Tanto las historias de la Biblia, como sus imágenes y ritmos han dominado el arte y la literatura occidentales por muchos siglos; de hecho la Biblia es fundamental para cualquier definición de la cultura occidental. Los poemas de Milton, las polémicas de Voltaire (...) la sátira del joven Bertolt Brecht dependen de la Biblia tanto en su contenido como en sus formas, y su efectividad depende de la internalización de esas historias bíblicas en tanto parte de la imagen del mundo con que los lectores cuentan.¹⁷³

¹⁷⁰ Simmel reconoce que la experiencia religiosa no está ligada exclusivamente a «objetos trascendentes»; puede encontrarse en «el modo en que a menudo el hombre estéticamente interesado se comporta con lo visiblemente bello, el trabajador con la clase que le rodea», etc. Con religiosidad se refiere a un tono psicológico que sabe integrar con intensidad afectos aparentemente opuestos, a la erección de un punto de vista a partir del cual se interpreta todo, a una forma que sabe integrar como totalidad los contenidos de la vida. Ciertos «sentimientos y relaciones terrenales» tienen esta tonalidad efectivamente, lo cual no significa que con ello quede rebasada la religión en sí, más bien éstos representan una especie de sustituto (cf. «Contribuciones para una epistemología de la religión»). Así por ejemplo autores como Maffesoli describen las nuevas formas de religiosidad manifiestas en la integración de comunidades tanto efímeras como duraderas (sin llegar por ello a solidificarse) que tienen en la mera afectividad, en el impulso sociable, el motivo de su cohesión.

¹⁷¹ Este es un tema que sin duda excede mis límites, sin embargo quiero dejarlo aquí sugerido.

¹⁷² No obstante, podría decirse que en la actualidad ya no es en sí misma la cultura cristiana la que tiene la hegemonía, sino un subproducto de esta, la cultura estadounidense. Aun cuando pueda señalarse que el capital financiero no tiene patria, es indudable que concepciones y formas de ser específicamente estadounidenses se están globalizando. El propio Simmel apunta hacia ello cuando habla de la «americanización de la época», que quizá podría definirse como un vaciamiento de significado: el culto a la acumulación infinita; noción compartida por Weber y el propio Freud (vid. «El dinero en la cultura moderna», en Simmel, *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*, trad. Celso Sánchez Capdequí, Barcelona y México, Anthropos y UAM Cuajimalpa, 2010, p. 11). Sobre este tema, véase también Bolívar Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad*, México, Era, CISAN-UNAM, 2008.

¹⁷³ Peter Gay, *Freud, Jews and other Germans. Masters and Victims in Modernist Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1978, pp. 143-144. La traducción es mía.

Entonces, podría decirse que el cristianismo puso los problemas sobre la mesa, y aun en su descenso, sus «recursos culturales y semánticos», continuaron haciéndose presentes.¹⁷⁴ Si bien no pudo ofrecer una solución definitiva, el anhelo que ha dejado es de algún modo u otro, el anhelo del Dios cristiano. Las narraciones e imágenes cristianas, así como los sentimientos por ellas formados sirvieron para expresar su propia ausencia, y con ella, la separación del ser humano de su mundo.

Pero no se trata de un panorama totalmente oscuro. El ser humano se ve ante una oportunidad inusitada: es completamente libre de determinar nuevos fines para así reencantar el mundo. Se encuentra ante un abismo, pero puede crear nuevos puentes. Esta es justo la apuesta modernista: no regodearse en el vacío, sino hacer nuevas creaciones.

Aquí encontramos a Simmel depositando sus esperanzas en el individuo. Si seguimos lo antes señalado podemos observar esta dualidad: que en el propio abismo está también la salvación.¹⁷⁵ En este caso, así como en concepción de Simmel la individualidad surge de la fisura, en ella podría verse también la posibilidad de re-ligar lo separado.

Atraigamos una de las definiciones de Simmel sobre la individualidad:

El ente humano sólo llega a ser realmente individuo total cuando ya no es un punto en el mundo sino *él mismo un mundo*, y que lo sea sólo puede demostrarse mediante la circunstancia de que *su cualidad* revele ser determinación de una posible imagen del mundo, a modo de *núcleo de un cosmos espiritual* de cuya totalidad ideal no son sino realizaciones totalmente parciales todas sus distintas manifestaciones.¹⁷⁶

De lo que se trata es de crear un mundo propio. La individualidad, en la medida en que se realiza, significa mantener «rígidamente unida la periferia de la vida a un centro unitario»; en primer término, para que en verdad sea una, única. Pero esto sólo llega a lograrlo en tanto la individualidad sea la realización de «una idea de la vida», aunque no en el sentido de abrazar algo externo, por muy vehementemente que esto se haga; más bien significa la realización de lo más propio, de las cualidades e impulsos más íntimos, aquéllos que provienen del alma.

Si no hay coherencia en el mundo, el individuo hace de sí un todo coherente, y con ello, también el mundo que crea y le circunda. Si recordamos la analogía de la isla y el mar, el individuo será entonces una isla de sentido en el mar del sinsentido; una forma sola, delimitada y regida por un centro, que hace de la vida que la anima y contiene la realización de una idea, es decir, imprime una dirección determinada a la multiplicidad de corrientes de la vida, y en este sentido su valor reside en que constituye la realización de la vida misma, a partir de un punto particular.

¹⁷⁴ Cf. John McCole, «Georg Simmel and the Philosophy of Religion». Este artículo ha sido fundamental para orientarme en estos temas.

¹⁷⁵ Aquí parafraseo a Hölderlin.

¹⁷⁶ Simmel, *Goethe*, p. 162. Sin cursivas en el original.

Simmel insiste mucho en la “cerrazón” de la individualidad, en su carácter de ínsula, y de seguir su argumentación sin el suficiente cuidado podríamos pensar que en esa concepción no hay fisuras, que efectivamente Simmel sostuvo que tal completud y perfección eran posibles. Pero esto queda fracturado cuando nuestro autor nos dice de Nietzsche que para no perderse en el infinito —como efectivamente le aconteció— requería de un anhelo y un límite.

Sostener un anhelo, aspirar a un inalcanzable, a algo que vaya más allá de nosotros, nos dice Simmel, es necesario para tener una dirección, un propósito. Si creemos que efectivamente nuestro anhelo es realizable dentro de nuestra limitada existencia, no quedaría más: habríamos alcanzado las estrellas y nuestro propio anhelo nos consumiría. El límite se encuentra aquí implicado: sin él, la creencia de poder controlar todo, ser todo, tener todo, no dejaría al final una sola cosa en pie, ni siquiera al propio sujeto que va en pos de ello.

Es por eso que Simmel en sus ensayos sobre filosofía de la religión introduce la noción de personalidad, que nos dice, es humanamente inalcanzable: sólo Dios es su realización plena, sólo Él puede llegar a ser una entidad perfectamente cerrada y autónoma.¹⁷⁷ El ser humano, en cambio, se encuentra fracturado desde un inicio como resultado de la autoconciencia y por estar condicionada su vida por la interacción. Hay un afuera siempre presente con el que está en constante relación, e incluso sale de sí mismo, fracturando su unicidad.

Lo mismo sucede a causa de su temporalidad: ni siquiera en la vivencia se encuentra totalmente, pues pasado y futuro interactúan a un mismo tiempo, al igual que es sujeto tanto del recuerdo como del olvido. Por ser eterno, Dios como personalidad no está fracturado: es uno solo en cada momento.

Con esta noción Simmel establece dos pilares que se afianzan entre sí: Dios y el individuo. El mundo vuelve a reencantarse, vuelve a haber un Dios y con él una finalidad en íntima conexión con la vida del ser humano. El concepto de personalidad, como el culmen de la realización de la individualidad, es el punto de contacto con la divinidad, pues si bien este concepto sólo es realizable por un ser absoluto, representa un ideal al que el ser humano aspira al verlo consumado en el propio Dios.

La divinidad deja así de estar a una altura insondable. Ciertamente representa la ausencia de límites, la perfección, pero hay un fuerte lazo que lo une con el individuo, quien puede sentirse «Dios en pequeño» al integrar su propia personalidad, mientras que Dios, por su parte —imagina Simmel— puede afirmarse en sus creaciones.

...es posible que Dios encuentre inclinándose hacia el mundo lo que no puede encontrar encima de Él —la respuesta a su para qué—, que busque en el ser del mundo el propósito de su ser, como el mundo

¹⁷⁷ Véase Georg Simmel, «La personalidad de Dios», en *Sobre la aventura*.

encuentra el suyo en Él, y que, así, el encadenamiento de las cosas, inspirado por su finalidad, se cierre en sí mismo y su infinitud no sea otra que la infinitud del anillo.¹⁷⁸

El Dios que propone Simmel es de algún modo un «Dios en la tierra», lo suficientemente lejano para representar un ideal y lo suficientemente cercano para dejar sentir su presencia. El de la personalidad, que es un concepto que apunta tanto a lo humano como a lo divino y que pone en el centro la integración de un ser cerrado, es decir, de una perfecta individualidad, significa el restablecimiento de un anhelo y de un límite. Hay una guía que orienta, una aspiración que anima a caminar y que garantiza ser inagotable, pues es inalcanzable. El ser humano puede aspirar a ser como Dios, lograr una perfecta individualidad, pero al tiempo sabe que no es posible.

Tiene en la salvación, sin embargo, ánimo y sosiego. Entre más fielmente logre devenir lo que en el fondo es, realizar su Yo, podrá acceder al reino de Dios. Mas no se trata sólo de mirar hacia el infinito, de tomar la vida como mero estado transitorio hacia la eternidad: el autoperfeccionamiento del individuo restablece su relación con los otros, al llevarlo a asumir firmemente la responsabilidad de sus actos. Aquellos que buscan desplegar al máximo su individualidad no necesitan normas y leyes que les vengan de fuera, pues sólo requieren de límites exteriores aquellos que por sí mismos no los tienen. A las «individualidades cualitativas» no es necesario obligarlas, son éticas por sí mismas.

Simmel esboza aquí una posible solución para conciliar lo inconciliable a través de una especie de «reino de Dios secularizado».¹⁷⁹ Si en la modernidad ha sido una ecuación insoluble la relación del individuo y la sociedad al encontrarse como dos entidades opuestas que sostienen fines diferentes y en esta medida ven en la otra un obstáculo o bien un simple medio para realizarlos, el auténtico despliegue de la individualidad que tiene como horizonte una divinidad sin contenido específico, parece ser una vía para conciliarlos. Simmel no alude en la solución que sugiere a ninguna religión específica. Sin duda el cristianismo le sirve de referente, sobre todo en la medida en que ha desempeñado un doble papel al enmendar la fisura y provocar su reemergencia; mas al ideal que propugna no le pone un contenido específico, porque significaría ultimarlos antes de su nacimiento. A lo que Simmel alude es a la religiosidad: «una tonalidad propia e inconfundible en la que nuestra alma toca la melodía» de los contenidos vitales, una forma de comunión con la totalidad que tiene como fundamento el ser.¹⁸⁰

Simmel hace referencia a una íntima congruencia, a una forma de disponer tanto el propio ser como las cosas del mundo para hacerlas coincidir, latir a un mismo ritmo. En esta medida las naturalezas religiosas no son alcanzadas por «la penuria religiosa de la época» porque no necesitan que le sea dado

¹⁷⁸ Simmel, «Fantasías teístas de un hombre *fin-de-siècle*», en *Imágenes momentáneas...*, p. 90.

¹⁷⁹ Harry Liebersohn, *apud* John McCole, «Georg Simmel and the Philosophy of Religion», p. 9.

¹⁸⁰ Simmel, «Contribuciones para una epistemología de la religión», p. 141.

un objeto de creencia, se satisfacen a sí mismas en su anhelo. Incluso al tomar como ejemplo la personalidad de Dios para su autoperfeccionamiento siguen apegándose a su propia ley individual, ya que determinar su deber ser es una tarea que sólo cada uno en lo particular puede realizar, llenando así de contenido su propio concepto.

Simmel dejó apenas sugerida la que podría ser considerada como la solución a la situación desesperada en la que se ha visto el «hombre moderno». No abundó mucho más, aludió a ella directamente en unas cuantas líneas, dejando algunos débiles indicios en sus escritos. Así, sólo quedó prefigurada, a la espera de ser retomada:

Sólo cabe esperar una solución a estas dificultades a partir de evoluciones del ser religioso que (...) nadie puede prever hoy en día con alguna probabilidad convincente. Hecha esta salvedad, me parece que la solución depende del hecho de que la religión (...) se encuentre de nuevo en la vida específica, pero inmediata, que para el hombre religioso es precisamente su ser¹⁸¹

En el fondo lo que hace Simmel es un llamado tanto a desarrollar al máximo la individualidad como a ir en pos siempre de nuevas creaciones. Tal vez no se pueda restañar la fisura del todo, por representar «la eterna herida de la existencia» tras haberse encontrado el ser humano con su diferencia frente al «ser en general»,¹⁸² pero es necesario tomar la oportunidad que ofrece, procurar siempre la propia individualidad, mantenerse como creadores.¹⁸³ Así que si la fisura por un lado representa una herida, por otro es expresión de un anhelo de completud, que a su vez es la motivación para caminar: «Seréis como dioses» fue la promesa del cristianismo, que aunque inalcanzable, ha movilizó nuestro mundo.

¹⁸¹ Simmel, «Pensamientos religiosos fundamentales y ciencia moderna», p. 154.

¹⁸² Bolívar Echeverría, «La modernidad como “decadencia”», p. 18.

¹⁸³ Es necesario tener en cuenta, sin embargo, que la creación en sí misma no tiene una connotación positiva o negativa. Lo fundamental quizás no es lo que crea el ser humano, sino lo que hace con lo que crea. Por eso la ética es tan fundamental, pues como se mostrará en el siguiente apartado, la técnica sin una orientación se convierte en algo pernicioso.

Conocemos muchas cosas, creemos saberlo todo,
 Mas la razón del misterio con temor se nos sustrae.
 Vimos mucho y no hemos visto lo mucho que nos rodea
 Invisible a nuestros ojos, a nuestros oídos mudos.
 Cuánta luz debió el espíritu verter 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!
 Georg Simmel

III. Ser como dioses

Dice Nietzsche: «No puede haber Dios, porque si lo hubiera ¿cómo podría soportar yo el no ser Dios?»¹⁸⁴ En forma sardónica, este filósofo expresa otra cara del anhelo descrito en el apartado anterior. La ausencia de Dios puede verse con nostalgia, como una situación desesperada, pero también con alegría —malsana tal vez, si se le mira desde una perspectiva religiosa—, al punto de declarar abiertamente la autoría de su asesinato. Lo cierto es que ante el asombro u horror de la fisura, la humanidad se ha movilizó como nunca.

La modernidad, tan difícilmente datable de entrada, ya sea que se convenga que tiene uno, dos o cinco siglos según el corte histórico que se prefiera, tiene una característica fundamental: el movimiento. Si llegaran a reunirse Galileo, Kant, Simmel y algún contemporáneo nuestro, se encontrarían tan distintos, les sería tan difícil encontrar un punto en común, que nos llevaría a pensar en la arbitrariedad que significa considerarlos «hombres modernos».¹⁸⁵ Pero de encontrar un lazo, coincidirían tal vez en que el mundo que les tocó vivir se revolucionaba cada vez a mayor velocidad.

El ser humano moderno ha querido hacer suyo el mundo: a su imagen y semejanza. Al punto que ahora el principio kantiano de «el mundo es mi representación» se ha vuelto una realidad. Al desasirse poco a poco de la «violencia» ejercida por la naturaleza y de la tutela de poderes suprapersonales, incluido el propio Dios, el ser humano ha buscado dejar huella de su paso modificando su entorno. Esto, si bien podría identificarse como un impulso humano perteneciente a todo tiempo y lugar, nunca como en la modernidad estuvo más al alcance ni fue un imperativo generalizado. Todo ha quedado así trastocado: la naturaleza, la sociedad, el alma individual.

Y es que, como Simmel nos dirá, en la modernidad de lo que se trata es de «objetivizar el sujeto»:

La imagen del mundo de la cultura europea era hasta la modernidad, según el modo de pensar, una imagen por completo objetiva. Por múltiples y contradictorias que fueran entre sí las representaciones del cosmos, siempre deseaban capturarlo en su existencia objetiva; el alma del que se representa no entraba en escena como determinación creadora, no se presentaba como motivo de modificación de esta imagen en la conciencia. Esto sucedió por vez primera en los últimos siglos, hasta alcanzar la cima en el

¹⁸⁴ *Apud* Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, p. 216.

¹⁸⁵ Esta imagen, trazada aquí aproximadamente, la ha descrito el Dr. Luis Gómez, quien retoma así la crítica de Foucault al concepto de modernidad.

idealismo, para el que el mundo es “mi representación” y todo lo pensable estaría encerrado en la subjetividad del Yo.¹⁸⁶

Kant, capturando el espíritu de su tiempo, fue el artífice de esto, o mejor dicho, fue quien supo formalizar esta postura del ser humano ante el mundo. La objetividad dejaba así de estar en primer lugar: el individuo, el sujeto pensante llegaba a reclamar su lugar como creador. Creador de las instituciones que lo sojuzgaban, de la divinidad ante la que se postraba, de la propia naturaleza,¹⁸⁷ de sí mismo; en este sentido podía derribar cuanto quisiera y erigir siempre algo nuevo.

El sujeto moderno ante la fisura: el mundo es mi representación

Se trataba de llevar a la realidad lo contenido en el sujeto, de crear sus propios objetos, es decir, de construir una nueva objetividad. Si bien en el fondo siempre había sido así, hasta entonces no se había realizado como una tarea consciente: fue hasta que se puso al sujeto y su racionalidad en primer plano que llegó a plantearse con toda claridad.

El crear y el conocer se convertían en un mismo acto, pues como dice Kant, «conocemos de las cosas lo que nosotros mismos depositamos en ellas».¹⁸⁸ Por tratarse de representaciones nuestras, los objetos son aprehensibles para nosotros; los objetos están constituidos del mismo modo como conocemos —a partir de las leyes de la razón— y con base en esta identidad, que no es sino el hecho de ser creación nuestra, es que de entrada son intuibles e inmediatamente cognoscibles.

...el idealismo moderno deduce el mundo a partir del Yo; en correspondencia con sus receptividades y fuerzas productivas, el alma crea el mundo, el único mundo del que nosotros podemos hablar y que es real para nosotros. Por otro lado, sin embargo, este mundo es el origen del alma.¹⁸⁹

Se trata de una relación dialéctica: el ser humano crea su mundo y a su vez es determinado por sus propias creaciones; no obstante, el principio está en el sujeto. Kant reconoce que hay algo más allá de éste, que es la cosa en sí, pero está fuera del alcance del sujeto conocerla, así que habrá que ocuparse sólo de los fenómenos, es decir, de los objetos regidos por «nuestra forma de representación». O expresado de otra manera, de los objetos que entran en relación con el sujeto, convirtiéndose en representaciones de éste; aquellos que en este sentido son cognoscibles.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Simmel, «El problema de la situación religiosa», p. 197.

¹⁸⁷ «Para Kant, la naturaleza es una manera determinada de conocimiento, una imagen del mundo producida por nuestras categorías cognoscitivas y en éstas nacidas» (Simmel, «Digresión sobre el problema: ¿Cómo es posible la sociedad?», en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, p. 38).

¹⁸⁸ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 21.

¹⁸⁹ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 94.

¹⁹⁰ Kant, *op. cit.*, p. 22 y 89.

Así, el sujeto establece límites, da «forma al material sensible», hace de las cosas del mundo, cosas para sí. Esto es manifiesto en un ejemplo que ofrece Simmel, el del paisaje. En sí mismo el paisaje no existe: el sujeto es quien con su mirada lo delimita y crea una composición a partir de su sentimiento. Recorta la naturaleza, que es la «unidad de un todo» para crear una nueva unidad, por decirlo así, artificial. Destaca algunos elementos, elimina otros, establece un más y un menos, y dota de una tonalidad propia (en términos de color, sentimiento y musicalidad) a ese todo que es el paisaje. A sus ojos éste se presenta como algo naturalmente dado, no obstante, surge de él mismo. Su sentimiento se objetivó en el paisaje y regresa a él como una imagen: creó su propio objeto.¹⁹¹

Desde aquí puede comenzar a entenderse por qué Simmel dice que «cada arte va determinando lentamente la forma en que vemos la naturaleza», o yendo más lejos, que «el arte no imita a la naturaleza, sino la naturaleza al arte».¹⁹² Intentaré explicarlo parte por parte.

La imagen del mundo

En nuestra vida cotidiana nos preguntamos el porqué de las cosas, intentamos explicárnoslas y construimos un conocimiento que satisfaga esta necesidad. También nos vemos embargados por sentimientos que parecen opuestos entre sí pero que los reunimos en una unidad que se convierte en el núcleo que nos vincula con los otros, que nos da sentido, y cuya intensidad nos sobrecoge. Sucede también que llegamos a ver en alguna cosa una unidad que parece totalmente independiente del exterior, en la cual creemos ver reunida belleza y un carácter enigmático que parece expresar algo inaprehensible de la vida. Estas tres formas apenas dibujadas en nuestra cotidianidad son las de la ciencia, la religión y el arte.

Ciertamente las vemos como ámbitos separados de nuestras vidas, esferas a las que podemos entrar y salir, que están delimitadas. Sí, se trata de mundos autónomos, pero no debemos perder de vista que son creación humana y que su germen está en la vida cotidiana. Ahí se encuentran como preformas que están por decirlo de algún modo, desperdigadas, que para constituirse como mundos tuvieron que reunirse, ir definiéndose cada vez más, y también mantenerse en constante construcción.

Estos mundos no comprenden únicamente objetos; se trata sobre todo de formas de ser, hacer, ver, sentir y conocer creadas por la colaboración de una infinidad de sujetos a lo largo del tiempo. Tienen un contenido muy diverso, siempre cambiante, pero a pesar de ello pueden constituirse como tales porque los sujetos los delimitan en función de las necesidades que cada uno satisface: a grandes rasgos podría

¹⁹¹ Cf. Simmel, «Filosofía del paisaje», en *El individuo y la libertad*, pp. 175-186.

¹⁹² Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 559 y *Rembrandt*, p. 160.

describirse la de la ciencia como la necesidad de explicación; la religión como surgida de la necesidad de totalidad, y el arte como expresión de la vida en su pureza y belleza.

Asimismo, se da una interacción entre los sujetos y estos mundos: al tiempo que se identifican como sus creadores, son formados por éstos. Si pudiera tomarse a cada sujeto en particular se vería que no hace sino depositar, ya sea en el mundo de la ciencia, de la religión o bien del arte esas formas que en él habitan (precisamente esas formas de ser, hacer, ver, sentir y conocer) y que después, viéndolas objetivadas, regresan a él como algo que lo modifica, lo mueve, que cambia su perspectiva.

Desde luego este proceso se ha descrito aquí muy someramente, porque la relación de los sujetos con estas «provincias axiológicas ideales» que forman parte de su vida y luego se autonomizan para formar mundos es muy compleja. Sin embargo lo que interesa aquí señalar es cómo el sujeto va a encontrar en la realidad lo que va buscando, es decir, que la imagen ideal que lleva en sí va a encontrarla reflejada en la realidad. Kant dirá en ese sentido que «la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo»,¹⁹³ mientras que Simmel hará ver que no se trata exclusivamente de la razón.

Una alegoría: el paisaje

Si bien para Kant la facultad rectora y que está por encima del resto es la razón, para Simmel el sujeto es una unidad vital compuesta por diversidad de facultades (sensibilidad, moral, razón, etc.), por lo que ninguna podría representar por sí misma esa unidad.¹⁹⁴ Así que el sujeto no sólo conocerá de los objetos lo que su razón haya depositado en ellos, sino también lo que hayan puesto, entre otras facultades, sus emociones, su moral y su sensibilidad.¹⁹⁵

De modo que el arte, por ser un mundo en el que están depositados los sentimientos estéticos del sujeto (entre otros sentimientos), puede proveer al individuo de una forma particular de aprehender la naturaleza. No podemos conocer la naturaleza en su ser en sí, sino la forma que *a priori* —en términos de Kant— habita en nosotros, que en este caso puede ser la artística.

¹⁹³ Kant, *op. cit.*, p. 18.

¹⁹⁴ Cf. Simmel, *La ley individual y otros escritos*, p. 60.

¹⁹⁵ De acuerdo con Kant, las mismas intuiciones de que nos provee la sensibilidad están formadas *a priori*, es decir, antes de la experiencia, a partir de las «formas puras de la intuición sensible», que son el espacio y el tiempo, configurados por las leyes de la razón (cf. «La estética trascendental», en *Crítica de la razón pura*, pp. 65-91). Para Simmel en cambio en la percepción están jugados también los valores: «al sentir, sentimos valores», es decir, jerarquizamos nuestras percepciones, las cuales alimentan y refuerzan nuestra imagen del mundo. Construida socialmente, esta imagen muestra de tal modo su eficacia al volverse cuerpo, al constituirnos y determinar el modo en que el mundo se presentará ante nuestra vista, olfato, oído, gusto y tacto (cf. Olga Sabido, «El sentir de los sentidos y las emociones en la sociología de Georg Simmel», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, México y Barcelona, Anthropos, UAM-A, 2007).

...en cada época los hombres ven la naturaleza tal como los artistas se la enseñan (...) en lo visible, miramos los colores y las formas que nuestros pintores nos han sugerido y seríamos por completo ciegos frente a otras formaciones íntimas de la visión.¹⁹⁶

En este sentido el paisaje puede ser «una obra de arte en *statu nascendi*». Para llegar a ser propiamente tal, tendría que constituirse como una unidad cerrada, como un objeto para sí. Esto es logrado por el artista perfeccionando lo que hace el profano: establecer límites en lo fluyente, encontrando sentido en lo que en sí mismo no lo tiene.

...la obra de arte paisaje surge como la creciente prosecución y purificación del proceso en el que crece el paisaje (...) para todos nosotros, a partir de la mera impresión de cosas naturales aisladas. Precisamente (...) lo que el artista hace [es]: delimitar un trozo a partir de la caótica corriente e infinitud del mundo inmediatamente dado, aprehenderlo y conformarlo como una unidad que encuentra su sentido en sí misma y que ha cortado los hilos que lo unen con el mundo y que la ha anudado de nuevo en el propio punto central.¹⁹⁷

Este ejemplo, que nos ilustra acerca de cómo procedemos en uno de los procesos más fundamentales, como lo es nuestra percepción visual, a partir de las imágenes preconcebidas que hemos creado, que o bien pueden residir en nosotros o en los mundos de la cultura a los que hemos dado autonomía, nos lleva a reconocer cómo creamos y afirmamos nuestra «imagen del mundo», y a comprender en un sentido más amplio qué sentidos entraña este concepto.

_

Nunca una imagen del mundo fue tan apabullantemente indiscutible como en el momento en que se volvió visible. Hablo de una imagen autorreferencial, aquella que se contempla a sí misma para afirmarse, y que no es otra sino la que a diario nos satura en cada pantalla, en periódicos, libros, revistas, en la publicidad que abrumba nuestras modernas ciudades. Aludo aquí a una cosmovisión, a un discurso que crea sus objetos y en este sentido se vuelve visible, y que en mayor o menor medida, moldea la vida de los seres humanos, da forma a lo que son. Incluso algunos llegan a encarnar esta imagen con una fidelidad casi completa, a volverla carne, a hacerla real, al formar sus mentes y cuerpos bajo ese discurso; de esa forma, como en ninguna otra, ese discurso muestra su eficacia.¹⁹⁸

Como podrá comenzar a verse, con «imagen» aludo a dos sentidos que van íntimamente ligados: el visual y el de cosmovisión. Si conocemos y vemos las imágenes que tenemos internalizadas esto se debe no sólo a que seleccionamos aquello que corresponda a esas imágenes preconcebidas en el sentido que alude Simmel de que «ver es omitir», es decir, que «descubrimos» en la realidad esas imágenes que

¹⁹⁶ Simmel, *Rembrandt*, p. 160.

¹⁹⁷ Simmel, «Filosofía del paisaje», p. 178.

¹⁹⁸ Cf. Guillermo Yáñez, «La suspensión del sujeto moderno como motor del simulacro; el problema estético de la imagen digital», en *Psikeba. Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales*, no. 6, diciembre de 2007. Aquí Yáñez habla de la creación de «una nueva ontología autosuficiente».

habitan en nosotros, al tiempo que somos incapaces de percibir las que no corresponden a nuestras representaciones. Se debe también a que hacemos que esas imágenes vivan, se conviertan en objetos reales, palpables, y también virtuales.

La diversidad de la naturaleza de esas imágenes no obsta para que tengan influencia y muevan la vida de los seres humanos, es decir, que posean efectividad, en la medida en que las fronteras que las delimitan van haciéndose cada vez más difusas: los objetos, las imágenes y las personas incluso terminan estando en el mismo plano de realidad; todas ellas como expresión de una imagen del mundo, todas ellas como impresiones de los sentidos, sobre todo del de la vista.

Simmel señala que en la modernidad se privilegia el sentido de la vista por sobre el resto;¹⁹⁹ es así que los hombres y mujeres modernos conceden mayor credibilidad a lo que ven que a las percepciones que les ofrecen sus otros sentidos. Una imagen del mundo que puede hacerse visible y que no está ya limitada por la materialidad, sino que puede incluso crear una realidad virtual, se vuelve así irrefutable: tal como ha probado ser la imagen del mundo hegemónica de la modernidad occidental, la del dinero.²⁰⁰

Ciertamente hay muy diversas imágenes del mundo, tantas como modos de vida e individuos hay. Sin embargo, no puede soslayarse que hay efectivamente una imagen rectora que ha dado forma al mundo moderno y a los seres humanos de este tiempo. Para allanar el camino hacia la comprensión de lo que esta imagen es, Simmel ofrece como vía el idealismo moderno.²⁰¹

El idealismo moderno parte del presupuesto de que el alma individual es el origen del mundo, así que es necesario adentrarse en el alma, en cómo crea y se «objetiviza», para conocer al mundo y al sujeto creador. Una vía para comenzar esta tarea es acercándonos a las figuras del filósofo y del artista, ¿por qué? Porque muestran con pureza lo que es este proceso creador, y en la medida en que están abocados a crear un mundo cerrado e independiente, es posible avistar más claramente estos hilos que van del creador a la creación. Como líneas arriba señalé respecto al artista y al paisaje, éste purifica un proceso que cotidianamente realizamos; así que observando este proceso en estado puro un poco más detenidamente, podremos llegar a identificar estas formas de crear la realidad y aproximarnos en lo

¹⁹⁹ Cf. «Digresión sobre la sociología de los sentidos», en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*.

²⁰⁰ Dice Simmel: «Si es cierto que cada arte va determinando lentamente la forma en que vemos la naturaleza, si la abstracción espontánea y subjetiva de la realidad, que el artista completa, forma el cuadro sensorial inmediato de la misma para nuestra conciencia, con mayor razón la superestructura de las relaciones monetarias impone sobre la realidad cualitativa la imagen interna de la misma según sus propias formas» (*Filosofía del dinero*, p. 559). Este será propiamente el objeto del tercer capítulo de esta tesis.

²⁰¹ Este abordaje se justifica también a partir de lo siguiente: si la sociología es una disciplina abocada a descifrar el presente, y de acuerdo con la propuesta de Simmel está flanqueada por la metafísica y la epistemología, entonces el objeto del apartado anterior y el de este corresponden a lo planteado por nuestro autor: el apartado II se abocó en lo posible al papel de la religión (cristiana) en la vida moderna; lo que corresponde a la base metafísica. En cuanto a la epistemológica, Simmel nos ha puesto como guía a Kant, y es en este apartado donde he intentado seguirlo (cf. *Cuestiones fundamentales de sociología*, p. 52-55).

posible a la imagen del mundo que las anima; tales formas se encuentran *naturalizadas* en la vida cotidiana, volviéndose así invisibles.

Vayamos con el filósofo: Simmel nos señala que éste configura la totalidad del mundo a partir de sí; en este sentido «la filosofía es un temperamento visto a través de una concepción del mundo».²⁰² Significa que el ser del filósofo se objetiviza en su filosofía; de ahí su carácter único, irrepetible, tal como es el ser. Cada filosofía en particular no sólo hace posible conocer el ser del filósofo que la creó, sino en general verificar cómo es posible configurar un todo a partir de un centro, cómo un ser, algo inaprehensible, etéreo, perteneciente al mundo eidético, se «vierte» en una serie de conceptos que articulados dan origen a una imagen del mundo, la cual a su vez llega a convertirse en acto, a cobrar eficacia.

Si bien «la vida interior de un filósofo necesita para saciarse una imagen de toda la existencia», a la imagen del mundo por él creada le sucede como al ideal de la personalidad: tiende a constituirse como una unidad cerrada, sin embargo sólo puede lograrlo parcialmente.²⁰³ Tiene sus fisuras, inconsistencias, contradicciones, tal como la propia individualidad.

El filósofo vive bajo un supuesto parcialmente orientado (...) Pero es el caso (...) que esta parcialidad que es filosófica cuando encaja en su forma el conjunto del mundo, aparece rota y se completa por la acción de la corriente contraria, brotada, por decirlo así, de lo subterráneo del ser (...) Aunque cada pensador haga acordar radicalmente la sinfonía del mundo en el tono que le es propio, y aunque esto lo haga con la más extremada pasión, de pronto se oyen tonos que provienen de otra dirección completamente distinta (...) esos tonos revelan la base íntima del pensador (...) al hacer que al lado de su dirección peculiar estén representados en mayor o menor grado otros motivos antagónicos del fundamentado, y que lo equilibran.²⁰⁴

Aquí Simmel nuevamente acude a un motivo recurrente en su pensamiento: la dualidad. A toda afirmación al parecer tajante añade su elemento opuesto para que interactúen, introduciendo así movimiento y equilibrio, dejando que los contenidos cobren vida propia. Esto redundará en el enriquecimiento del todo, al tiempo que da un punto de fuga, una posibilidad de «ser otro», pero también una imposibilidad, un ideal hacia el cual caminar, un reconocimiento de que humanamente la totalidad no es posible.

El ser posee sus puntos oscuros y luminosos, es algo que fluye y no es del todo aprehensible. Así que si la filosofía es expresión de un ser, lo será hasta cierto punto; o lo será en mejor medida en tanto pueda integrar esa vitalidad que las contradicciones, las lagunas, los errores, las faltas, los claroscuros y las ideas que se quedan en el camino, también proveen.²⁰⁵

²⁰² Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, p. 31.

²⁰³ *Cf. Ibid.*, pp. 35, 31 y 117.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 117-118.

²⁰⁵ «...toda la riqueza de las cosas no sólo reside en lo que éstas poseen, sino también en lo que les falta (...) Pues si las cosas fueran todo, serían Dios» (Simmel, «Poca torta», en *Imágenes momentáneas*, p. 36). Hecha esta aclaración, en lo siguiente la

El filósofo reordena el mundo a partir de sí, crea una imagen del mundo propia y en este sentido, a través de la especulación intenta «sustituir las fuerzas generativas» de la realidad,²⁰⁶ lo cual cobra eficacia cuando menos en sí mismo: su filosofía es imagen de su ser, y al propio tiempo, su filosofía lo forma. Aquí se revela un punto central: el ser, como la vida, fluye y sólo es aprehensible parcialmente, y no obstante —atrayendo nuevamente la dualidad fundamental del pensamiento de Simmel, la de Vida/Forma— sólo puede expresarse en la forma. Si bien a partir de aquí puede hablarse de una diversidad de formas creadas por el ser, nuestro autor dirá que en todas ellas hay una idea central, un concepto que de algún modo podría entenderse como una síntesis del ser. En este sentido es posible plantearse como tarea encontrar:

...el sentido puro, la rítmica y enjundia del ser, la cual alcanza su formación definitiva, por una parte, en la vida personal vivida en una época, y, por otra, en el rendimiento, cómo un concepto se realiza tanto en el alma que lo piensa como en la cosa cuyo contenido se determina por tal concepto.²⁰⁷

Dicho concepto expresaría una «existencia y sus fenómenos»,²⁰⁸ es decir, tanto al ser como sus creaciones. Simmel también hace referencia a este concepto como la «idea» de un determinado ser humano, la «idea de una vida».²⁰⁹

Si bien este es un terreno frágil, pues esta «idea», como la vida que expresa, es evanescente, resulta posible, como sucede con la pieza faltante de un rompecabezas,²¹⁰ ir bordeándola, acercarnos a sus contornos. En primer lugar de lo que se trataría es de intentar describir cómo se manifiesta, para después mostrar, siguiendo a Simmel, cuál es. Desde luego me refiero no a la «idea» de la vida en general, sino al objeto de esta tesis: la vida moderna.

exposición procederá como si la plena claridad y completa cerrazón —y en este sentido perfección de las creaciones— fuera posible, para así detenerme lo menos a hacer estas acotaciones, salvo cuando parezca muy necesario: precisamente cuando la claridad sea demasiado poca.

²⁰⁶ Cf. Simmel, «La personalidad de Dios», p. 186.

²⁰⁷ Simmel, *Goethe*, p. 9.

²⁰⁸ Repito la definición antes señalada de fenómeno: se trata de los objetos regidos por nuestra forma de representación.

²⁰⁹ Lo expuesto en estas líneas corresponde al prefacio de *Goethe*. Según explica Simmel, lejos de abocarse a la «vida y obras de Goethe», lo que quiere encontrar es la «idea Goethe», aquella que guía «las últimas cualidades y móviles de su espiritualidad, que configuraron su creación poética y sus indagaciones, su actuación y su concepción del mundo y de la vida». No debe olvidarse sin embargo que Simmel por otra parte está consciente de que la vida en sí, y en este caso, la vida de Goethe «no se deja constreñir a la unidad lógica de un contenido, cualquiera que éste sea». Se plantea entonces encontrar esta idea, sin dejar de reconocer que esta tarea se enfrenta a límites infranqueables.

²¹⁰ Esta imagen —a mi parecer muy bella—, además de ser un motivo estético, abre la posibilidad de acercarse a lo desconocido y acaso a lo no formulable, permitiendo así representarse lo incognoscible y después intentar elaborarlo. Esta imagen la he obtenido del psicoanalista Serge André (*¿Qué quiere una mujer?*, trad. Margarita Gasque y Antonio Marquet, México, Siglo XXI, 2002).

La idea de la vida moderna

Autores como David Frisby u Otthein Rammstedt han insistido en señalar cómo Simmel se aboca a buscar la esencia de la vida moderna, lo cual podemos encontrar sugerido en su obra de diversas maneras. Así por ejemplo nuestro autor habla de «enviar una sonda hacia la profundidad del alma», y de cuestionar «los productos de la vida específicamente moderna según su interioridad».²¹¹ También describe la alegría de encontrar que de la superficialidad, de lo aparentemente trivial y anodino, e incluso de lo ridículo y absurdo, puede caer «una plomada a las profundidades de las cosas», proveyendo de «un sentido con el que nunca podría haberse soñado».²¹² En esta línea debe entenderse también la «idea de una vida» antes aludida.²¹³

Estamos aquí en el terreno de la metafísica, uno de los pilares sobre los que se apoya el pensamiento simmeliano, pues como él mismo confiesa: «yo no sé ver otro recurso más que el metafísico» para completar lo que el solo conocimiento y la experiencia no proveen: ordenar el caos a partir de una idea, así como encontrar en el acontecer sentido y fin.

La metafísica da satisfacción a una necesidad del individuo, que por más superada que se pretenda desde el pensamiento positivo, dota de coherencia y del tipo de certidumbre que se requiere para actuar. Sin embargo, que la «idea de la vida moderna» lleve implícita una visión metafísica, no excluye que pueda entenderse también desde la perspectiva del idealismo kantiano, en la medida en que la «idea» habla de un «principio espiritual creador», es decir, del sujeto. Topamos aquí nuevamente con el sujeto, creador de sí mismo y de su mundo, y en este caso particular, creador de la idea que lo anima.

Pero ¿cómo encontrar en el sujeto esta idea que estamos buscando? Ya sea que entendamos al sujeto como mero concepto o bien como sujeto empírico, éste se mantendrá impasible ante nuestra pregunta: el primero, por ser producto de nuestras especulaciones —por faltarle precisamente «vida»—, y el segundo, porque se encontrará frente a una empresa casi imposible: ¿cómo formular la «idea» de la propia vida? Más aún si el sujeto a quien estamos cuestionando es tan indeterminado como aquél que podríamos denominar «sujeto moderno», en tanto creador de la «idea de la vida moderna». ¿Qué hacer entonces? Simmel nos ofrece una vía:

El ser de un ser tiene siempre para otro ser algo de recóndito, de incomprensible en su raíz última; su movimiento, en cambio, algo que viene a nosotros o a lo que podemos acceder.²¹⁴

²¹¹ Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *El individuo y la libertad*, pp. 247 y 251.

²¹² Simmel, «Animación», en *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*, p. 29.

²¹³ Esto que Simmel deja sugerido en numerosos pasajes de su obra, y que específicamente desarrolla en *Goethe*, lo nombra ya sea como «concepto» o como «idea». Sin embargo, para evitar confusiones, buscaré aludir a ello sólo como «idea».

²¹⁴ Simmel, «Rodin», en *Sobre la aventura*, p. 169.

Atrapar el movimiento

Entonces, debemos intentar captar su movimiento. Este es un elemento clave si además tomamos en cuenta que Simmel caracterizó al alma moderna como dinámica, fluida, inmersa en un dinamismo vibrante y diversificado.²¹⁵ Y más si atendemos a la siguiente definición de nuestro autor: «La esencia del alma es movimiento».²¹⁶

Abordar la esencia —pues qué es esta idea, sino la «esencia de la vida moderna»— a partir del movimiento adquiere lógica desde un pensamiento que cuenta en todo momento con la dualidad. Así, entre otras conexiones, Simmel buscó realizar en su obra la «unión entre lo instantáneo y lo eterno», extrayendo a partir de la síntesis de lo aparentemente opuesto el núcleo del ser.

...Simmel reconoce en Spinoza el principio de *coincidentia oppositorum*, una contraposición entre dos polos de tensión, los de lo momentáneo y lo eterno, cuya reconciliación inalcanzable determina la experiencia estética propia de la modernidad. Y es que la vivencia moderna descansa en la paradoja, *en la oscilación entre los polos opuestos de todo lo humano*.²¹⁷

Si bien esta es la tónica que permea toda su obra, es posible avistarla aún más claramente en los artículos y pequeñas contribuciones que Simmel publicó para la revista *Jugend*,²¹⁸ el órgano que en el medio intelectual y artístico alemán permitió, junto con *Pan* y *Ver Sacrum*, la difusión y la consolidación del estilo *art nouveau* a través del intercambio con publicaciones análogas del resto de Europa, formando así un movimiento a escala internacional.²¹⁹ Esto cobra relevancia en la medida en que el *art nouveau* se propuso expresar el espíritu de la época; así, el modo de proceder de nuestro autor da cuenta de este espíritu, al punto de ser él mismo considerado como su representante.

Esta búsqueda de lo esencial en el fragmento, en lo trivial, en lo chusco, en lo que suele pasar desapercibido, puede verse también en la historia del arte, en las novelas policíacas y en el psicoanálisis; convirtiéndose en un paradigma en boga —si bien no abiertamente explicitado— hacia finales del siglo XIX y principios del XX,²²⁰ precisamente la época en que vivió Simmel.

²¹⁵ Cf. Simmel, «Rodin».

²¹⁶ Simmel, «La Duse», en *Imágenes momentáneas...*, p. 46.

²¹⁷ Esteban Vernik, «Introducción. Aguafuertes simmelianas», en *Imágenes momentáneas...*, p. 19.

²¹⁸ Ahí en forma «más pura», justamente por estar en la frontera del arte y de la sociabilidad —en la medida en que tienen una forma literaria, en que no buscaban formar una obra en su conjunto ni tenían una finalidad fuera de sí (ya sea científica o del orden de alguna disciplina en particular), y en que además estas contribuciones recogen reflexiones y vivencias cotidianas— puede verificarse cómo a partir de fragmentos Simmel busca una imagen de conjunto, cómo de lo cotidiano extrae lo fundamental, cómo lo chusco e incluso ridículo puede ofrecer un vistazo a lo más grave y serio de la existencia humana (en castellano estas contribuciones se han compilado en *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*).

²¹⁹ Cf. Aurora Fernández Polanco, «Fin de siglo: simbolismo y art nouveau», en Francisco José Portela y Valeriano Bozal (coords.), *Historia del arte* 42, Grupo 16, Madrid y Barcelona, 1989, p. 14.

²²⁰ Cf. Carlo Ginzburg «Raíces de un paradigma de inferencias indiciales», en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1989. Para ilustrar cómo este paradigma es aplicado en el psicoanálisis, Ginzburg cita a Freud: «También

Esta breve fundamentación de lo que es una de las principales empresas simmelianas: encontrar «la idea de la vida moderna» en lo fragmentario, lo momentáneo, lo que pasa desapercibido, podría a grandes rasgos definirse como la búsqueda de la esencia en el movimiento. Es importante advertir que éste no es sólo un contenido propuesto por Simmel; involucra también su modo de proceder. Es lo que llamó «cultura filosófica»,²²¹ una actitud intelectual tan móvil, lábil y flexible como los objetos que pretende abordar. En este sentido, aun cuando pueda parecer descabellado su empeño por la magnitud y complejidad de lo que se propone, no debe olvidarse que Simmel contaba de antemano con la imposibilidad de arribar a una conclusión definitiva: «los resultados del esfuerzo quizá sean fragmentarios; el esfuerzo, en cambio, no lo es».²²² Es por eso que también, la que sería una caracterización del «alma moderna» propuesta por nuestro autor, la expuso antes como confesión:

Me gustan los caminos sin metas y las metas sin caminos.²²³

De lo que se trata es de hacer una inmersión hasta las profundidades de la vida moderna en busca de las claves que permitan comprenderla. Si bien nada garantiza llegar a la meta propuesta, el camino en sí mismo «rendirá grandes frutos al espíritu», y más aún, precisamente porque esta meta no posee un camino prefijado es posible encontrar y crear nuevas vías de acceso, lo que promete al filósofo una verdadera aventura y la posibilidad —expresada una y otra vez por Simmel— de nuevas creaciones e incluso del advenimiento de lo verdaderamente nuevo.

Atrapar las formas sociales: la sociedad como acontecer

¿Cómo captar el movimiento? Podría identificarse en la sociología de Simmel un intento por dar una respuesta a esta pregunta: si la sociedad no es un objeto dado, sino que se forma a cada momento con la acción de los individuos, y sin embargo podemos atribuirle existencia, nombrarla como tal, se debe a que este actuar crea instituciones, cosas, tipos de seres humanos. Esto es lo que identificamos como sociedad porque es lo asequible y palpable, sin embargo no hay que olvidar que sin la acción constante de los individuos, dejaría de existir. En este sentido, en vez de remitirnos hacia lo creado (estas instituciones, cosas, etc.) debemos ir hacia los creadores, es decir los individuos. Pero no son los individuos en sí mismos como entidades aisladas, ni su sola suma lo que da origen a la sociedad: ésta surge de la acción, y más específicamente de la acción recíproca entre los individuos.

[la técnica del psicoanálisis] es capaz de penetrar cosas secretas y ocultas a base de elementos poco apreciados o inadvertidos, de detritos o “desperdicios” de nuestra observación» (p. 141).

²²¹ He abordado este tema en el segundo apartado del capítulo 1 de esta tesis.

²²² Simmel, «Introducción», en *Sobre la aventura*, p. 9.

²²³ Simmel, «Resaca», en *Imágenes momentáneas...*, p. 109. Véase misma frase en «Rodin», p. 168.

Actuamos con otros, para otros, contra otros; incluso la soledad continúa siendo una acción recíproca, aun cuando «sólo idealmente continúa viviendo».²²⁴ Estos hilos invisibles, en unas ocasiones firmemente tendidos y en otras apenas trazados, son lo eminentemente social. Para comenzar a representárnoslos, Simmel ofrece varias imágenes: nos habla del espacio vacío que hay entre un individuo y otro, llenado en cuanto interactúan. El llenarse del espacio es una sensación —que con seguridad todos hemos experimentado de una u otra forma— que sirve de indicio de la existencia de estos hilos, es decir, de la acción recíproca entre individuos. Por eso Simmel nos advierte del doble sentido de la palabra *entre*: «la relación *entre* dos elementos (...) tiene lugar *entre* ellos, en el sentido espacial».²²⁵

Otra imagen es la de los órganos —en un sentido tanto fisiológico como social²²⁶—, los cuales terminarían siendo «sistemas discontinuos», y sin posibilidad de constituir un todo, si no fuera por aquellas relaciones microscópicas, por aquella interacción constante entre sus átomos, que en primer término da a estos órganos vida y forma, los constituye, y posteriormente teje los hilos que ponen en relación los diferentes órganos, creando así una totalidad, un cuerpo.

Los grandes órganos en que se han reunido, formando existencias y actividades separadas, estos sujetos fundamentales de la vida y sus acciones recíprocas, no hubieran nunca hecho comprensible la conexión de la vida, si no se hubiera descubierto que la vida fundamental, propiamente dicha, la constituyen aquellos procesos incontables, que tienen lugar entre los elementos más pequeños, y que se combinan luego para formar los macroscópicos.²²⁷

Como señala Simmel, «en cada momento se hilan hilos de este género, se abandonan, se vuelven a recoger, se sustituyen por otros, se entretajan con otros»,²²⁸ de ahí que su propuesta sea afinar la mirada para avistar las *formas* de sociación: precisamente el momento en que se están tendiendo estos hilos, en que está naciendo la sociedad, el instante en que surge y cobra eficacia la amplia diversidad de acciones recíprocas.

En estas formas de sociación, que podrían identificarse también como la manera en que Simmel hace referencia al acto de creación de la sociedad, se encuentran prefigurados tanto el sujeto como el objeto, es decir, tanto los individuos como las creaciones a que darán lugar: individuos concretos y particulares dan origen a instituciones análogas. Este plasmarse de los sujetos en los objetos es resultado de la acción, que no es neutra, sino una acción que —por expresarlo de algún modo— lleva el espíritu del

²²⁴ Simmel, *Sociología*, p. 89

²²⁵ *Ibid.*, p. 645.

²²⁶ No significa de ninguna forma que Simmel haya asumido el modelo positivista de homologar lo físico y lo social: «trátase únicamente de la analogía con la consideración metódica y su desarrollo» (*Sociología*, p. 31).

²²⁷ Simmel, *Sociología*, p. 31.

²²⁸ *Ibid.*, p. 30.

sujeto que la ejecuta y del objeto que va a crear, en este sentido se trata de una forma de acción determinada.

Se trata de la alquimia del sujeto y del objeto vía la acción. La acción es la que tiende los hilos entre los individuos, así como entre éstos y los objetos; pero se trata de hilos de muy diverso tipo, de carácter ampliamente heterogéneo. No existe la acción en términos genéricos: es la ejecutada por sujetos determinados, los cuales pueden ser tipificados; de ahí que pueda hablarse también de tipos de acción, término que si bien Simmel no utiliza específicamente, lo deja sugerido en el de *formas* de socialización.

En este sentido usa como analogía a la geometría: hay una diversidad de formas delimitadas por ésta que se pueden encontrar en un sinnúmero de cuerpos. Estos cuerpos nos hablan de la manera en que se relacionan sus elementos, quedando como líneas invisibles que sin embargo podemos leer y entresacar. Saber ver estas formas significa poder entender la manera como están articuladas, el tipo de acción de que son origen, la cual continúa actuando, está viva: es como si el contorno de estas figuras se compusiera de pequeñas líneas en movimiento perpetuo.

Desde luego que en términos de geometría es más sencillo avistar en los cuerpos la forma, que repito, no es mero vestigio de una acción que se detuvo en el acto de creación, sino manifestación de una acción que se mantiene activa —valgan los pleonasmos— para mantener esa forma determinada. En términos sociales, resulta bastante complicado avistar las formas de sociación porque los hilos forman una maraña, y además son hilos de lo más diverso. Vehiculan al sujeto, tienen su forma y color, además de, por así decirlo, tener dibujado al objeto, como un adelanto de lo que va a ser.

El uso de analogías que aquí he hecho, intentando seguir a Simmel, busca comenzar a dar una idea de lo que son las diversas clases de acción —o dicho en otros términos, de formas de socialización—, pero sobre todo sus diferentes momentos, la mayoría de ellos casi imperceptibles, así como la complejidad de su contenido, a saber: «instinto, interés, fin, inclinación, estado o movimiento psíquico».²²⁹ Si bien de acuerdo con la propuesta simmeliana de sociología, hay que escindir las formas de socialización de su contenido, es con el fin de, en lo posible, ver la forma en su pureza, lo que no significa negar su contenido. Se trataría más bien de ver a qué formas dieron lugar contenidos determinados, cómo esos contenidos se convirtieron en acción recíproca.

Aquí puede verse a Simmel intentando atrapar el movimiento: la sociedad es un acontecer, por eso mismo no podemos tomarla como si fuera un objeto petrificado, ni siquiera en sus manifestaciones más evidentes. Debemos ir hacia la acción recíproca, que da origen a formas determinadas de socialización, las cuales podrían ubicarse en la frontera entre la acción conformadora y el objeto. Sí, son los hilos que

²²⁹ Simmel, *Sociología*, p. 16.

unen a los individuos entre sí, y a éstos con los objetos, pero también los delimitan. Es una acción constantemente actualizada: ella sirve de conector, llena los espacios entre los individuos y los objetos, es lo que les sirve de fondo, y al mismo tiempo lo que les da forma. Así por ejemplo, al observar un cuadro donde están dibujadas algunas siluetas, podría decirse, según se vea, que las siluetas delimitan su propia forma o que es el fondo —aunque en este sentido no podría dársele más un carácter secundario— el que le da forma a las siluetas, y más aún, el que constituye en sí el cuadro, al conectar a las siluetas entre sí y delimitar la periferia de éste: dónde empieza y dónde termina lo que es el cuadro.²³⁰ Entonces la acción en sí misma es como un objeto elástico: posee especificidad y aunque se escapa y cambia se puede intentar aprehender. Es formadora, pero en sí lleva la preforma de su objeto y la imagen del o los sujetos de donde proviene. Con ello, el movimiento deja de ser algo inabordable: Simmel nos lo demuestra.

Una alegoría: el asa

Pero hay también otros posibles abordajes. Cuando Simmel nos habla del asa, un elemento aparentemente fútil e incluso extravagante para investigar, trata también este tema: el asa es como el puente entre el sujeto y el objeto. Es manifestación de una primera externalización: el acto de beber, antes que el recipiente que contiene el líquido, tiene en el asa la primera conexión entre la sed del sujeto y el líquido que la sacia. Tiene la forma de ambos, es como su fusión, la acción vuelta objeto. Así por ejemplo, para cumplir su función, es conveniente que tenga una forma adecuada a la mano, y a su vez una forma adecuada al líquido que va a contener.²³¹ La intención de Simmel es mostrar cómo es posible discurrir sobre los objetos aparentemente más triviales y además cómo de éstos puede extraerse una reflexión filosófica: en este sentido, habla tanto del asa en sí misma como de lo que puede simbolizar, e incluso, podría señalarse que su reflexión, al igual que el asa, está en la frontera de la utilidad práctica y el arte.

El asa simboliza el puente entre el sujeto y el objeto, y si se le mira de cerca podrán verse los distintos momentos que esto supone: la sed del sujeto da origen al deseo de satisfacerla; este es un deseo que construye idealmente su objeto, pues no es cualquier líquido el que saciará la sed de ese sujeto determinado, sino uno acorde con él y su sed. Una vez definido idealmente este objeto (en este caso, el líquido), el sujeto convierte su deseo en acción para allegárselo, volcándose hacia el exterior. Esta acción tiene diversos momentos: el primero es una moción externa manifiesta en el cuerpo, el cual muestra así

²³⁰ Esta es una analogía usada por Simmel.

²³¹ «...el asa no sólo ha de poder cumplir efectivamente su función práctica, sino que ésta ha de hacerse patente también por su forma y aspecto» (Simmel, «El asa», en *Sobre la aventura*, p. 110).

su función de herramienta, sobre todo en los que Simmel denomina como los elementos «de mediación de las relaciones del conjunto del ser con el mundo exterior»,²³² los brazos. Esta externalización mediada por el cuerpo comienza a tender en el terreno práctico, los hilos entre el sujeto y su objeto.

Como Simmel dice, bien podríamos beber depositando el líquido en nuestra mano, la cual puede tomar la forma de un recipiente gracias a su movilidad; sin embargo, el ser humano, siendo su propio cuerpo una herramienta, ha creado objetos que desempeñan en forma cada vez más especializada estas funciones. De aquí surge el vaso, el cual puede estar diseñado para cumplir meramente su función, o bien, en el otro extremo, ser sólo un vaso de ornato,²³³ aunque para alcanzar su verdadera significación es necesario un equilibrio entre ambas tendencias: la práctica y la estética.

Si bien el vaso es el objeto que va a allegar el líquido al sujeto, antes está el asa, la cual media entre ambos: el asa, que sintetiza aún más claramente estética y practicidad, *sostiene* la relación del todo (sujeto-vaso-líquido), trascendiendo así su calidad de mero fragmento del vaso. De esta forma se sitúa en la frontera entre sujeto y objeto, volviendo objeto visible la acción del sujeto, ya sea potencialmente o efectivamente (en cada instante en que es tomada). El asa plasma el sentido del objeto en su dualidad: tanto como parte de una serie práctica, al reconocer con su forma su íntima conexión con el sujeto y sus necesidades, como en su calidad de parte del vaso, la cual debe figurar en su coherencia y proporción, formando con éste una unidad.

Si la acción tiende los lazos entre sujeto y objeto, o expresado en otros términos, si el movimiento conecta el interior con el exterior, podemos identificar en el asa un conector, que no es propiamente un objeto²³⁴ ni el movimiento en sí, pero que hace visible este allegarse los objetos por parte del sujeto y este tender puentes del objeto hacia el sujeto. El círculo que aquí se ha intentado describir se hace más claramente visible si incorporamos otro elemento: la boca del vaso, la cual completa el movimiento que va de la sed del sujeto al momento en que la sacia.

Por medio del asa el mundo accede al recipiente, por medio de la boca el recipiente alcanza el mundo. De este modo, en suma, resulta completa la inserción del vaso en la teleología humana: recibe por el asa su corriente y la devuelve por la boca.²³⁵

¿Por qué hablar del asa y de la boca de un vaso? Son evidentes para nosotros el primer y último eslabón de toda cadena teleológica, que esquemáticamente podría describirse así: inicia con el sujeto deseante y finaliza en el objeto que satisface ese deseo. Los diferentes eslabones que integran la cadena, una vez

²³² Simmel, «El asa», en *Sobre la aventura*, p. 111.

²³³ En la medida en que las necesidades se han diferenciado cada vez más, creando mundos autónomos, separados entre sí, como el del arte.

²³⁴ Si lo pensamos de este modo: ¿qué es un asa separada de un vaso?

²³⁵ Simmel, «El asa», p. 114.

alcanzada la finalidad, comienzan a desdibujarse, pierden relevancia porque ya cumplieron su función, destacando así sólo los dos extremos. Aunque si volvemos los pasos, es posible recuperar estos eslabones, que no son sino los medios que permitieron la consecución del fin. Así, desde el momento en que nos representamos una cadena teleológica, estamos sugiriendo ya los diferentes medios que la integran, aun cuando no estén a la vista.

Pero esto todavía no forma verdaderamente una cadena. Los eslabones en sí mismos, ni aun cuando se les ponga en un orden sucesivo, pueden integrarla, si bien ese modo de representación satisface ya la idea que usualmente tenemos de cadena. Sucede como con la sociedad: creemos verla en las instituciones, en las leyes o en la mera congregación de personas, al punto que un edificio de gobierno o el libro que contiene las leyes de un país pueden llegar a satisfacer esta idea. Sin embargo lo verdaderamente sustancial queda oculto: la acción y el movimiento.

La cadena en sí misma se vuelve invisible a nuestros ojos, es decir, los hilos que unen sus eslabones, así como la forma en que están tejidos sus hilos. Por eso es tan revelador el abordaje que hace Simmel de la boca del vaso, y sobre todo, del asa, ya que son estos pequeños elementos los que hacen visible esta cadena en particular (la que va del sujeto sediento al líquido que colmará su sed); pero fundamentalmente, porque permiten que comencemos a imaginar tanto los muy diversos momentos, como el fino tejido que conforma toda acción.

Atrapar el movimiento en la trama de fines y medios: la cadena teleológica

Cuando mencioné que de lo que se trataba era de captar el movimiento para extraer la «esencia de la vida moderna», lo hice en términos demasiado genéricos. Pudo parecer que así dejaba de lado aquello sobre lo que venía insistiendo, esto es, la centralidad del sujeto, sin embargo no es así. Hablar de la cadena teleológica y de la acción recíproca lleva implícito esto que es fundamental: el sujeto, pues éste es la razón de ser de ambos. La cadena teleológica no hace sino expresar cómo los sujetos se allegan los objetos que desean, mientras que la acción recíproca, cómo los sujetos crean la sociedad; así que está por demás señalar de quién era el movimiento que debía de ser captado.

Lo que he considerado importante mostrar es la complejidad de la acción creadora del sujeto y la sensibilidad que Simmel tiene para aprehenderla. De ese modo puede comenzar a cobrar su verdadera dimensión lo que significa «objetivizar el sujeto», que señalado al inicio de este apartado, podría identificarse como un primer estrato de lo que es la «idea de la vida moderna» buscada por nuestro autor.

Pero continuemos con el tema en que nos quedamos. La teleología está abocada a «explicar los fines de las cosas»; así que desde esta lógica se hace necesario describir una cadena que siga la trayectoria de las acciones emprendidas para alcanzarlos; cadena de diversas longitudes y variadas estaciones según el fin a obtener, y en la que pueden intervenir uno o más sujetos.²³⁶ Asimismo es necesario advertir que el fin, al comportar particular relevancia desde el pensar teleológico, da sentido a la acción, en la doble acepción del término: como direccionalidad y como razón de ser.²³⁷ Y por otra parte, tomar en cuenta que la cadena está integrada por medios y por haceres determinados; es por ello que, insisto, no se trata de ver en la cadena sólo objetos que se suceden —si ha de verse así a los medios—, sino fundamentalmente, acciones particulares, las cuales integran diversos momentos: aquí cabría imaginarse por ejemplo los momentos que integran la acción de extender la mano si parte, digamos, desde un puño cerrado apoyado sobre el pecho, para llegar hasta el momento en el que el brazo, la mano y los dedos están totalmente extendidos.

Como se alcanzará a ver, muy diversos y casi imperceptibles momentos integran la acción, no es unidireccional ni genérica, sino que en sí misma lleva un entramado muy fino. Esta es la acción de la que nos habla Simmel, la que forma toda cadena teleológica y hace la sociedad. Es una acción, si cabe expresarlo así, que actúa el objeto antes de objetivarlo y que lleva inscrito al sujeto.

Tal como Simmel muestra, sensibilizándonos para los pequeños detalles y lo casi invisible es que podemos comenzar a representarnos ese fino entramado. Así, por ejemplo, volviendo a la imagen anterior, podría señalarse que aun cuando a ojos vistas el acto de extender la mano sea igual en todo sujeto, si se mira bien, cada uno tiene una forma peculiar de ejecutarlo, que habla de sí. En este sentido, nuestro movimiento habla de nosotros; es como dice Simmel, aquello del ser «a lo que podemos acceder».

Si al remitirnos a una cadena teleológica en la que sólo interviene un sujeto podemos encontrar esta diversidad de momentos de la acción, cuanto más será conforme vayan agregándose más sujetos. Ha de verse así cuál es el grado de complejidad de la acción recíproca que forma una sociedad. Sin embargo, no se trata de perdernos en los detalles, pues éstos son clave, no obstáculo. Si bien los hilos que

²³⁶ Como se vio en el ejemplo anterior (la cadena que va del sujeto que tiene sed al líquido que la sacia), aun cuando intervenga directamente un solo sujeto en la cadena teleológica, no es única ni unidireccional la acción, más bien son un conjunto de acciones, cada una de las cuales tiene diferentes estaciones. Como Simmel demostrará, en la modernidad esta cadena se va haciendo cada vez más compleja, aun aquella en la que interviene directamente una sola persona: lo que sucede es que *directamente* sólo una lo hace, pero indirectamente, aun para las acciones más sencillas, cada vez están involucradas más contribuciones de otros sujetos, objetivadas en objetos —valga la redundancia—, pero no como meras cosas, sino como acciones pasadas y actuales, que siguen ejerciendo influencia y de algún modo continúan ejecutándose.

²³⁷ Esta doble acepción es descrita por Luis Gómez para referirse a la acción social weberiana. Sin embargo, me parece pertinente aplicarla también al concepto de acción recíproca planteado por Simmel.

intentamos seguir forman una maraña y el objeto que aquí se busca analizar es amplio y difuso —ni más ni menos que la vida moderna—, hay maneras de abordarlo, como demuestra Simmel.

Poner a la acción y al sujeto en primer plano, representarse que la acción recíproca de los sujetos crea la sociedad, señalar que toda acción tiene una finalidad —en la que si sabemos reconocer, el punto de partida y el final es el mismo: el sujeto—, tal como aquí se ha planteado, no ha sido abordado únicamente como parte de una línea argumentativa; constituye una de las simientes de la «idea de la vida moderna» aquí buscada; simiente que puede ser identificada como el idealismo moderno de Kant.

Ser como dioses

En la visión kantiana el yo «se convierte en soporte y productor de la objetividad».²³⁸ Lo exterior al ser humano sólo es «materia ciega», que toma forma y sentido a través de la razón, la cual deja de ser una mera facultad entre otras para convertirse en *la* facultad que constituye como tal al ser humano. La razón pone en conexión el interior del sujeto con el exterior, al determinar la forma en la que va a percibir y aprehender, pero va más allá: esta continuidad y correspondencia entre interior y exterior se desprende de que en verdad el sujeto es el creador del mundo objetivo.

Crea la naturaleza, crea la sociedad, se crea a sí mismo. Este antropocentrismo resulta de la imagen científico-intelectualista del mundo sostenida por Kant, que como señalé antes, no hace sino expresar el espíritu ilustrado de su época, que aún reverbera en la nuestra. Aquí el ser humano se convierte en centro y razón de ser del mundo. Es el nuevo creador que además puede en potencia comprenderlo todo.

«Seréis como dioses, concedores del bien y del mal», dice el Génesis. Esto marca el momento en que es «usurpada» a Dios la facultad de decidir lo que es bueno o lo que es malo, lo cual, habiendo sido erosionada la autoridad de la religión, ha resurgido en la modernidad con más fuerza. Desde la concepción kantiana, la razón, que es la facultad que nos define como humanos, será la encargada de determinar lo que es el bien y el mal, surgiendo así una ley moral de carácter universal. Si bien esta ley pasa a formar una esfera separada y regula al sujeto a partir de imperativos categóricos, esto no significa para Kant que el sujeto pierda su poder y autonomía, ya que esta ley está construida sobre la base de la razón, la facultad que «constituye el “yo” propiamente dicho».²³⁹

En la medida en que el yo construye todos los contenidos conscientes de la existencia, entre ellos también al yo empírico (...) ha obtenido (...) su soberanía absoluta, se sostiene de tal modo en sí mismo que aún podría sostener a todo un mundo. Todos los poderes históricos no pueden más que dejar al yo

²³⁸ Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, p. 119.

²³⁹ Cf. Simmel, *Intuición de la vida*, p. 115 y ss.

hacer lo que quiere, puesto que no tiene nada que fuera superior a él, nada a su lado y según su concepto no puede ir por otro camino que el trazado por su propia forma de ser.²⁴⁰

Qué enorme poder se le atribuye así al sujeto. Ha creado el mundo a su imagen y semejanza, e incluso él mismo es su propia creación. A cada paso que da encuentra su reflejo, pues todo ha surgido de su razón. Si bien existe un límite infranqueable que representa la oscuridad, que es la «cosa en sí», ésta «no existe para nosotros», ya que no es cognoscible: está más allá del mundo de la experiencia, «el único que puede ser objeto para nosotros». La razón establece así su propio límite sin perder su omnipotencia, pues es a partir de ella que se distingue lo que existe de lo que no, y la «cosa en sí» es precisamente esto último.²⁴¹

Así que en potencia está la posibilidad y sobre todo, la pretensión de comprenderlo todo, «objetividad que corresponde a un Dios».²⁴² La razón proyecta al ser humano a una altura tal, que termina por convertirlo en creador y en medida de las cosas, y en algo más todavía: hace del mundo su posesión, afirmando con ello su omnipotencia, pues ¿qué mayor poder hay que el del poseedor?

El hecho de que se «pueda hacer con una cosa lo que se quiera» no es una consecuencia de la posesión, sino, precisamente, la posesión misma. Así, pues, el Yo está rodeado de toda su «posesión», como de un medio ambiente en el cual ganan realidad visible sus tendencias y rasgos característicos y que constituye una ampliación del Yo que es como un centro del que parten fulguraciones hacia las cosas; y las cosas son mías cuando se entregan al derecho y a la fuerza de mi Yo para configurarse de acuerdo con su voluntad.²⁴³

«Dejar hacer al yo lo que quiere», en virtud de que lo posee todo gracias a su razón, es la expresión más clara del poder atribuido al ser humano desde esta imagen del mundo. Todo es conquistable, todo está en la palma de la mano o tiene la posibilidad de estarlo; de lo que se trata es de permitir que la razón ocupe el lugar soberano que le corresponde, primero al interior del sujeto, sometiendo a la sensibilidad, y después echando luz sobre el mundo al darle forma según sus leyes.

Poder similar sólo lo tuvo Dios, pero aun cuando resuenen ecos de esta idea en el reino de la razón, ésta proclamará a los cuatro vientos su extrañamiento. Sin embargo, así no se disipa esta aparente familiaridad: ¿por qué conjurar con tanto fervor algo de lo que se está totalmente separado? Tal vez en verdad no estén tan distantes...

²⁴⁰ Simmel, *Cuestiones fundamentales...*, p. 120.

²⁴¹ Cf. Simmel, «Kant y Goethe...», pp. 266 y 267.

²⁴² Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 541. Aquí Simmel alude específicamente a una objetividad que mueva al ser humano a «perdonarlo todo», como si pudiera desasirse de la toma de postura, la valoración y constante elaboración de juicios que supone vivir en sociedad. Sin embargo, es aquí pertinente en la medida en que si la objetividad se ha convertido en una actitud de vida —no importa si es efectiva o no— es porque el imperativo de la razón ha trascendido el ámbito meramente cognoscitivo, convirtiéndose en un valor de la vida cotidiana, y adquiriendo en este sentido mucha mayor fuerza.

²⁴³ *Ibid.*, p. 388.

Impedir que la «imprevisibilidad del individuo» penetre en la objetividad de nuestra imagen del mundo, aislar y estigmatizar cualquier viso de sinrazón y pretender que sólo la razón puede satisfacer nuestro *estar* en el mundo, no está dado en nuestra naturaleza ni en la de las cosas, no es una necesidad ni un deber-ser, ni tampoco resultado de una evolución de nuestra imagen del mundo; más bien se trata de una concepción contingente, de una «decisión sentimental», como apunta Simmel, y en este sentido, en el fondo, «se basa en un sentimiento profundamente religioso».²⁴⁴

Incluso, como Simmel demostrará, «la Ilustración purificó la religión».²⁴⁵ Primero creyó coartarla al hacer de ella una esfera separada de la vida cotidiana, bien delimitada en sus contornos, e imposibilitada en ese sentido para tener un verdadero contacto con la vivencia inmediata. Posteriormente, pretendió erradicarla al tachar de meras ilusiones sus contenidos de creencia. Sin embargo con ello no hizo sino purificarla, porque más allá de los contenidos de creencia, en la religión lo fundamental es el anhelo del que es producto, el cual no ha sido colmado, dejando el desamparo de la mera necesidad.²⁴⁶

Esto es lo que quedó en estado puro: el anhelo, el cual en un movimiento equívoco la Ilustración buscó colmar trasladando «los ideales del cielo a la tierra».²⁴⁷ La finalidad se convertía ahora en una posibilidad asequible, al alcance de la mano, pero a más de residir ahora en la tierra, seguía teniendo la forma de lo divino, aquello que está más allá de cualquier límite tangible y que anima a caminar dejando una esperanza siempre latente, aquello que hace vivir y orienta la vida humana tal como la estrella polar guía a los hombres de mar.

Pero aquí en la tierra ese anhelo no florece porque no es su elemento. Si a lo finito se le exige la forma de lo infinito se abre el vacío. Alcanzado el fin, se malogra de inmediato, no satisface. Deja un sabor amargo: ¿es sólo esto?, se preguntará aquél que ansioso de llegar, encuentre que lo obtenido no está a la altura de su anhelo.

El anhelo religioso, tal como lo despertó el cristianismo (...) se ha orientado, como por efecto de un brusco viraje, en dirección a lo terreno, a lo que es susceptible de ser vivido por su propia condición, aunque nunca lo llegue a ser; toda la pasión, toda la insatisfacción ante lo realmente existente, todo lo absoluto, lo ha conducido a un cercano “ahí, ahí”; ha llevado al mundo aquello que había nacido de y en relación con un mundo ultraterreno.²⁴⁸

Y es que pretender saber todo, poseer todo, controlar todo, ser todo, tal como la razón ilustrada imbuye como ideal en los sujetos modernos, al final no deja una sola cosa de pie, ni siquiera al propio sujeto que

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 545.

²⁴⁵ John McCole, «Georg Simmel and the Philosophy of Religion», p. 15.

²⁴⁶ Cf. Simmel, «El problema de la situación religiosa», pp. 188-189.

²⁴⁷ Simmel, «Miguel Ángel», en *Sobre la aventura*, p. 146.

²⁴⁸ Simmel, «Miguel Ángel», p. 145. Como señalé en el apartado anterior, para Simmel lo religioso en Occidente tiene primordialmente forma cristiana.

va en pos de ello. Resulta así imposible formular una verdadera finalidad, todos son fines de penúltimo o antepenúltimo orden, se secan entre las manos los frutos de la acción, y como señala Marshall Berman acerca del desarrollista —el prohombre moderno que ha tomado como misión la transformación y apropiación del mundo a través de una incansable actividad que tiene como rectora a la razón—, una vez que ha transformado su entorno, que se ha construido un lugar allí donde antes no había nada, «recrea el baldío» dentro de sí: eliminados «todos los obstáculos, él mismo se interpone en el camino, y debe desaparecer».²⁴⁹

Berman llama a esto «tragedia del desarrollo» o bien «tragedia de la modernización», mientras que Simmel la llamará «tragedia de la cultura». En primer lugar podría interpretarse como la ausencia de límites: el sujeto, al ponerse al centro de todo y creyendo poder controlar las energías por él creadas y convocadas, termina convirtiéndose en un mudo testigo de cómo éstas acaban por desbordarse, tomando su propio rumbo. Se convierten así en fuerzas autónomas a las que el sujeto ahora tiene que recurrir para sostenerse e impulsarse.

Tragedia de la cultura

Se ha hablado aquí de razón y brevemente se abordó la ley moral de carácter universal propuesta por Kant. Pues bien: ha de advertirse que ambas constituyen una autonomización de las fuerzas creadas por el sujeto. Originalmente estaban ahí a su servicio y para afirmar su poderío; sin embargo desde el momento en que comienzan a ser designadas por sí mismas, aun cuando en un inicio se las señale como facultades o bien creaciones humanas, termina perdiéndose su origen, y en los hechos se separan definitivamente del individuo. Lo trágico es que aquello surgido para afirmar la vida humana, se convierte en agente de su destrucción. ¿Cómo ocurre esto?

Aquella imagen del mundo que ve en el sujeto el origen y finalidad del todo, entraña la necesidad de establecer una continuidad entre el interior y el exterior, es decir entre el sujeto y el mundo. Para ocupar en verdad su centralidad, el sujeto necesita humanizar su entorno, vertirse al exterior. Esto es lo que Simmel llama «objetivizar el sujeto»: para alcanzar el pleno desarrollo de sus facultades no basta con que permanezca cerrado en sí mismo, «sus límites deben abrirse» para entrar en relación con los otros sujetos y con el mundo, pero fundamentalmente para crear sus objetos, lo que en última instancia significa hacer del mundo *su* objeto —el mundo es «mi representación»—. ²⁵⁰

²⁴⁹ Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, pp. 60 y 62.

²⁵⁰ Cf. Simmel, «Rodin» y «El problema de la situación religiosa», en *Sobre la aventura*, pp. 167 y 197. A lo anterior podría agregarse este otro señalamiento de Simmel: «el hombre es un ser de necesidades y el primer paso de su ser le conduce al querer-tener y, por ello, el primer paso de su sujeto lo lleva a la objetividad» (*Ibid.*, p. 191).

Este realizarse en la objetividad, que tiene como condición fundamental el uso de la razón, dota a la aparente neutralidad y positividad del pensamiento mecánico-científico una irrebatibilidad análoga a lo divino, al convertirse en una especie de imperativo:

«Yo pienso, luego existo, —y, luego, existe también el mundo» se convierte, a través de todas sus variaciones y desarrollos, en lo único indiscutible de la existencia. Pero, por otra parte, este mundo objetivo tiene, sin embargo, una objetividad implacable: precisamente tras esa separación aparece el yo como producto suyo.²⁵¹

Si el autodesarrollo es la misión del hombre moderno, y esto no se alcanza sino en el «tornarse-objetivo del sujeto», entonces «recae un acento axiológico» y «es sentido como algo significativo» el hecho de que la vida del sujeto se haya «corporeizado fuera de sí». Sin embargo, una vez asentados estos valores, rara vez se pregunta por sus «consecuencias anímicas», que precisamente comienzan a manifestarse en la separación cada vez más creciente y al parecer definitiva del mundo objetivo.²⁵²

De forma inmediata estas consecuencias son asequibles en la «crueldad y brutalidad» con que es tasado lo humano, como si se tratara de números; actitud que en sí misma no es sancionada, por tratarse en apariencia de «pura objetividad», «sin ninguna mala voluntad».²⁵³ Pero esto es apenas la punta del iceberg: si es tomado como algo valioso en sí mismo el hecho de contribuir al enriquecimiento y diversificación del mundo objetivo y además resulta que sólo abriéndose a éste el sujeto puede desarrollarse, entonces que dicho mundo vaya cobrando cada vez mayores dimensiones y adquiriendo autonomía, no es percibido como algo negativo.

Sin embargo, la tragedia comienza a manifestarse cuando el sujeto se queda muy a la zaga del mundo objetivo y cuando éste desarrolla sus propios fines, lejos de lo humano. Es el extrañamiento que tiene una de sus primeras manifestaciones en la división del trabajo: diversidad de sujetos hacen contribuciones parciales en la producción de un solo objeto. En este sentido, no hay un productor, ni el sujeto se realiza en su actividad, o siguiendo las líneas trazadas con anterioridad, al objetivarse, el sujeto no crea algo para sí —en el orden de los objetos ni de los valores—, sino para un mundo que está más allá de él y sus necesidades, un mundo donde termina siendo solamente parte de un mecanismo anónimo.

²⁵¹ Simmel, «Kant y Goethe. Para la historia de la concepción moderna del mundo», p. 264.

²⁵² Cf. Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, pp. 209-211.

²⁵³ Cf. Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 544. Esta experiencia la describe Simmel particularmente en «Las grandes urbes y la vida del espíritu» y en el último capítulo «El estilo de vida» de *Filosofía del dinero*. Me abocaré a desarrollar este tema en el tercer capítulo de esta tesis.

Los papeles se invierten, y justo aquello que se suponía iba a poner al sujeto en el centro, termina por despojarle. Surge así aquella grieta o fisura —sobre la cual he insistido tanto en este capítulo— entre sujeto y objeto, entre el individuo y su mundo.

El mundo es el mundo porque tú conoces el *hacer*
implicado en hacerlo así (...) Si no conocieras
su *hacer*, el mundo sería distinto.
Don Juan Matus

La técnica

Pero intentemos aguzar la mirada para abarcar los sutiles momentos que implica la autonomización del mundo objetivo. Si lo que busca Simmel es captar el movimiento, entonces habrá de dirigir la mirada a la técnica:

El hombre es el ser indirecto, y esto tanto más cuanto más cultivado se encuentre (...) La multiplicidad y complicación crecientes que la elevación de la vida comporta (...) aquella complicación incalculable, aquel encadenamiento de la actividad práctica en que vive el hombre de culturas maduras (...) hace de la vida un problema técnico. La técnica, es decir, la suma de los medios necesarios a la existencia cultivada, se convierte en el contenido propio de los esfuerzos y valoraciones, hasta que el hombre se encuentra rodeado por todas partes de empresas e instituciones que corren en todas direcciones, y a todas las cuales *les faltan los fines definitivos* que les dan valor.²⁵⁴

Estos fines definitivos sólo pueden provenir de lo humano, de satisfacer el anhelo antes descrito de encontrar un lugar, sentido, coherencia y pertinencia en el mundo. Pero la técnica no provee de esto: crea un mundo de objetos cada vez más creciente que rebasa y apabulla al sujeto; muestra con crudeza la insuficiencia del sujeto al no poder siquiera soñar en poder aparejarse al «espíritu objetivo» acumulado ni aun de aprehenderlo, y deja al sujeto en el desamparo, en un mundo que no entiende del todo, donde le corresponde sólo un lugar secundario, donde no hay finalidad alguna.

Por técnica, sin embargo, no se ha de tener a los meros objetos, ya que sobre todo se trata de *haceres*. Es una manera de estar, ser y actuar en el mundo que lleva dentro de sí una determinada idea; de aquí que Simmel hable de «técnica de la vida moderna» —aquella técnica que lleva dentro de sí la «idea de la vida moderna»—. Cabe aclarar por otra parte que la «autonomización» de los órdenes objetivos no significa que éstos tengan vida propia; es *como si* la tuvieran, pues los agentes continúan siendo los sujetos, nada más que ahora son portadores, vehículos o instrumentos de fines que no son propios.²⁵⁵

²⁵⁴ Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, pp. 15-16. Sin cursivas en el original.

²⁵⁵ Hablar de un sujeto alienado no implica necesariamente un total borramiento de éste. Hay grados de alienación sin duda, y aun en los más extremos, ha de tenerse en cuenta que en algo tiene que consentir el sujeto en su alienación, pues como dice Simmel, la subordinación es una acción recíproca: hay una parte que somete y otra que acepta ser sometida. Así que aun cuando me exprese en términos demasiado rotundos, me gustaría sugerir este punto de fuga, pues siempre está abierta la vía de la libertad: Simmel siempre dejó y vio una puerta abierta.

La técnica ejecuta una idea, pero una idea en el amplio sentido de la palabra: se trata de un orden de vida, una configuración de las cosas, una imagen del mundo. La técnica es *una manera de hacer* que a cada momento crea y recrea esta imagen; en este sentido, devela el ser de quien la ejecuta no sólo en lo que crea, sino en *la forma* en que lo realiza.

Si para mostrar cómo Simmel capta el movimiento aludí a su concepción de sociedad y a su ensayo sobre el asa, fue para que a partir de estos casos particulares, pudiera irse revelando las dimensiones que tiene la acción creadora desde la perspectiva simmeliana: en el primer caso, para crear la realidad, en la medida en que la sociedad no es sino la forma de vida que la humanidad ha creado para sí, y en el segundo, para crear y allegarse sus objetos: acción compleja y signada por un sentido y finalidad —por tanto, de ninguna manera neutra—, compuesta asimismo por una diversidad de momentos, que comprenden los medios pero también esos finos y casi invisibles hilos que conectan estos medios, formando así la cadena teleológica.

Tomado en sus líneas generales, lo anterior encaja con la definición que en primera instancia nos da Martin Heidegger²⁵⁶ sobre la técnica: «es un hacer del hombre» que pone fines, al igual que crea y usa medios.²⁵⁷ Definición que si bien es preliminar, al calificarla Heidegger de instrumental y antropológica, sirve de punto de apoyo para indagar más profundamente. Aquí encontramos tanto a este filósofo como a Simmel planteándose una tarea similar: mientras que el primero se pregunta por la esencia de la técnica, nuestro autor se dirige a indagar sobre la esencia de la vida moderna, teniendo como una de las estaciones de su trayecto también la pregunta por la técnica.

Antes de proseguir convendría señalar qué debe entenderse por esencia. Si bien Simmel no desarrolla específicamente este concepto, Heidegger puede ser de ayuda para comenzar a aclarárnoslo, o más bien, para darle otro enfoque, pues hablar de «esencia» fuera del estricto terreno de la filosofía, puede resultar inquietante en la medida en que no es posible llegar a conclusiones definitivas sobre lo humano. Pues bien: en ese espíritu habrá que decir que «lo esencial» para Heidegger «no puede decidirse desde el

²⁵⁶ Más que por tratarse de una referencia casi obligada para abordar el tema de la técnica, aludo aquí a Heidegger en la medida en que este filósofo abreva de la concepción simmeliana de tragedia de la cultura y en particular del último libro de Simmel, *Intuición de la vida*, para desarrollar no sólo su visión sobre la técnica, sino conceptos como ser-para-la-muerte, tiempo, ser propio e impropio, entre otros. Algunos de estos paralelos fueron trazados por Hans-Georg Gadamer y George Steiner, según señala Esteban Vernik en su libro *El otro Weber* (Colihue, Buenos Aires, 1996, pp. 88 y 89); tema que aborda más específicamente en su «Introducción» a *Intuición de la vida* (pp. 7-12). Para comenzar a conocer los planteamientos de Heidegger e ir percatándome de algunas coincidencias con Simmel, me fue de mucha utilidad la tesis «Técnica en Marx y Heidegger. Dos versiones críticas de la modernidad», de Carlos Herrera de la Fuente.

²⁵⁷ Heidegger, «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, p. 9.

concepto del perdurar», sino de «un “*encaminar*”, un *poner en marcha* la aparición de algo».²⁵⁸ Justo lo que propone Simmel, cuya conocida frase podría parafrasearse así: «no arribaremos a la meta, pero *el camino* en sí es lo valioso y rendirá grandes frutos al espíritu».

Prosigamos. Que la técnica sea un hacer que establece medios y fines es una definición que permanece en lo casi evidente: efectivamente, si tenemos sed nos allegaremos el líquido que la sacia usando como medio un vaso —si volvemos al ejemplo antes dado—; o si intentamos representarnos una cadena teleológica más compleja, por ejemplo la descrita por un sujeto que quiere comunicarse vía telefónica con otro sujeto que vive en otro continente, parece muy evidente cuál es el inicio y el fin de la cadena, aun cuando de los medios sólo tengamos una vaga idea.

Sin embargo, si miramos más de cerca podríamos verificar que esta cadena teleológica no inicia propiamente en el primer sujeto, pues tanto su deseo como las condiciones de posibilidad para realizarlo implican ya una larga cadena en donde quedan desdibujados principio y fin, al estar compuesta por una cantidad enorme de contribuciones que se extienden en el tiempo y el espacio. Para comenzar a representárnosla podría señalarse lo que implica la existencia del teléfono en sí mismo (desde su invención, pasando por su perfeccionamiento tecnológico, hasta su distribución y consecuente conversión en un aparato de uso corriente), es decir, la conjunción de la imaginación, el conocimiento y el trabajo de un sinnúmero de personas.

Dada la enorme complejidad que esto entraña, en la medida en que un solo eslabón puede formar parte de diversas cadenas, resulta sumamente difícil llegar a representarnos la cantidad de medios que intervienen para llegar a un fin. Por eso es que troceamos la cadena teleológica —menos conscientemente que lo que esta expresión pareciera sugerir— como si se limitara a seguir un simple y sencillo trayecto de sujeto a sujeto. Y es que en verdad ante nuestros ojos el acto de hablar por teléfono, por ejemplo, termina convirtiéndose en una acción sólo mediada por «la telefonía», como si entre un sujeto y otro sólo estuviera eso que, convertido en sustantivo, designa algo que no podemos aprehender del todo, y que además por la rapidez y aparente facilidad que da a la comunicación —cuanto más con el desarrollo tecnológico— parece que posibilita un acto casi mágico, convirtiéndose este medio en el centro de la cadena, más allá de los sujetos o de la comunicación misma.

...la altura relativa que han alcanzado los progresos técnicos de la época moderna frente a las circunstancias anteriores (...) se antoja con una importancia absoluta de tales fines y progresos (...) el delirio en que el triunfo de la telegrafía y la telefonía ha sumergido a los hombres hace que éstos olviden a menudo que lo importante es lo que se ha de comunicar y que, frente a ello, la rapidez o la lentitud de los

²⁵⁸ Carlos Herrera, «Técnica en Marx y Heidegger», tesis para obtener el grado de Maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007. Sin cursivas en el original.

medios de comunicación suele ser una cuestión cuyo rango actual únicamente puede ser alcanzado mediante usurpación.²⁵⁹

¿A qué se refiere Simmel con «usurpación»? Con ello alude a cómo los medios toman el lugar de los fines: a medida que aumentan los medios para la consecución de cualquier fin, éstos últimos van perdiéndose de vista. Por principio es incluso necesario, señala Simmel, la inversión psicológica de la significación que tienen los medios por la de los fines, ya que dicha inversión permite actuar: sin tomar a los medios *como si* fueran fines, no dispondríamos «ni de la fuerza ni la alegría para la tarea del momento», ya que necesitamos siempre tener ante nosotros un punto de llegada, aun cuando sea sólo una estación en nuestro trayecto.²⁶⁰ Sin embargo, al estar sumergidos en una maraña de medios, no sólo vemos desdibujarse nuestros fines, sino que los perdemos definitivamente.

Es entonces cuando comenzamos a mirar «la lista de precios en busca de respuestas a preguntas (...) metafísicas: preguntas acerca de qué merece la pena, qué es honorable, incluso qué es real».²⁶¹ También es aquí cuando mujeres y hombres nos identificamos con el juguete tecnológico que está en boga; cuando creemos que una vez que tengamos esto o aquello seremos felices, solucionaremos nuestros problemas o tendremos tranquilidad; cuando corremos tras la primera oferta de aliviar nuestra miseria espiritual; cuando miramos absortos el televisor; cuando hacemos del hombre *de* negocios, la «estrella» de cine o televisión, o bien al deportista profesional, modelos a seguir; cuando queremos estar a la moda para sentirnos «nosotros mismos»; cuando vivimos para trabajar, etc.

Y es que lo que estamos haciendo es dirigir a las cosas una demanda que no pueden satisfacer: les exigimos sentido, valor, finalidad.²⁶² Y se quedan mudas... ¿qué podrían hacer si no? Paradójicamente esta demanda nunca colmada es lo que sostiene nuestra forma de vida, pues el sujeto la lanza, la relanza y vuelve a relanzarla con la esperanza de satisfacerla. Hemos de mantenernos siempre insatisfechos, y por lo mismo siempre en busca de goce. El imperativo entonces es gozar,²⁶³ allegarnos los objetos que aparentemente nos lo proporcionarán, aun cuando una y otra vez pasemos por la experiencia de que entre nosotros y los objetos se abre un abismo.²⁶⁴

La técnica de la vida moderna, aquel conjunto de haceres que sostienen nuestra imagen del mundo dejan un hueco, crean un fisura que siempre estamos buscando enmendar. Retomaré a Heidegger e intentaré articular sus planteamientos con los de Simmel para mostrar cómo es esto. Comencemos por

²⁵⁹ Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 608-609.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 265-266.

²⁶¹ Berman, *Todo lo sólido...*, p. 108.

²⁶² Cf. Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 392.

²⁶³ Esta es una expresión recurrentemente utilizada por psicoanalistas lacanianos.

²⁶⁴ Cf. Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*.

lo pronto con la segunda respuesta que Heidegger da a su pregunta, y que es la definitiva: «la técnica es un desocultamiento».

El «salir de lo oculto» significa que las cosas están en nosotros antes de advenir, de salir a la luz: nosotros reunimos materia, forma y fin, y visualizamos las cosas «de un modo acabado, determinando desde ahí el modo de [su] fabricación».²⁶⁵ Digamos que existen en nosotros como idea y que posteriormente las hacemos realidad a través de un *hacer* particular. Se trata de un desocultamiento de las cosas, porque es un «traerlas a la presencia», que puede interpretarse tanto como un convocarlas, como un crearlas; pero sobre todo habría que advertir algo más fundamental: se trata del desocultamiento de cómo éstas se hacen.

Heidegger habla de una manera particular de «llamar a la existencia» a las cosas, de desocultarlas, que denomina «estructura de emplazamiento»; estructura que en el caso de la técnica moderna, está signada por la «provocación», la cual «pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada».²⁶⁶ Es una manera instrumental de dirigirse a la naturaleza —que puede entenderse como algo exterior y como algo interior, es decir, nosotros mismos— que busca hacer de ella algo calculable y en este sentido, utilizable, lo cual conduce a que efectivamente, si retomamos la expresión kantiana, «recojamos de los objetos lo que nosotros mismos depositamos en ellos». Esto no significa sino que efectivamente las cosas aparecerán ante nuestros ojos de esa forma —computable, dada nuestra estructura de emplazamiento—, lo cual nos dará a su vez la ilusión de vernos reflejados en ellas, sin embargo, como señala este filósofo, es justo en ese momento cuando estamos «al borde de despeñarnos».

...precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo (...) *Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia.*²⁶⁷

Que las cosas se presenten de la forma como esperamos, lo interpretamos como una corroboración de la verdad de nuestra imagen del mundo, lo que en el fondo no es sino la afirmación de nosotros mismos, pues justo la eficacia de esta imagen depende de que no la pongamos en duda, de que nos hagamos uno con ella. Ha quedado revelado el hecho de que creamos la realidad, pero sólo en parte, pues nos quedamos fijos en un solo hacer: «El hacer salir lo oculto desoculta para sí mismo sus propias

²⁶⁵ Heidegger, «La pregunta por la técnica», p. 14.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 15.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 25.

rutas, imbricadas de un modo múltiple, y las desoculta dirigiéndolas». ²⁶⁸ Nos sentimos amos porque nos sabemos el camino, pero nos convertimos en esclavos de *un* camino y *un* modo de andarlo.

Lo peligroso no es, entonces la técnica, sino su esencia misteriosa, la cual encamina el develar a una sola posibilidad, esclavizando al hombre y encegueciéndolo a cualquier otra alternativa de un *desocultamiento propio*. ²⁶⁹

Hay, de acuerdo con Heidegger, un modo propio y un modo impropio del desocultar: el primero es aquél donde el ser humano se realiza en sus obras, se convierte en un verdadero creador, y asumiendo sus posibilidades, devela su ser en sus creaciones. El modo impropio, en cambio, es aquél donde el ser humano se entrega a un camino que no es el suyo y «se interesa por ver las cosas que todos ven» sin detenerse a pensar: se olvida de sí mismo, de su ser, para sumergirse en la seguridad de un orden de cosas que para él es el único posible. ²⁷⁰

Aquí «un orden de cosas» debe tomarse literalmente: en términos de Simmel significa que éstas se vuelven autónomas, que se erige un mundo *de* cosas. El sujeto se deja atrapar por esta imagen del mundo y delega tanto su capacidad creadora como su responsabilidad, lo que en última instancia significa el olvido de sí. Ese mundo entonces se autorreproduce vía los sujetos, que de ese modo, no hacen sino «prolongar y sostener su sometimiento», creyendo ser ellos quienes dirigen.

Antes de proseguir por esta línea es necesario advertir que la técnica es un modo particular de ser, estar y actuar en el mundo. Al decir «ser, estar y actuar», se está desagregando algo que en verdad está imbricado y que se presenta en forma simultánea; en este sentido, la técnica no es de ningún modo neutra: se trata de la «manifestación de un ser» determinado. ²⁷¹

Específicamente, de la que hemos estado hablando aquí es de la *técnica moderna*, es decir, del modo como se es, se está y se actúa en el mundo moderno. Pero aún hay más. Si la técnica lo que desoculta es el crear humano, su acción creadora, deben tomarse en cuenta los finos hilos que la constituyen, tal como intenté describir páginas atrás cuando abordé el tema de la acción desde el punto de vista de la cadena teleológica.

Sólo de ese modo veremos que la técnica moderna está presente no sólo en las fábricas, en los talleres, en las maquilas, o dondequiera que se produzcan objetos, sino principalmente en la vida cotidiana, es decir, en los actos que ejecutamos sin pensar porque forman parte de nosotros mismos, en los más breves gestos, en el modo como nos movemos, en la forma en que trabajamos. Y más allá: en nuestra imaginación, en

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 17.

²⁶⁹ Carlos Herrera, «Técnica en Marx y Heidegger», pp. 224-225. Sin cursivas en el original.

²⁷⁰ *Cf. Ibid.*, pp. 202-203.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 210.

nuestro pensamiento y nuestro sentir.²⁷² Es por eso que en estas líneas he homologado «técnica moderna» y «técnica de la vida moderna», porque la técnica más que crear objetos, crea un mundo y con él tipos de seres humanos.

Señalé, siguiendo a Simmel, cómo la técnica moderna crea un mundo de objetos, que en términos de Heidegger sería el «desocultar impropio», es decir, más que creación, la reproducción por parte del ser humano de un modo de ser que no es el suyo. Pues bien: que se dé esta inversión de papeles —el sujeto dedicado a reproducir un mundo de objetos— es resultado del develamiento, digamos, de una parte de la verdad: efectivamente el ser humano es creador, y los caminos que sigue para llevar a la existencia sus objetos han sido develados, sin embargo, seguir estos caminos a ciegas hace que éstos se vuelvan absolutos, únicos. Así, lo que echa a andar es una forma de hacer (y ser) que no es propiamente suya, sino que más bien es ya la de los objetos.

Un mundo de cosas

Entonces los objetos comienzan a adquirir inusitada fuerza: surgen cada vez más, y lo hacen a una velocidad impresionante, además de que van perfeccionándose. El «salir de lo oculto» propio de la técnica se muestra, como acabo de señalar, sólo en parte, y el ser humano se queda maravillado con esta visión porque cree estarse mirando, cree que es su mundo y él es su creador, cuando en realidad «es ya sólo el solicitador de existencias».²⁷³ La fisura entre él y su mundo se hace manifiesta: «si estamos condenados a servirlos, estos objetos son los que experimentamos como si fueran las fuerzas del enemigo».²⁷⁴

La fisura se desoculta, o usando otra analogía, el hueco se destapa —una y otra vez—. A esto, los sujetos reaccionan haciendo surgir más y más objetos, intentando con ello tapar el hueco, pero nunca es suficiente. ¿Qué significa este hueco o fisura? Podríamos representárnoslo hablando de separación y extrañamiento, o bien de vacío y ausencia de sentido.

Resulta paradójico que la «redención» de las consecuencias adversas generada por este mundo de cosas busque hacerse recurriendo precisamente a estas mismas cosas. Con ello puede verificarse cómo el orden ha quedado subvertido: las finalidades se diluyen y los medios cobran centralidad, que no es sino el hecho de que lo propiamente humano, lo que puede establecerse libremente y responde a la volición de los sujetos,

²⁷² Sin embargo esto no significa de ningún modo que se hayan cancelado todas las vías, pues tanto Heidegger como Simmel conciben —y lo expresan de la misma forma— la posibilidad de «ser de otro modo». Entonces no estamos ante un horizonte cerrado: la libertad está siempre presente, aun ahí donde la técnica moderna ha penetrado en nuestra manera de mirar, pensar e incluso imaginar el mundo. Esto no debe olvidarse.

²⁷³ Heidegger, «La pregunta por la técnica», p. 25.

²⁷⁴ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 579.

esto es, los fines, se pierden de vista ante la maraña de medios a los que éstos están *sujetos*. Es la ya mencionada conversión de los medios en fines resultado de la complicación de la cadena teleológica.²⁷⁵

Surge así una objetividad autónoma: a la subjetividad se opone una lógica propia de los objetos, que tasa todo sin atender particularidades, nivelándolas por tanto. La cualidad deja de ser criterio, tomando su lugar la cantidad, privilegiándose además el entendimiento por encima de cualquier otra facultad: objetos y sujetos caen bajo la misma consideración. Asimismo, dado que el criterio que priva es la cantidad, el imperativo será también producir siempre más objetos, pero como nunca habrá espacio suficiente para éstos, el mismo ritmo vertiginoso de la producción será el del desecho. El tiempo es aquí un valor precioso: producir más en el menor tiempo posible, movilizándolo de este mismo modo a las fuerzas productivas, entre ellas al sujeto, será la premisa. Así, el sujeto verá sucederse días y años en una empresa que no tiene fin (es decir, ni término ni finalidad), y donde lo único constante será el cambio.

Estas que por el momento pueden ser descritas como «tendencias de la vida moderna», que por obra de los objetos van generalizándose, han de entenderse desde la perspectiva de la técnica: si ésta es un modo de ser, estar y actuar que crea un mundo y crea tipos de seres humanos acordes con ese mundo, entonces debe tener algún fundamento, que además de servirle de basamento o apoyo, le provea precisamente de su carácter o particularidad, en la medida en que esta técnica crea un mundo determinado (lo que lleva a concluir que hay diferentes técnicas para diferentes formas de vida). Así, si hacemos referencia a la técnica *moderna*, debemos preguntarnos por ese fundamento, del cual, dadas las particularidades de la vida moderna, podemos comenzar a trazar sus contornos: debe ser lo suficientemente sólido y a su vez flexible y dinámico como para servir de sustrato a tendencias tan diversas como las recién descritas. Es aquí donde podría encontrarse la «idea de la vida moderna» que hemos estado buscando.

Si hablamos aquí de fundamento, en tanto sostén y sustrato, no debemos por ello pensar que está fuera de nuestra vista y alcance. Puede estar oculto efectivamente, pero tal vez de la forma menos esperada —y en este sentido más efectiva—: como algo tan común y cotidiano que resulta por completo natural. Entonces estando en el fondo, está al mismo tiempo a plena luz. Pero además: ¿cómo podría ser punto común de manifestaciones tan distintas? Conectándolas, siendo su punto de unión, tanto en forma efectiva, como simbólica.

Recapitulemos. La técnica es aquello que manifiesta un ser determinado a través de un hacer también determinado. Es movimiento, acción, trabajo. Bien, advirtamos que en términos generales si aludimos a la

²⁷⁵ «La determinación del fin se establece por razón del carácter, el estado de ánimo y el interés; la orientación, sin embargo, nos la impone el carácter de las cosas; la fórmula que domina tantas situaciones vitales, esto es, que lo primero lo tenemos gratuitamente, mientras que en lo segundo ya somos esclavos, en ninguna parte es tan válida como en la esfera teleológica» (Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 263).

técnica, ésta será más que de sujetos particulares, de grupos humanos, y más específicamente, de formas de vida sostenidas por estas agrupaciones. En este sentido, si expresa una forma de vida determinada, debe tener un sustento, una especie de idea guía. Dadas las características de la vida moderna, su mutabilidad y multiplicidad, esta idea guía o fundamento debe, además de dar soporte, ser un conector.

Recordemos que la complicación de la vida moderna es producto de la cantidad cada vez mayor de medios que se interponen entre el sujeto y sus fines, al punto que estos últimos terminan por desdibujarse, quedando sólo la maraña de medios, que en términos concretos, no son sino cosas, objetos. De ese modo se crea un mundo de objetos que se opone al sujeto, y que da al mundo un carácter objetivo, despiadadamente objetivo, al punto de que puede hablarse de su *cosificación*.

Sin duda esa idea que estamos buscando algo debe tener de esa cosificación. O más: debe ser la cosificación misma y además, como ya he señalado, ser flexible, mutable y lo suficientemente sólida como para sostenerse como tal aun cuando sirva para conectar tantas y tan diversas cosas —hablo aquí también de sujetos—.

Esta idea o basamento no puede ser sino el dinero.

Dinero

Es moneda corriente aquello de que el dinero «hace girar el mundo», «cambia a la gente», «no es la felicidad», etcétera. Expresiones que como Simmel hace ver, no deben desdeñarse, ya que revelan lo que éste ha llegado a significar. Decir que «hace girar el mundo» es reconocer que el dinero prima en el intercambio, pero no sólo de mercancías, sino de valores humanos también, o principalmente; cobrando aún mayor relevancia si hablamos del amplio sentido que el concepto de intercambio tiene para Simmel, el cual podría describirse en términos de energía.²⁷⁶ Siendo la energía algo tan palpable y a la vez indefinible, presente tanto en seres animados como inanimados, podrá verse la amplísima gama de relaciones que puede abarcar la noción de intercambio, en tanto «intercambio energético»: desde las relaciones ideales (entre conceptos, concepciones del mundo, filosofías, etc.) hasta las materiales (entre seres humanos, entre éstos y los objetos, etc.). Así, lo que manifiesta la expresión aquí citada es cómo el dinero se convierte en *el* vínculo.

Si el *dinero* es el vínculo que me liga a la vida *humana* y a la sociedad conmigo y que me liga con la naturaleza y el hombre, ¿no es vínculo por excelencia? ¿No es también, en consecuencia, el factor universal de separación? Es el medio real de *separación* y de *unión*, la fuerza *electroquímica* de la sociedad.²⁷⁷

²⁷⁶ David Frisby llama la atención sobre esta dimensión del concepto de intercambio (cf. Frisby, *Georg Simmel*, p. 114).

²⁷⁷ Karl Marx, «Manuscritos económico-filosóficos», en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, trad. Julieta Campos, México, FCE, 1962, pp. 172-173.

Por su parte, decir que el dinero «cambia a la gente», revela cómo este es capaz de trastornar el orden de las cosas. Aquí Marx nuevamente puede ser de ayuda para aclarárnoslo, tomando en cuenta que su obra influyó de manera importante en Simmel, y que incluso parte de *Filosofía del dinero* guarda grandes similitudes particularmente con los Manuscritos de 1844, que no obstante, no llegó a conocer.²⁷⁸ Marx señala cómo aquello que se puede obtener por intermediación del dinero se convierte en cualidades del poseedor; de ese modo hace honrado al ladrón, virtuoso al cínico, talentoso al hombre estéril: «¿No transforma mi dinero, pues, todas mis incapacidades en sus opuestos?». ²⁷⁹ Este trastorno Simmel lo define como la conversión de la cantidad en calidad, lo cual tiene una de sus manifestaciones precisamente en ese cambio que el dinero logra operar en la gente, dulcificando sus vicios o defectos y haciéndolos aparecer de una manera distinta a como son en verdad.

Aquello de que «el dinero no hace la felicidad» muestra cómo éste va rondando valores no económicos. Convertidos los medios en fines, y deviniendo así el dinero en fin absoluto, vienen a recaer en éste demandas que no puede satisfacer porque corresponden a otro orden de valores. El problema es que los sujetos al hacer del dinero fin último, lo convierten en medida del resto de los valores, subsumiéndolos y ulteriormente eliminándolos, pues el dinero «no permite que subsistan como valores definitivos, coordinados con él ni siquiera aquellos bienes que en sí no tienen ningún carácter económico». ²⁸⁰ Con ello se genera un enorme vacío, que paradójicamente busca ser colmado con el mismo dinero.

Precisamente decir que «no hace la felicidad» da testimonio de esa insatisfacción, sin embargo, hay un *pero* que vuelve a echar a andar todo de nuevo, y que representa esa promesa siempre sostenida por el dinero: «...pero cómo ayuda», solemos agregar a esa frase, o como Simmel apunta, «¡también hay que tenerlo!». ²⁸¹ Esto conduce a nuestro autor a una reflexión sobre el tener, una de las mayores pasiones modernas, tan creadora como destructora: «lo que para gozar de ello debemos poseer por completo terminamos destruyéndolo, más rápido o más lentamente, a través de la posesión». De ese modo mujeres y hombres modernos, teniéndolo todo, están en el vacío —«*omnia habentes, nihil posidentes*»—. ²⁸²

²⁷⁸ Cf. Frisby, *Georg Simmel*, pp. 177-183; 238-244.

²⁷⁹ Marx, «Manuscritos económico-filosóficos», en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, trad. Julieta Campos, México, FCE, 1962, p. 172.

²⁸⁰ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 279.

²⁸¹ Simmel, «El dinero solo no hace la felicidad», en *Imágenes momentáneas...*, pp. 40-41.

²⁸² Simmel ha invertido la frase que «designaba a los primeros franciscanos», quienes creían poseer «la esencia más pura y más fina de las cosas» renunciando a toda posesión material. La pobreza era ensalzada así como un valor y era tenida por condición de todo verdadero camino espiritual, lo cual representa a su vez una profunda crítica a los valores dominantes —precisamente en el nacimiento del capitalismo—: al tener se opone el *no tener* (cf. Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», p. 229 y *Filosofía del dinero*, pp. 294-298).

Este rodeo ha tenido por objeto comenzar a trazar la centralidad que, desde la perspectiva de Simmel, tiene el dinero en la vida moderna. He abordado aquellas expresiones que son de uso común acerca del dinero porque además de permitir avistar cuál es el lugar que ha llegado a tener, son acordes con el espíritu simmeliano de llegar desde lo más superficial a «las profundidades de las cosas»: justamente en aquello que pasa desapercibido, en lo que resulta natural, es donde la vida cotidiana se encuentra anclada.

En este punto es posible afirmar que el dinero es para Simmel la «idea de la vida moderna», o expresado de otras formas, su fundamento y símbolo. Parecerá extraño hablar del dinero como «idea», pues a nuestros ojos es lo más material que puede haber. Sin embargo, como veremos, es expresión del valor, el cual no es de ningún modo algo tangible, sino un sentimiento que se ha objetivado en un objeto aislado que en sí mismo no es nada, está vacío: es el repositorio de nuestras formas de valoración.²⁸³ De modo que sólo en virtud de su «significado interno» es que «el trozo de metal o de papel se convierte en dinero».²⁸⁴

Como Simmel demuestra, en el dinero quedan trazadas las líneas que unen «las manifestaciones más externas, reales y contingentes y las potencias más ideales de la existencia»,²⁸⁵ es decir, materialidad e idealidad. Hasta cierto punto es claro cómo las condiciones materiales influyen y llegan a determinar a los sujetos, sin embargo ha quedado oculto cómo la objetividad es «resultado de valoraciones y corrientes más profundas, de presupuestos psicológicos y hasta metafísicos».²⁸⁶ Simmel se propone mostrar ambas cosas. Para ello ha elegido al dinero por estar en la frontera entre sujeto y objeto —si bien su proveniencia subjetiva ha quedado desdibujada—, y por ser además objeto entre los objetos, en la medida en que en el dinero se han condensado los valores, convirtiéndose así en «la medida de todas las cosas».

El dinero es el símbolo de la unidad indescriptible del ser, en sentido estricto y empírico, de la que surge el mundo, en toda su extensión y con todas las diferencias de su energía y realidad.²⁸⁷

Desde esta perspectiva, no hay nada que mejor pueda acercarnos a lo que es la experiencia de la vida moderna que el dinero.

²⁸³ En el primer apartado del capítulo 3 abordaré con detalle la teoría del valor simmeliana.

²⁸⁴ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 648.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 11.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 12.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 630.

CAPÍTULO 3

Modernidad y dinero

La sociología ha rondado desde sus inicios en torno a la pregunta por la modernidad: ¿qué es?, ¿cómo aprehenderla? Ya sea que esté presente en forma explícita o bien como contexto general (en el orden de aquello que se da por supuesto), la modernidad constituye el objeto principal del análisis sociológico. Más aún: la sociología surge para ofrecer una explicación de las realidades emergentes y en su caso encauzarlas o ajustarlas al proyecto moderno, e incluso, podría ser interpretada como una búsqueda por ofrecer un sentido capaz de dar coherencia a un mundo escindido en diversidad de esferas, signado por cambios cada vez más acelerados y enormes contradicciones.

Las teorías de la modernidad, tan diversas como ésta misma, han buscado aprehenderla sin lograr llegar a un acuerdo sobre lo más fundamental: algunos autores señalarán que la modernidad es una etapa histórica, otros, que es una experiencia vital, y otros más que es un concepto vacío. Igualmente la búsqueda de datar la modernidad se topa con variedad de definiciones: hay quienes señalan su surgimiento en el siglo XVI con la llegada de los europeos a las tierras que después serían llamadas «americanas»; otros más identifican la modernidad con la Revolución industrial; otros con las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX, y otros como producto del convulsivo siglo XX. Asimismo los puntos de abordaje son diversos, ya sea que se identifique a la diferenciación como el proceso constitutivo de la modernidad, o bien a la racionalización, o en su defecto, que se identifique a la experiencia moderna en su especificidad como lo que da la clave acerca de lo que es la modernidad.¹ Esta última perspectiva es la que correspondería a Simmel, quien para adentrarse en lo que es esta experiencia de la modernidad toma a un *medium* para que lo guíe en este torbellino confuso que es la vida moderna: el dinero. Que Simmel haya elegido al dinero como base para analizar la modernidad no es producto de la arbitrariedad —ya sea como vacío capricho o como idea meramente ingeniosa—. Lejos de las ya mencionadas caracterizaciones de este autor y de su obra, algunas de las cuales apuntan hacia su supuesta falta de desarrollo sistemático y en el fondo, de sustancia, si se mira bien podrá encontrarse en Simmel una sólida teoría de la modernidad, coherente y bien estructurada, que además de sus alcances analíticos, ofrece aquello que sólo posibilitan las creaciones artísticas: mirar la vida en un fragmento, avistar la pluralidad de corrientes que integran los fenómenos, sumergirnos y quedar atrapados en vívidas imágenes.

¹ Jorge Galindo retoma esta clasificación hecha por Danilo Martuccelli (cf. «La generalización metafórica como estrategia cognitiva: a propósito de la estética sociológica de Georg Simmel», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, México y Barcelona, Anthropos, UAM-A, 2007, pp. 193-194).

No hay mejor manera —según me parece— de acercarse a un fenómeno que involucrándose. Y Simmel, considerado en su tiempo como representante del «espíritu de la época», es el mejor ejemplo de ello. Para darle vida a esta caracterización de nuestro autor, basta con acercarnos a la concepción que tenía sobre lo que debía ser el filósofo: aquél cuya existencia estaba signada por la filosofía, es decir, que habita filosóficamente el mundo y en cuyo pensar «su ser entra en cuestión». Es en esta medida que puede ofrecer una imagen del mundo, que en el fondo no es sino la totalidad vista a través de un alma individual.

Precisamente lo que Simmel nos ofrece es una mirada de la modernidad; mirada que podemos interpretar desde dos puntos: desde el propio Georg Simmel como pensador moderno (la mirada *del* autor), y por otra parte, como un particular punto de vista que nosotros también podemos adoptar, no en términos de contenido, sino de forma. Es decir, una forma particular de mirar la modernidad, que a grandes trazos podría describirse como la búsqueda de destilar lo eterno en lo transitorio —siguiendo en esto a Baudelaire—, o como explícitamente refiere nuestro autor, de lanzar una sonda a las profundidades de lo humano a partir de lo aparentemente trivial, fútil e incluso absurdo.

Tal cosa podría parecer que es el dinero: algo evidente en sí mismo; sin embargo, es todo lo contrario: un objeto que siendo en apariencia el más trivial y cotidiano, oculta a plena luz profundas significaciones. Para acercarnos a lo que es, podría comenzar señalando, siguiendo a Simmel —y también a Marx— que el dinero es la forma cósica de la sociedad.

Pero tomemos por unos momentos otro rumbo. En el capítulo anterior señalé que el dinero era «la idea de la vida moderna»... Pero, ¿cómo es la vida moderna? Si convenimos en que hay modernidades, los contenidos pueden ser de lo más diverso, ¿qué las unifica entonces? Debe haber una forma que dentro de sí dé cabida a esa multiplicidad de contenidos. Eso lo podemos intuir cuando nos sentimos involucrados y aludidos en las palabras de modernistas como Simmel: hay algo que permanece, una atmósfera común que une las más diversas modernidades. Marshall Berman la describe así:

Esta atmósfera —de agitación y turbulencia, vértigo y embriaguez psíquicos, extensión de las posibilidades de la experiencia y destrucción de las barreras morales y los vínculos personales, expansión y desarreglo de la personalidad, fantasmas en las calles y en el alma— es la atmósfera en que nace la sensibilidad moderna.²

Agitación y turbulencia, confusión, expansión de los vínculos y ruptura de los mismos, fomento de la individualización y simultáneo aplastamiento de ésta, desdibujamiento de la realidad, son algunas de las características de la vida moderna. Desde aquí podemos avistar la precariedad de los asideros, que

² Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, trad. Andrea Morales Vidal, México, Siglo XXI, 1998, p. 4.

pueden de un momento a otro pulverizarse, perder su forma y reintegrarse al fluir ciego de la vida, lo que hace que emerja la fisura. Aunque no hay que olvidar que, paradójicamente, gracias precisamente a la caída de los referentes, la dilución de los límites y la liquidez creciente de los vínculos humanos, las posibilidades de invención y de creación están abiertas, de lo cual da testimonio la individualidad, que bien puede ser punto de anclaje o punto de quiebre de la experiencia de fisura y alienación.

Si la vida moderna es tan poco aprehensible por su carácter contradictorio, efímero y fragmentario, ¿cómo es posible entonces hablar de una idea que la signa, y aún identificar ésta con el dinero? Porque al igual que la vida moderna, el dinero es «algo dinámico, mutable e inestable».³ El dinero se convierte en ese vínculo efímero y precario, y por definición, ambivalente que sirve de intermediario entre el ser humano y el mundo, resarcido por momentos la fisura, y haciendo simultáneamente otra operación: la de separar. Es así la dualidad encarnada.

Pero no olvidemos que el dinero es creación humana, lo que significa que si se le considera desde aquí, en sí mismo no es nada: sirve para dar expresión y materializar las tendencias de la vida de los seres humanos modernos. Habrá que acotar, no obstante, que es una creación *autonomizada*: dotado de la vida insuflada por los propios hombres, el dinero se ha separado para situarse frente a ellos como una existencia independiente. De ese modo establece una relación dialéctica con la sociedad y con el individuo: es determinado por las relaciones sociales y al propio tiempo las determina; asimismo, es tomado por el individuo como medio para objetivar sus deseos, al tiempo que se convierte en una entidad objetivadora de tipos de seres humanos. Desde otro punto también podría decirse que el dinero encarna las relaciones sociales y en los hechos *es* la sociedad,⁴ e igualmente, que el dinero es el verdadero sujeto, en tanto agente creador y fuerza activa.

Si la alienación creciente en la vida moderna ha despojado de lo más propio al ser humano, esto es, de su fuerza creadora, también lo ha hecho en parte con su individualidad. El carácter único y autónomo del individuo ha venido a ser sustituido por un simulacro,⁵ quedando en el vacío. Pero no solamente: la

³ Georg Simmel, «El dinero en la cultura moderna», en *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*, trad. Celso Sánchez Capdequí, Barcelona y México, Anthropos y UAM Cuajimalpa, 2010, p. 14.

⁴ Recordemos que para Simmel la sociedad no es una entidad reificada. La sociedad se crea en la acción recíproca, en las relaciones que se establecen entre los individuos. Es por tanto movimiento: se crea y recrea a cada momento.

⁵ Simmel describe la proliferación en las ciudades de «las rarezas más tendenciosas» y las «extravagancias específicamente urbanitas»: individuos que ante la amenaza de ser desdibujados en la vorágine que es la vida en las ciudades, exageran algún rasgo de su personalidad o apariencia exterior. Paradójicamente, buscan destacar partiendo desde la misma lógica que les avasalla, convirtiéndose así en un objeto más que impresiona los sentidos (véase «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, 1998).

individualidad —esta es una potencia aún por desplegarse— representa una posibilidad de «salvación», como se ha mostrado en el capítulo anterior.⁶

Para Simmel la libertad es una ventana siempre abierta, en la medida en que es decisión del individuo alienarse o no.⁷ Si bien nos muestra cómo el dinero ha creado un cosmos propio donde los seres humanos pasan a ser objetos, el horizonte no está cerrado: siempre queda la posibilidad de que las cosas sean de otro modo.

En este último capítulo intentaré seguir a Simmel en su búsqueda por adentrarse en la vida moderna tomando como guía y eje al dinero, ayudándome además de dos autores afines a Simmel: el primero, uno de los pensadores que más influencia tuvo en nuestro autor, Karl Marx; y el segundo, uno de los simmelianos confesos de la actualidad, Zygmunt Bauman. Las implicaciones que ha tenido el dinero en la vida social y en la vida del individuo serán abordadas, respectivamente, en los apartados II y III, para después, en el breve apartado IV, tratar el tema de la libertad y la posibilidades que deja abiertas Simmel para salir de la tragedia de la cultura o bien encararla de otro modo, con lo cual el sociólogo berlinés refrenda su permanente apuesta por el futuro y su confianza en el surgimiento de nuevas creaciones. Sin embargo, antes es necesario inquirir sobre lo que es el dinero y sus orígenes humanos, no como mero objeto —todo objeto tiene este origen—, sino en tanto expresión material del valor del ser humano. De eso tratará el primer apartado: de la particular teoría del valor simmeliana.

⁶ Recuérdese la «individualidad cualitativa», utopía fraguada por Simmel.

⁷ Que «la esfera más íntima pued[a] seguir desarrollándose dentro de sus propios límites» (...) depende de la capacidad y voluntad del hombre (...) [o por el contrario,] que se vea subyugado por el poder de los objetos» (Francisco Gil Villegas, «Georg Simmel: el diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano», en Olga Sabido (coord.), *op. cit.*, p. 36).

...el valor del ser humano aparece (...) como el fundamento de división del valor monetario y como el fundamento de determinación del valor del dinero.

Georg Simmel

I. Sangre y dinero

Uno de los objetos más cotidianos y en apariencia más claros en su significado es precisamente el dinero. Y no solamente: cualquiera dirá que «siempre» ha existido, y que en este sentido, ha sido a lo largo de la historia el objeto (sea cual sea su forma) más codiciado por hombres y mujeres. Situados en esta perspectiva, inquirir por los orígenes del dinero nos llevaría tal vez sólo a encontrarlo en sus formas arcaicas, pero de igual modo siendo el eje articulador de las relaciones entre los seres humanos, así como de la relación entre éstos y su mundo. De ese modo, la relación que tienen los seres humanos *modernos* con el dinero, se eterniza: no estaríamos más que superponiendo la imagen de nuestro propio mundo a otras realidades, como si lo único que cambiara fueran la moda y los artefactos (la posibilidad de devenir otro sólo estaría del lado de los objetos).

Sin embargo, como he intentado mostrar siguiendo a Simmel, en la vida moderna el dinero adquiere una significación particular: la de fin último. A diferencia de otros momentos históricos, donde representó sólo un medio —entre otros— de intercambio, la modernidad está a tal punto atravesada por el dinero, que este llega a convertirse en *el* símbolo y *el* soporte de la vida social y de la vida subjetiva.⁸ ¿Cómo se llegó a esto? Más allá de hacer una historia del dinero, habrá que dilucidar lo que éste es, cuestión que a su vez nos lleva a preguntarnos por sus orígenes.

Orígenes del dinero

Sin duda toda pregunta por los orígenes entraña un peligro, pues siempre estaremos en el terreno de la especulación. Como dice Harold Berman, «en cualquier punto en que se comience siempre habrá principios anteriores, lo que demuestra la continuidad de la historia de la especie humana»,⁹ de ahí que al tomar un fragmento estemos, advirtámoslo o no, «desgarrando una red inconsútil».¹⁰ Ser consciente de los riesgos, no significa desistir. Simmel más bien nos invitaría a tomarlos, a sabiendas de que no llegaremos a conclusiones definitivas, pero que serán valiosos los frutos de la investigación.

En la obra de Simmel hay entreverada una pregunta por los orígenes que, aunque siempre presente, lleva una existencia velada. Como pudo verse en el capítulo anterior, la modernidad misma se apoya, de acuerdo con nuestro autor, en la imagen de una «condición originaria» donde la experiencia vital

⁸ Cf. Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, trad. Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, p. 649.

⁹ Harold Berman, *La formación de la tradición jurídica de occidente*, trad. Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 1996, p. 59.

¹⁰ Frederic William Maitland, *apud* Harold Berman, *op. cit.*, p. 59.

consistía en una unidad orgánica de todos los órdenes del mundo, a diferencia de la vida moderna, atravesada por una fisura que escinde el mundo en diversidad de esferas, y al ser humano mismo. La hipotética «condición originaria» que traza Simmel sirve en este sentido como clave para elucidar la vida social y cultural modernas, viendo cómo evolucionan —no olvidemos su perspectiva evolucionista— desde su base primigenia.

Sin embargo, la pregunta por los orígenes del dinero puede seguirse desde un camino distinto. Si bien Simmel, sobre todo en la primera parte de su *Filosofía del dinero*, ofrece ejemplos tomados de estudios etnológicos para ilustrar las formas diversas que este objeto tiene y ha tenido,¹¹ lo que le interesa no es trazar el origen histórico del dinero, sino más bien «deducir el dinero de aquellas condiciones que atañen a su esencia y el sentido de su existencia».¹²

Entonces, la pregunta de Simmel por los orígenes está más bien orientada hacia la búsqueda de la esencia. Se trata de un juego de espejos: lo originario ofrece un reflejo de lo más desarrollado, y esto, a su vez, de lo originario. Es posible recoger los vestigios de lo primigenio en las formas actuales, y del mismo modo, ver en lo primario el germen de lo que devendrá, lo cual supone un movimiento dialéctico. No se trata de datos duros que «hablan por sí mismos», sino de la busca de indicios que conduzcan hacia los significados últimos.

Hablar de esencia significa aludir al núcleo consustancial del fenómeno en cuestión; en este caso del dinero. ¿Y cuál sería este núcleo? Aquí quisiera adelantar algo que buscaré sustentar por dos vías: la primera, a través de lo que Simmel nos dice acerca del valor, y la segunda, a través de una hipótesis que Simmel lanza donde puede verse empíricamente lo que en términos teóricos nos ha explicado. ¿Pero qué es específicamente lo que quería adelantar? Que aun cuando el dinero aparezca ante nuestros ojos como el epítome del valor, por ser objetivación autónoma de éste, en realidad esto es una imagen invertida, pues el valor no sólo es creado por los sujetos cuando entran en acción recíproca, sino que la idea de valor en sí se desprende de la propia materialidad del individuo, es decir, de su corporalidad: carne y sangre, al igual que de su espiritualidad. El dinero, por tanto, en su carácter tanto simbólico como concreto refiere directamente a la materialidad y espiritualidad de los seres humanos: hombres y mujeres son la base del valor del dinero.

¹¹ A partir de lo cual es posible seguir su evolución, consistente en una creciente «desustancialización», es decir, que el objeto que funge como dinero deja de tener valor y sentido en sí mismo (piénsese por ejemplo en el dinero plástico), lo cual desemboca en la conversión del dinero en mero símbolo.

¹² Como señala en el prólogo a su *Filosofía del dinero*: «Tampoco se trata aquí de la cuestión del origen del dinero, pues ésta pertenece a la historia y no a la filosofía». Para «hacer comprensible la esencia del dinero» es necesario «partir de las condiciones y relaciones de la vida general», que si bien son «realizadas por las fuerzas de la historia», «no se agotan en la contingencia de la misma», en la medida en que dichas condiciones y relaciones «descansan sobre conexiones de carácter conceptual, psicológico y ético, que no son temporales, sino puramente objetivas».

Como veremos, de acuerdo con Simmel, «no solamente el dinero es medida del ser humano, sino el ser humano, también, medida del dinero».¹³ Esto último en particular es lo que intentaré sustentar, comenzando con la cuestión del valor, de la que daré una visión general, partiendo del reconocimiento de que se trata de un tema sumamente complejo, acerca del cual no es posible decir algo definitivo.¹⁴

Valor

Como una definición preliminar cabría reiterar que de acuerdo con Simmel, el valor tiene un origen eminentemente subjetivo, al punto que puede decirse que se trata de un sentimiento: surge de los sujetos y éstos lo depositan en los objetos, no obstante que en la experiencia cotidiana aparece en el orden inverso, como si los objetos poseyeran esa cualidad en sí mismos, que les fuera consustancial.

Apariencia que se desprende, Simmel nos dice, de «la forma técnica de la circulación económica», la cual «crea un reino de valores que se independiza más o menos completamente de su infraestructura subjetiva y personal».¹⁵ Pero habrá que añadir otra cosa: esta apariencia de que los objetos poseen valor en sí mismos, responde también a una necesidad psicológica, en la medida en que encontramos sostén y afirmación en los objetos. Creamos los valores para que den dirección a nuestra vida, sin embargo poco queremos saber de nuestro papel de creadores: en buena medida la atribución de valor que hacemos no es consciente, pues nos llevaría al reconocimiento, como dice Simmel, de que nuestra imagen del mundo pende en el vacío, es decir, que todo aquello en lo que nos apoyamos en verdad se apoya en nosotros.¹⁶ Somos creadores de todo aquello que tan sólidamente se levanta ante nuestros ojos, sin embargo en cualquier momento podría derrumbarse esta imagen para develar que lo único permanente es la nada. Es mejor pensar que el mundo *es* tal como se nos presenta, y que los valores son cualidades propias de los objetos; de ese modo nuestra orientación se hace firme e incontrastable.

Entonces lo que nos sostiene no es solamente la exterioridad en sí de los objetos, sino su valor, al que le atribuimos autonomía. Aspecto de vital importancia, al punto de que «no podemos realmente dar un paso o tener un pensamiento a menos que nuestros sentimientos les otorguen valores a las cosas y orienten hacia ellas nuestra actividad».¹⁷ De hecho, señala Simmel, nuestra vida discurre «según

¹³ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 438.

¹⁴ Simmel equipara al ser con el valor, en la medida en que ambos son conceptos difícilmente aprehensibles, podría decirse que casi lindantes con aquello que Kant llamó la cosa en sí. Dice nuestro autor: «Así como no podemos decir lo que en realidad sea el ser, tampoco podemos decir lo que sea el valor» (*Filosofía del dinero*, p. 21).

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶ Dice Simmel: «Que nuestra imagen del mundo (...) “flota en el vacío” no es sino muy lógico, pues que el mismo mundo lo hace» (*ibid.*, pp. 84-85).

¹⁷ Simmel, *apud* Gianfranco Poggi, *Dinero y modernidad. La Filosofía del dinero de Georg Simmel*, trad. Nora Dottori, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, p. 79.

sentimientos y apreciaciones de valor», pues no se trata sólo de vivir, de estar inmersos en un ciego discurrir, necesitamos *querer* vivir, tener una orientación, una dirección, un punto hacia el cual caminar, y esto sólo podemos hacerlo a través de la atribución de valor.¹⁸

Teoría simmeliana del valor

Decir que el valor es un sentimiento, es sólo el punto de partida para reconocer que «el origen de la valoración sólo puede ser el sujeto».¹⁹ Sin embargo, esto no significa que la teoría del valor de Simmel sea subjetiva, tal como se la definiría desde una perspectiva que distinga tajantemente entre una teoría subjetiva y otra objetiva del valor. Más bien desde la teoría simmeliana del valor esta distinción pierde sentido, pues como he intentado mostrar antes, Simmel no deja de señalar la relación dialéctica que existe entre sujeto y objeto. Por eso, aun cuando reconoce como punto de partida al sujeto, no se queda apresado en ese ámbito, pues el valor no puede ser tal si no es compartido, es decir, si no es intersubjetivo.

Antes de adentrarnos en el terreno de la intersubjetividad, es necesario comenzar por la relación sujeto/objeto para comprender cómo se origina el valor. Simmel comienza diciendo que «el sujeto y el objeto nacen en un mismo acto»: en el momento en que el sujeto se reconoce como una entidad unitaria y separada, reconoce también la existencia del objeto. El sujeto se diferencia *del* objeto, se construye como una unidad *frente* al otro, e incluso se convierte en objeto para sí mismo con la autoconciencia, pues significa un distanciarse de sí mismo. Sin embargo, este proceso de diferenciación tiene como antecedente «la unidad ingenua y práctica del sujeto y el objeto»,²⁰ lo que nos lleva a preguntarnos qué es lo que pudo ocasionar esa escisión.

Simmel apunta hacia el deseo: «solamente el mero hecho del anhelo puede originar esta tirantez».²¹ Entonces el deseo es lo que nos separa de esa unidad originaria, podría añadirse, imaginada, entre sujeto y objeto, pues trae a la conciencia la evidencia de la separación. El objeto se desea porque no se tiene: su existencia cobra entonces autonomía ante nuestros ojos y también una especie de realce, lo que da origen al valor.

...el alejamiento de los objetos de nuestro apetito (...) les presta mejor apariencia y les concede mayores atractivos, todo ello son derivados, modificaciones, mestizajes del hecho fundamental de que el valor no se origina en la unidad irrompible del momento de placer, sino en cuanto que su contenido, como

¹⁸ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 19.

¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

²⁰ *Ibid.*, pp. 25 y 26.

²¹ *Ibid.*, p. 26.

objeto, se separa del sujeto y, en su calidad de cosa deseada, se enfrenta a él, quien, para conseguirlo, precisa vencer las distancias, los obstáculos y las dificultades.²²

El valor surge entonces ante el distanciamiento del objeto de deseo. Y si bien puede rastrearse siguiendo al objeto o bien al sujeto, el valor no se circunscribe ni a uno ni a otro; más bien se trata de «un tercero, una categoría ideal que penetra en la dualidad [sujeto/objeto], pero que no se acaba en ella».²³ Lo que significa que no se queda como sentimiento apresado en la esfera individual, ni es un atributo propio de los objetos, sino que surge en una «zona ideal».

Por principio es necesario contar con que el sujeto no lleva una existencia aislada, sino que vive con otros sujetos e interactúa con ellos, quienes a su vez tienen relaciones distintas con los objetos, dependiendo de sus necesidades y deseos. Si como he señalado, el sujeto se diferencia *del* objeto, también se diferencia *con* el objeto, en la medida en que es creación suya, en que es *su* objetivación; es decir, en el objeto está objetivada —valga la redundancia— una *forma* determinada, así que no será cualquier objeto el que despierte el deseo o pueda satisfacer las necesidades de un sujeto determinado, sino aquél que cuente con una *forma* específica que pueda afirmarlo o reflejarlo.²⁴ Entonces, al igual que los sujetos, los objetos van diferenciándose, es decir, adquiriendo particularidad, lo que significa ante los ojos de los sujetos que aquéllos tienen un valor diferenciado y que la distancia que hay que salvar también lo es.

Esto podrá verificarse sobre todo si se toma en cuenta que la esfera de poder de los sujetos sobre los objetos es igualmente diferenciada: lo que para unos serán objetos al alcance de la mano, para otros serán distantes, y viceversa, habiendo una posibilidad infinita de gradación. Determinados objetos estarán en el poder de algunos sujetos, y serán deseados por otros, e igualmente —trazado esto muy esquemáticamente— estos otros pueden tener objetos en su poder que sean deseados por aquéllos. Tenemos entonces sujetos con objetos diferenciados y deseos diferenciados: ¿cómo allegarse aquello que está en poder del otro y yo deseo?

Adentrémonos ahora al terreno de la intersubjetividad: es necesario entrar en relación con el otro, intentar llegar a un compromiso, es decir, dar para recibir. El otro me exigirá algo a cambio de lo que le pido, ¿pero qué será aquello que me pida, tomando en cuenta que aquello que yo deseo y lo que éste desea es distinto? Habrá entonces que encontrar algo común en los objetos, algo que sea reconocido

²² *Ibid.*, p. 27.

²³ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 29.

²⁴ Aquella forma podría describirse someramente como una configuración particular de las cosas: los objetos no son neutros, sino que encarnan y vehiculan mensajes, concepciones, visiones del mundo. De esto depende que se les desee, que se les considere satisfactorios o no. Por ejemplo: lo que en un grupo o cultura determinados puede ser considerado como un manjar, en otro puede ser tenido por incomedible o incluso digno de asco.

por ambas partes, es decir, del orden de lo objetivo. Esto no puede ser sino el valor: aquello que se presupone existe, en mayor o en menor medida, en todos los objetos, y cuya cantidad, en consecuencia, es indicio de su diferencia. El valor se produce entonces en la interacción de los sujetos, como un intento de dar expresión a sus deseos y necesidades. Esta es la zona ideal de la que habla Simmel: aquella donde se traban y destraban las relaciones entre los sujetos, en este caso para intercambiar objetos.

Es aquí —en el intercambio— donde se genera el valor en verdad. Sin embargo, sigue quedando oculto lo que el valor es: si su forma primaria surge del deseo de los sujetos, ¿cómo se realiza en el intercambio? Cuando decimos intercambio solemos representárnoslo como el momento en que cada parte se ha apropiado ya de su objeto de deseo, sin embargo esta es su manifestación visible: hay un momento previo que se nos escapa, que es el de la interacción. Este es el momento —que es mutación y movimiento— donde el valor se realiza: ahí donde se está negociando lo que hay que dar para recibir. Por eso Simmel dice que el intercambio se lleva a cabo en un intersticio *entre* los sujetos, en un espacio vacío que es llenado por la acción recíproca. ¿Y qué es lo que el otro exige a cambio de lo que le pido? Sacrificio.

No es el deseo tan sólo el que otorga al objeto su valor práctico y eficaz, sino el deseo de otro. Lo que le caracteriza no es la relación con el sujeto sensible, sino que éste alcanza la relación a través de un sacrificio, mientras que, visto desde la otra parte, tal sacrificio aparece como el valor del que se ha de disfrutar y el valor, a su vez, como sacrificio.²⁵

Lo que ha de compararse entonces son los sacrificios de los sujetos que intervienen en el intercambio: qué tanto está dispuesto a hacer o padecer cada sujeto para obtener el objeto que desea; es por eso que Simmel señala que toda economía es un «intercambio de sacrificios». El sacrificio es tanto un obstáculo como la condición de la obtención de los objetos: entre más distancia o pongan y más difíciles sean de conseguir, mayor valor adquirirán ante nuestros ojos.

Como habrá de verse por lo expuesto hasta aquí, siempre que hombres y mujeres hablan de valor, hablan de sí mismos. Porque es una creación suya, pero más específicamente, porque la idea de valor es una forma de expresar al propio ser humano: como una primera exteriorización a través del objeto de deseo (porque en éste el sujeto deseante deposita algo de sí), y en un segundo momento a través del intercambio, al entrar en juego tanto las propias ideas de valor como las de los otros. Es aquí, en la relación de los sujetos deseantes, como en verdad el valor «pasa a ser supraobjetivo y supraindividual», es decir, viene a ser verdaderamente tal: «El hecho de que se haya que dar un objeto por otro demuestra

²⁵ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 45.

que el objeto no sólo tiene valor para mí, sino también lo tiene en sí, esto es, que también es válido para otro». ²⁶

Aunque aquí lo inmediatamente evidente es el objeto, y el intercambio pareciera circunscribirse estrictamente a este, no resulta ser más que un medio, pues lo que está jugado es el deseo y el sacrificio de los sujetos. En el intercambio, los sujetos aluden a aquello de lo que obtienen satisfacción, no siendo aquí lo primordial el objeto como ya lo mencioné, sino la satisfacción que el *otro sujeto* les proporciona (de ahí que Simmel insista más que en el deseo, en el sacrificio). ¿No es entonces el valor elocuente acerca de los sujetos que lo designan como tal?

Una hipótesis sobre el origen del dinero

Siguiendo la línea hasta aquí trazada, cabría continuar con el tema del sacrificio; tema sobre el que Simmel vuelve reiteradamente cuando hace referencia al valor. No obstante, daré un rodeo para desarrollar una hipótesis que nuestro autor expone en su *Filosofía del dinero*, a partir de la cual es posible ver cómo «el valor del ser humano» constituye «el fundamento de determinación del valor del dinero». ²⁷ Esta hipótesis, como se verá más adelante, no sólo se vincula con el tema del sacrificio y ofrece un caso concreto para verificar las tesis de Simmel, sino que es clave para este apartado, en el que me he propuesto dilucidar los orígenes del dinero, en términos de su esencia, como Simmel nos indica.

Paréntesis: El método de Simmel

Pero abordar esta hipótesis no será tan sencillo, pues Simmel la afirma y niega alternativamente, lo cual podríamos interpretar como una inconsistencia. No obstante, si atendemos a su método, expuesto subrepticamente y en forma sucinta en *Filosofía del dinero* por ejemplo, ²⁸ veremos que no es así. Por principio habría que atender lo que dice Simmel en el prefacio de esta obra:

La unión de las singularidades y las superficialidades de la vida con sus movimientos más profundos y esenciales y su interpretación, según su sentido general, se puede realizar tanto desde la perspectiva del idealismo como desde la del realismo, desde la de la razón como desde la de la voluntad, desde la interpretación absolutista del ser como desde la relativista. *Las investigaciones que siguen están realizadas según una de estas imágenes del mundo que consideramos como la expresión más adecuada de los conocimientos y sentimientos actuales*, con exclusión decidida de las opuestas; en el peor de los casos, ello puede suponer que tales investigaciones tengan sólo el carácter de un ejemplo tópico que, si bien puede ser desafortunado desde

²⁶ *Ibid.*, p. 48.

²⁷ *Ibid.*, p. 438.

²⁸ A contracorriente de lo que dice el establishment sobre la obra de Simmel, es posible hablar de un método simmeliano. Véase el apartado III del capítulo I de *Filosofía del dinero*, particularmente las páginas 78-103. Esta no es la única obra donde lo expone, también podemos encontrarlo (de la misma forma entreverada, oculta y sucinta) en *Sociología*, en *Intuición de la vida*, o en *Problemas fundamentales de la filosofía*. Incluso podría decirse que está presente siempre en sus escritos.

un punto de vista objetivo, tiene importancia metodológica bajo la forma de futuras direcciones de investigación.²⁹

De las claves que aquí nos da, el concepto «imagen del mundo» —al que Simmel alude constantemente— puede sernos de ayuda para comenzar a allanar el camino. Por «imagen del mundo» podemos entender una visión particular de la totalidad que no está separada de la experiencia concreta, sino que por el contrario, tiene eficacia. En este sentido podría explicarse como una visión del todo que no se limita a la pura idealidad, sino que constituye un tipo particular de objetivación, es decir, una manera de hacer las cosas que reproduce o busca llevar a la realidad (creando objetos, objetivando) una imagen sobre cómo estas cosas son y deben ser. Al mismo tiempo esta imagen es también un tipo particular de subjetivación, lo que significa que se trata de una forma determinada de aprehender el mundo, de entenderlo y percibirlo: es una imagen que se proyecta y que luego se refleja ante los ojos de su creador.

Esta «imagen del mundo» es la construcción más significativa que, de acuerdo con Simmel, hace el filósofo,³⁰ la cual es una recreación de la totalidad a partir de los fragmentos de la realidad, es decir, la traducción de la totalidad a un nuevo lenguaje, que da expresión al filósofo en términos del tipo de hombre que es.³¹ Entonces, ¿cuál es la imagen del mundo simmeliana? En una generalización un tanto arbitraria podría decir que relativista: el propio Simmel, en la frase arriba citada lo deja sugerido. Esta afirmación resulta más plausible si atendemos a lo que señala acerca de que la imagen desde la que él parte, busca ser «la expresión más adecuada de los conocimientos y sentimientos actuales», es decir, que busca estar a tono con el espíritu de los tiempos.

¿Y cómo es ese espíritu de acuerdo con Simmel? Nuestro autor no utiliza específicamente el término «espíritu de los tiempos» o «espíritu de la época», sin embargo las caracterizaciones que nos ofrece sobre la modernidad como una experiencia de movimiento perpetuo, donde todo está interconectado, donde se establecen relaciones con lo más lejano temporal y espacialmente, y se vive un vertiginoso tender y destender de los vínculos, puede llevarnos a definir dicho «espíritu» como relativista, con lo cual podemos corroborar la afinidad que la imagen simmeliana del mundo tiene con éste.³²

²⁹ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 13. Sin cursivas en el original.

³⁰ La imagen del mundo no es exclusiva del filósofo, sino de todo ser humano. La diferencia es que el filósofo *construye* una imagen del mundo, mientras que «el hombre de la calle» la *posee*, aun cuando no cobre plena conciencia de ella (no se trata de una anomalía, sino de una virtud: así la imagen del mundo es más eficaz).

³¹ Cf. Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*, trad. Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1946 (capítulo primero: ¿Qué es la filosofía?).

³² David Frisby, siguiendo a Siegfried Kracauer, señala como el principio básico de la metodología simmeliana la «interrelación fundamental de los fenómenos más diversos»; principio que se apoya tanto en la realidad social como en la

Como se habrá visto, el término *relativismo* está planteado en términos de relación, de movimiento. En este sentido, Simmel no se adhiere a la concepción común de relativismo como verdad precaria; todo lo contrario: el relativismo es una cualidad positiva de los fenómenos y es condición de su propia verdad. Todo está interconectado, y en virtud de esto, en constante intercambio, en movimiento; nada permanece igual o intocado. Por eso la verdad está en esa mutabilidad y movimiento, y no en las concepciones que, como sus objetos, están inertes; concepciones que si bien pueden proveer de mayor certeza —y en el fondo de comodidad—, están destinadas a que la vida les lleve siempre la delantera —tomando en cuenta que siempre la llevará—.³³

La concepción relativista de Simmel tiene como uno de sus pilares a la dualidad: un elemento lleva siempre su contrario, y se mantiene en perpetua relación con él. Si bien en esta relación contradictoria, ambivalente y dialéctica habrá momentos en que uno prepondere sobre otro, esto no significa su anulación; aun *in sordina* permanecerá. En este sentido no hay síntesis definitivas: lo que alude tanto al conocer como al acontecer de los fenómenos. No podemos permanecer en la creencia de que hemos encontrado la verdad última: aquello a lo que llegemos representará siempre un peldaño más en la construcción del conocimiento, que vendrá necesariamente a ser sustituido por otro, y éste por otro, infinitamente. Lo que nos queda entonces es hacer *como si* nuestro conocimiento del fenómeno fuera definitivo, sabiendo de antemano que no lo es.

Esta escala infinita que es el conocimiento tiene la virtud de estar en construcción permanente gracias al movimiento de los elementos que la integran, y en el fondo, a la existencia de dualidades. Y aquí viene una de las afirmaciones más provocativas de Simmel: habrá que considerar la posibilidad, nos dice, de sostener *simultáneamente* dos premisas contradictorias. No es la síntesis, no es la anulación de un elemento en favor de otro: es el reconocimiento cabal de la dualidad.

Es importante señalar que no se trata de una ocurrencia. La coexistencia de lo contradictorio está en la propia realidad. ¿Por qué no habría de proceder de igual forma el conocimiento, o cuando menos intentar emularla? Como dice Simmel, la especulación realiza «el intento de sustituir las fuerzas

«tendencia general del pensamiento moderno» (*vid.* David Frisby, *Georg Simmel*, trad. José Andrés Pérez Carballo, México, FCE, 1990, p. 96).

³³ Recordemos el dualismo Vida/Forma, fundamental en el pensamiento de Simmel: la vida no puede sino expresarse en formas, sin embargo, paradójicamente le son inadecuadas, pues constituyen lo estático y sólido, frente a la fluidez y perpetuo movimiento de la vida. En este sentido, las formas petrifican la vida, por lo que ésta tenderá a romperlas, y como he señalado, a llevarles la delantera. No obstante esta paradoja fundamental, ha de señalarse que de acuerdo con Simmel, hay unas formas más inadecuadas que otras: aquellas a las que la vida las ha abandonado demasiado pronto.

generativas» de la realidad,³⁴ para crear un cosmos paralelo en el que ésta se pueda reflejar. Así que desde esta luz su propuesta no es descabellada; más aún si se atiende al dinamismo del alma moderna:

...la *transmutabilità* moderna es un continuo deslizamiento sin polos de referencia y puntos de apoyo fijos, menos una oscilación entre el sí y el no que la *simultaneidad del sí y el no*.³⁵

La propuesta metodológica de Simmel tiene entonces la vitalidad de la propia realidad: para la movilidad perpetua, la multiplicidad de relaciones, la coexistencia de contrarios de la vida moderna corresponde un modo de proceder análogo. El alma moderna, de una movilidad «vibrante y diversificada», «amante de los caminos sin meta y de las metas sin camino»³⁶ no puede aprehender ni ser aprehendida desde un paradigma rígido. Como él mismo señala, sus investigaciones, «en el peor de los casos», si bien pudieran resultar poco afortunadas «desde un punto de vista objetivo», muy posiblemente resultarán instructivas en términos metodológicos para futuros estudios. Esto si se las califica desde ciertos paradigmas que aspiran a arribar a verdades objetivas, a establecer leyes sociales, e incluso desde una lógica ortodoxa.³⁷

No hay un camino prefigurado ni un punto de reposo de acuerdo con Simmel; lo que no deja de traer a colación el lugar que desde esta perspectiva tendría la idea de síntesis. ¿No se tratará de una «necesidad sentimental» de los seres humanos más que de un resultado consustancial a toda investigación que busque coherencia y veracidad?³⁸ Tal vez, siguiendo a Simmel, deberíamos de poner a prueba incluso esas premisas que son tan lógicas, y en este sentido, tan incuestionables.

Retomaré entonces esta posibilidad que ofrece Simmel de sostener dos premisas contradictorias. Si bien me abocaré a la hipótesis que formula acerca de que *la esencia del valor del dinero es el ser humano* (en términos materiales y espirituales), premisa que tiene como manifestación externa la equivalencia que podemos verificar entre los valores personales y el dinero, no paso por alto que Simmel por otra parte insiste en que el valor del ser humano es inconmensurable en términos de dinero, lo cual busca afirmar señalando que la vida moderna va alejándose cada vez más de esta relación hombre-dinero, que significa

³⁴ Georg Simmel, «La personalidad de Dios», en *Sobre la aventura*, trad. Salvador Mas, Barcelona, Península, 1988, p. 186.

³⁵ Simmel, «Rodin», en *Sobre la aventura*, trad. Gustau Muñoz, p. 164 (he destacado con cursivas la última frase).

³⁶ *Ibid.*, 168.

³⁷ Simmel hace una aguda crítica a la lógica tanto en *Filosofía del dinero*, como en *Problemas fundamentales de la filosofía e Intuición de la vida*. Señala que es una forma de razonamiento, entre muchas otras posibles. Incluso califica como una «profunda incongruencia» el hecho de que busquemos, ante la fisura que atraviesa nuestro mundo y nuestra alma, «asidero y sostén» en el «discurso lógico», el cual de ningún modo puede proveérnoslo. Como se verá, Simmel reivindica la individualidad y la diferencia, incluso en la manera de ordenar y hacer inteligible el mundo. Y aún más: rompe con el antropocentrismo, al especular sobre las diversas imágenes del mundo que deben tener otras formas de vida, por ejemplo, animales como el águila o la hormiga.

³⁸ Simmel no utiliza el término «necesidad sentimental» en este contexto específico. Lo utiliza para referirse a la base subjetiva de las formas de socialización. Sin embargo, si como él mismo señala, lo interior y lo exterior guardan una correspondencia, al punto que el modo en que nos relacionamos entre los seres humanos es el modelo para la relación que traban nuestras representaciones, entonces podríamos atribuir similares fundamentos tanto a nuestra búsqueda de vincularnos con los otros como a nuestra búsqueda de vincular nuestras representaciones.

la degradación de lo humano. Aquí, no obstante, siguiendo el espíritu simmeliano, de lo que se trataría es de reconocer que es posible encontrar la «combinación de [estas] dos direcciones»:

...las circunstancias actuales muestran una combinación de las dos direcciones en que la cultura creciente impulsa al dinero: por un lado, prestan a éste la importancia necesaria para convertirse en el alma terrena del cosmos de intereses objetivos y, gracias a este impulso, que le ayuda a superar sus propios límites, pasa a predominar sobre los valores personales; por otro lado, la cultura aleja al dinero de los valores, hace incomparable su importancia con la de cualquier cosa personal y obliga a reprimir los valores personales, antes que darles una equivalencia en dinero (...) se trata realmente de la combinación de tendencias culturales muy avanzadas que muestran la oposición e irreconciliabilidad de sus direcciones en la deficiencia y la inadecuación de muchos fenómenos en los que ambos se manifiestan al mismo tiempo.³⁹

Entonces como ya he señalado, en lo que sigue buscaré desarrollar lo que Simmel nos dice acerca del valor de la persona como origen del valor del dinero, apoyándome en otras fuentes para sustentar esta hipótesis con más solidez. Me parece que la hipótesis que nos ofrece, plantea un origen posible, al que si bien pueden serle contrapuestos otros datos y desarrollos teóricos, no pierde validez, ni éstos la suya. Lo valioso en todo caso es lo que nos puede ofrecer para comprender lo que es el dinero,⁴⁰ que en virtud del lugar que ocupa en la vida moderna significa también la comprensión de «nosotros» los modernos. Pero sobre todo, porque da un giro radical a la concepción que solemos tener del dinero, en la cual éste es tenido como la encarnación autónoma del valor.

_

La hipótesis de Simmel de que el ser humano es la unidad de valor y medida que subyace en el dinero, se desprende del ámbito jurídico, específicamente, de la «evolución de las penas monetarias». De acuerdo con nuestro autor, se ha prestado poca atención a «la conexión entre el valor del ser humano y el monetario [que] domina las ideas jurídicas», siendo un caso paradigmático el de las penas monetarias, las cuales pueden ser indicativas de las concepciones de valor que fundamentan la existencia del dinero.⁴¹ Aquí es habitual establecer la conexión ser humano – dinero, pero sólo desde un punto de la relación: la del «equivalente monetario de los valores personales». Sin embargo, si invirtiéramos la relación, veríamos que «no solamente el dinero es medida del ser humano, sino el ser humano, también, medida del dinero».⁴²

He señalado que la hipótesis de Simmel parte del «ámbito jurídico»; no obstante es necesario acotar que ya que aquí estaré haciendo referencia a los orígenes también desde la perspectiva de la «condición

³⁹ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 457.

⁴⁰ Partiendo de que sus orígenes, como lo declara Simmel, son oscuros. En verdad sería conveniente para los propios fines del conocimiento que las teorías a este respecto —como en cualquier otro— partieran del reconocimiento de sus limitaciones, de su carácter de hipótesis.

⁴¹ Esta hipótesis la desarrolla fundamentalmente en el apartado I del capítulo V de *Filosofía del dinero*.

⁴² Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 438.

originaria» —que el filósofo berlinés vincula con los «estadios primitivos»—,⁴³ más que ámbito jurídico, se trata de la *preforma* de lo jurídico, es decir, de la forma indiferenciada, en estado de latencia de lo jurídico. De tal modo podemos decir que el de la «condición originaria» es «un orden social en que el derecho es en gran parte difuso, en gran parte hundido en las instituciones y los procesos sociales, religiosos, políticos, económicos, familiares y otros»,⁴⁴ dada la totalidad orgánica aún no escindida en esferas diferenciadas.⁴⁵

Wergeld (hombre-dinero)

Dentro de las penas monetarias, nos dice Simmel, la manifestación donde se hace más evidente la «tendencia a dar una expresión monetaria al valor del ser humano», es en la expiación de un delito específico: el de homicidio. Aquí Simmel alude a una preforma jurídica que en su versión germánica llevó el nombre de *Wergeld*, la cual puede definirse como el «precio de la sangre»: tras un asesinato, había que compensar a los deudos por la pérdida inflingida de un modo que les proveyera de una satisfacción suficiente para neutralizar sus deseos de venganza. Conocida también como «rescate de sangre», es posible encontrar una versión muy similar de esta preforma jurídica en la Grecia preclásica y en general en «todos los pueblos indoeuropeos»,⁴⁶ al igual que en las «sociedades primitivas contemporáneas». Simmel mismo nos da una muestra de estos paralelos:

El origen del rescate de la sangre es, evidentemente, utilitario (...) [pertenece] a aquella situación intermedia entre el derecho privado y el derecho público, con el que comienza toda evolución social. La tribu, la «gens» y la familia exigen una compensación por la pérdida económica que implica para ellos la muerte de un miembro y, de esta manera, se hace pagar a cambio de renunciar al impulso cercano de la venganza de la sangre. Esta conversión se fija incluso en aquellos casos en que la venganza de la sangre que se ha de redimir resultaría imposible: entre los *indios guajiros*, el que se ha herido a sí mismo casualmente ha de compensar a la familia, puesto que ha derramado la sangre de ésta. Característicamente, entre algunos *pueblos malayos*, el término precio de la sangre significa, al mismo tiempo, levantarse, incorporarse. Existe la creencia, en estos casos, de que, con el precio pagado de la sangre, la víctima vuelve a levantarse para los suyos y el hueco que su muerte dejó vuelve a llenarse. El

⁴³ Esto no significa que deje de lado el abordaje del origen del dinero en términos de su esencia. Más bien esta otra perspectiva es complementaria de aquélla.

⁴⁴ Harold Berman, *La formación de la tradición jurídica de occidente*, p. 90.

⁴⁵ El dualismo diferenciación/indiferenciación fue un tema que desarrollé específicamente en el apartado I «En el origen era la unidad» del capítulo 2 de esta tesis.

⁴⁶ Harold Berman, *op. cit.*, pp. 71. Si bien es problemático hablar de «pueblos indoeuropeos», en tanto se trata de una hipótesis de un supuesto origen común que se desprende de la evidencia de las características comunes que comparten las lenguas que pertenecen a los grupos lingüísticos balto, céltico, eslavo y germánico, resulta sumamente interesante en la medida en que se trata de una especulación acerca de la existencia de un pueblo originario que existió desde el V milenio a.C. en la estepa rusa y el sur de Ucrania, y que se disgregó en migraciones por amplias regiones de Europa y Asia dando lugar a algunas de las que son conocidas como «grandes civilizaciones». Si efectivamente el rescate de sangre o *Wergeld* fue una institución que fue sostenida por esta supuesta «sociedad protoindoeuropea» que se fragmentó y dio origen a un sinnúmero de pueblos y culturas, en verdad se trata de una institución basada en una imagen del mundo originaria, que en este sentido da cuenta de las concepciones de valor y el tipo de relaciones sociales más primigenios.

rescate de la sangre pasó pronto a tomar otras formas y, así, entre los *germanos*, además del pago a los familiares, había que añadir una cierta cantidad como penitencia por haber trastornado la paz de la comunidad; en algunos *reinos anglosajones*, el rescate de la sangre que había de recibir la familia se reclamaba para el rey, en nombre del pueblo, como precio de la vida del mismo rey; en la *India*, todo rescate de la sangre pasaba de las familias a los brahmanes.⁴⁷

Harold Berman señala que dado que es posible identificar este «estilo jurídico común» entre formaciones sociales tan disímiles, los «historiadores de la jurisprudencia» han aplicado el término genérico de «derecho arcaico»⁴⁸ a sus diversas manifestaciones. Se trata de expresiones primarias de un orden jurídico en sociedades que —desde una perspectiva evolucionista— es posible definir como «pueblos naturales».⁴⁹

Como mencioné en otra parte, desde la perspectiva moderna se han trazado paralelos entre la antigüedad clásica y la modernidad por un lado, y entre las «sociedades primitivas» contemporáneas y los pueblos del paleolítico, por otro. Pues bien, a partir de lo arriba señalado sobre el llamado derecho arcaico, es posible agregar del lado opuesto del moderno a los llamados pueblos indoeuropeos, dentro de los cuales se encuentran los pueblos germánicos. Hago hincapié en estos últimos en la medida en que el mencionado *Wergeld* o rescate de sangre es la preforma jurídica de la que se sirve Simmel para desarrollar su hipótesis acerca del íntimo vínculo que hay entre el valor del ser humano y el valor del dinero.

Los pueblos germánicos

Para hablar del *Wergeld* habrá que remontarnos muy brevemente a la Alta Edad Media (siglos V-X d. C.); época en la que tras la caída del Imperio romano, se da el auge de los pueblos germanos en Occidente. Lejos de lo que se tiene por cierto, la «caída» del Imperio romano no implicó que su cultura fuera sepultada —resurgiendo hasta la época renacentista—, sino más bien la hibridación entre la cultura latina y la de las diferentes tribus germánicas (en este primer periodo de la Edad Media). Así por ejemplo, muchas instituciones romanas se conservaron (los líderes bárbaros llegaron a expresar abiertamente su admiración por el Imperio romano y su intención de emularlo, arrogándose muchos de ellos títulos romanos), al igual que logró perdurar el propio cristianismo, pues muchos de los «invasores bárbaros» se convirtieron a esta fe. Resulta relevante señalar este momento histórico en la medida en que no fue sino hasta que se dio este encuentro (violento también sin duda) con la cultura latina que se

⁴⁷ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 440. Sin cursivas en el original.

⁴⁸ Berman, *op. cit.*, pp. 72, 595-596.

⁴⁹ En *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, Simmel utiliza este término.

pudo tener registro de los usos y costumbres de los pueblos germánicos, ya que éstos vivían en una cultura de la oralidad. Así, por ejemplo es gracias a la escritura y la codificación que se hizo del derecho germánico —emulando sólo en esto al derecho romano— que podemos conocer instituciones como la del *Wergeld*.⁵⁰

Los pueblos germánicos tenían una organización tribal, dentro de la cual la familia era «la unidad jurídica básica», sustentada sobre todo en «juramentos de protección y servicio mutuos» y sólo «parcialmente en el parentesco».⁵¹ El honor representaba uno de los valores más altos,⁵² precisamente porque la cohesión de las familias o clanes dependía de cada uno de sus miembros y no de instituciones suprasubjetivas en las que pudieran estos delegar su responsabilidad: cada miembro representaba o respondía por toda la familia.

El honor, dice Simmel, es una «forma técnica» para la autoconservación del grupo, es decir, sus preceptos sirven como medios para conservar a un círculo social «en su conexión, en su prestigio, en la regularidad y prosperidad de sus procesos vitales». Se trata de un organismo ideal, que «logra fines externos con medios internos», al «encadenar al individuo a aquellas normas que son necesarias a la subsistencia del grupo» y que resulta vital en el caso de círculos pequeños y cerrados, por el afianzamiento de los lazos de que provee, al punto que «la pérdida u ofensa del honor de uno de sus miembros sea sentida por los demás como una disminución del propio honor». En este sentido, dada la «estrecha y severa dependencia» con que están estructurados los grupos en los «estados primitivos», el honor llega a ser vital para su sostenimiento.⁵³

Se verá por qué en pueblos como los germanos cualquier afrenta y, desde luego con mayor gravedad, el asesinato, significaba un atentado contra el honor tanto del afectado como de todo el clan, el cual era necesario restituir para no desatar la venganza.⁵⁴ Precisamente el *Wergeld* surgió para poner fin al ciclo de violencia que ponía en peligro a la tribu. Aquí la asamblea representa una instancia medular donde las familias podían entrar en negociación y a su vez someterse a la voluntad popular. La intensa vida de la comunidad, su estrecha cohesión, resultó ser en los pueblos germánicos la única protección frente a las «inexpugnables fuerzas de la naturaleza» y la «arbitrariedad del destino».⁵⁵ Mantener la paz social significaba sostener el único remanso de seguridad.

⁵⁰ Cf. Jacques Le Goff, *La civilización del occidente medieval*, trad. Godofredo González, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 11-54.

⁵¹ Harold Berman, *op. cit.*, pp. 62 y 598.

⁵² *Ibid.*, pp. 65-66.

⁵³ Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 454-456, 560-561, 564.

⁵⁴ Harold Berman, *op. cit.*, pp. 62 y 65.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 64-67 y 85-86.

Esto no significa una total pasividad de estos pueblos ante aquellas fuerzas: como puede verse en la ordalía y la compurgación, formas prejurídicas que coexistieron con la del *Wergeld* en la época de la dominación germánica en Occidente, al tiempo que los individuos se sujetaban a los designios de las fuerzas suprahumanas, se abría ante ellos la posibilidad de «maniobrar y dirigir el curso» de las situaciones. Como Foucault nos hace ver, las formas jurídicas son formas de saber, es decir de ordenar la realidad y establecer la verdad;⁵⁶ así que prácticas como la ordalía, consistente en pruebas que buscaban determinar el «juicio de Dios», al igual que la compurgación, «juramentos rituales» puestos en forma poética para probar el honor de los implicados en las disputas, hablan de una visión del mundo donde «la vida estaba mucho menos separada en compartimientos»,⁵⁷ es decir, las fronteras no estaban rígidamente demarcadas, y lo sagrado y lo profano coexistían.

_

Pensar en el «precio de la sangre» resultaba por tanto algo muy distinto de lo que actualmente podría representar para nosotros —un atentado contra la dignidad⁵⁸—. Pero ¿cómo determinar tal cosa? Aquello que vendría a servir de compensación debía ser algo particularmente valorado por todos los miembros del grupo, tan valorado, que pudiera equipararse al valor supremo: la vida humana.⁵⁹

Sin embargo, no se trata de un comienzo absoluto o de una relación lineal: no podría decirse que primero está el objeto valioso y luego la necesidad de un equivalente del valor del ser humano que terminó depositándose en éste, sino que podrían invertirse los términos y señalar —intentando emular los juegos de palabras que hace Simmel—: no es que las cosas hayan sido valiosas en sí y que se les haya venido a añadir la noción del valor del ser humano, sino que la noción del valor del ser humano es el origen del valor en sí, y a las cosas les ha venido esta cualidad por añadidura.

En este sentido, es plausible concebir que ante la necesidad de compensar la pérdida de una vida humana sin cegar la vida de un miembro más del grupo, tuvo que realizarse un juicio acerca de lo que

⁵⁶ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 85-88.

⁵⁷ Harold Berman, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁸ Esto podría tomarse como una prueba de nuestra doble moral: se nos imbuye una supuesta conciencia moral que condena en el discurso la «venta de los valores personales», mientras que en los hechos no sólo es algo que se permite, sino que se promueve.

⁵⁹ Bien podría aquí oponerse que la concepción de la vida humana como valor último no es universal y que menos aún puede presuponerse que ha existido en todas las épocas. El propio Simmel señala que la Ilustración con su noción de «derechos humanos» así como el cristianismo y el «socialismo ético», han hecho de la vida humana un valor fundamental. Con ello muestra que no es sino una concepción propia de la modernidad, y en este sentido, contingente, a la que —siguiendo esta lógica de los contrarios— podría oponerse la evidencia de los asesinatos masivos perpetrados en esta época moderna, no atribuibles a la vuelta de la barbarie, sino posibles gracias a la razón moderna, su ciencia y sus instituciones (véase al respecto, entre otras obras, la trilogía de Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, *Modernidad y Ambivalencia*, y *Ética posmoderna* —la idea de que estas obras conforman una trilogía la he extraído de «La modernidad de Bauman» de Peter Beilharz—). Sin embargo, como ya he señalado, lo que nos ofrece Simmel es una hipótesis a la que vale la pena seguirle la pista, sobre todo en ese espíritu que abre la posibilidad de sostener dos premisas contradictorias.

este ser humano podía ser, llegando así a la noción de valor: se «transformó la valoración originaria, subjetiva y utilitaria de la vida humana en la idea objetiva de que el ser humano tiene un valor determinado».⁶⁰ Es decir, ante la necesidad de fijar el rescate de sangre se dio el paso hacia la objetividad del valor del ser humano, convirtiéndolo así en unidad de valor y medida.

Este paso, no obstante, sólo podía realizarse plenamente al cobrar este valor existencia separada, es decir, como dinero: primero como un objeto que aunque único en su capacidad de expresar esta unidad fundamental de valor —el ser humano—, conservaba otras funciones, como puede verse por ejemplo en la sal o el ganado, utilizados como dinero en los «estadios económicos primitivos».⁶¹ Y después, tendiendo su desarrollo hacia la purificación de su concepto, es decir, ser sólo dinero, como podemos ver en los actuales medios de cambio.

Este origen del valor de la vida humana en su pérdida, es decir, ante la necesidad de expresar lo que ésta significa, que no es en el fondo sino el origen del valor en general y del dinero como expresión autónoma de ese valor, puede verificarse en la propia palabra *Wergeld*:

En alemán *Wergeld*, [proviene] de *Wer*, palabra antigua que significaba hombre (*vir*), y *Geld*, dinero. Las leyes del pago expiatorio no significan sino que todos los elementos culturales, entre ellos también los miembros de la sociedad, representan un valor, que corresponde a un hombre, definido como cuanto cultural; y así el *Wergeld* es el valor que corresponde a un hombre y que debe pagarse como el equivalente de su asesinato.⁶²

Esta palabra del alemán que, al no contar con un equivalente en nuestro idioma, ha sido traducida como «rescate de sangre» o bien como «pago expiatorio», muestra esta íntima imbricación de la significación del ser humano y del dinero.⁶³ Las palabras, como es sabido, aglutinan ideas, imágenes del mundo, e incluso la historia de la humanidad: van más allá de su significado literal. Nombrar es objetivar, llevar a la realidad una idea. En este caso, el dinero es la materialización de la idea de valor, íntimamente ligado con el ser humano, no sólo porque es éste quien lo crea, sino porque lo encarna: es la medida del valor de las cosas.

Asimismo en la palabra *Wergeld* puede verificarse lo antes dicho sobre la unicidad de la visión del mundo germánica. En contraste con la moderna, cada vez más fragmentada, no había una distinción tajante entre el ámbito económico y el de la vida cotidiana, al punto que fue posible aglutinar el término

⁶⁰ Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 442.

⁶¹ *Ibid.*, p. 137.

⁶² Horst Kurnitzky, *La estructura libidinal del dinero. Contribución a la teoría de la femineidad*, trad. Félix Blanco, Siglo XXI, México, 1992, p. 137 (nota al pie).

⁶³ En la traducción al castellano de *Filosofía del dinero* hecha por Ramón García Cotarelo, donde Simmel escribe *Wergeld* se traduce «rescate de sangre». Esto lo pude corroborar cotejando esta versión con la alemana (Martin Damken (editor), *Georg Simmel. Das Werk*, CD-ROM, heptagon-Verlag).

«hombre-dinero»; dupla que continúa en íntima relación en la vida moderna, pero que permanece oculta, aún cuando día a día la experimentemos.

Como hemos visto, Simmel entiende por *Wergeld* «una compensación por la *pérdida económica*»⁶⁴ que significa la muerte de un miembro del grupo; pago que se da a fin de que la parte afectada renuncie a la venganza. Si bien es posible encontrar interpretaciones que difieren de la de Simmel, no echan por tierra su hipótesis sobre el origen del valor del dinero en la vida humana. Así por ejemplo, Foucault señala que con la compensación lo que hace el agresor es «rescata[r] su propia vida y no la sangre que derramó», ya que «no se trata del rescate de la falta pues no hay falta sino tan sólo daño y venganza».⁶⁵

Aquí ha de entenderse que el pago es de un clan a otro o de una familia a otra, y no del agresor a título individual. Interpretaciones muy similares a la de Foucault señalan que el rescate era literal, en tanto el acusado había sido tomado en prenda por la parte acusadora, siendo pagada su liberación con el *Wergeld*.⁶⁶ Desde aquí puede entenderse por qué la palabra *pagar*, que deriva del latín *pacare*, tiene la connotación de «pacificar»: este término está haciendo referencia al proceso a través del cual las partes en conflicto hicieron un acuerdo para evitar que se tomara venganza en el acusado tomado en prenda.⁶⁷

Así, en la preforma jurídica del *Wergeld*, ya sea que se la interprete como el pago por la sangre derramada, o como el pago por la sangre que pudiera derramarse con la ejecución de la venganza, la idea de que la vida humana tiene un valor opera en ambos lados. Lo mismo sucede con la esclavitud, que como Simmel señala, es una más de las manifestaciones que expresan «este pensamiento histórico-cultural».⁶⁸ Es necesario advertir que Simmel se refiere al valor objetivado como dinero, y que cuando alude al «equivalente monetario de los valores personales», trasciende la evidencia de que el valor

⁶⁴ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 440. Sin cursivas en el original.

⁶⁵ Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 67. De acuerdo con Foucault el derecho era en los pueblos germánicos la continuación de la guerra por otros medios: una «manera reglamentada» de hacerla. Desde esta perspectiva, el *Wergeld* significaba sólo la interrupción de las agresiones a través de un pacto. Digamos que aquí lo permanente sería la lucha, en contraste con lo que señala Simmel, para quien lo fundamental es la cohesión de la comunidad; lo que no excluye la lucha, sólo que al diferenciar claramente los círculos (según su magnitud, por ejemplo: familia y tribu), sus formas de socialización, y la manera en que se entrecruzan, es posible columbrar que el «rescate de sangre» se refiere a la preservación de la paz social entre las familias de una misma tribu, amén de que esta pudiera estar en lucha permanente con otras tribus. Desde aquí es posible ver también por qué era necesario preservar a toda costa la paz al interior del grupo: por el acoso del exterior. Digamos que desde el punto de vista de Simmel (y de Harold Berman por ejemplo), la violencia es al interior del grupo un tabú: acecha el temor de que se desate, mientras que para Foucault la violencia ya está desatada.

⁶⁶ Vid. Montserrat Fernández y Alfredo Encuentra, «Influencias germánicas y latinas en la creación del concepto “solvente” e “insolvente” en la época medieval», *Revista Aragón en la Edad Media*, no. 14-15, fascículo 1, año 1999, Universidad de Zaragoza, pp. 524-525.

⁶⁷ Cf. Alberto Giacomin y María Cristina Marcuzzo, «Money and Markets: Introduction», *Working Papers*, Departamento de Economía de la Universidad Ca' Foscari de Venecia, no. 8, año 2008, p. 3; y Montserrat Fernández y Alfredo Encuentra, «Influencias germánicas...», p. 524.

⁶⁸ Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 442-443.

monetario y el valor de la vida humana se han hecho equivalentes: no apunta a la existencia a priori del dinero, sino a que el dinero se originó con la necesidad de dar una expresión objetiva a la vida humana. Que un hombre se pueda «comprar y vender en mercado abierto»,⁶⁹ como sucede con los esclavos —institución aún vigente, tanto en formas tradicionales como de reciente invención—, habla de cómo la vida humana se ha hecho mensurable, al punto de poder comerciar con ella. Sin embargo, si lo miramos más atentamente podremos advertir que la posibilidad misma de mensurar está dada porque el propio ser humano sirve de referencia. Así por ejemplo se dice que la valuación de los bienes puede remontarse a la institución de la esclavitud:⁷⁰ si una mujer o un hombre tenían un valor objetivamente determinable, cuanto más los objetos, tomando como unidad de medida la vida humana.

Como botón de muestra de cómo el ser humano es «medida de las cosas», bastará con echar un vistazo al origen de las unidades de medida. Antes de su estandarización, —tendencia que vino a consolidarse con la creación de los modernos Estados nacionales y el comercio mundial—, los objetos se medían primordialmente con el propio cuerpo humano; lo cual puede verificarse en los nombres de algunas de las unidades de medida todavía en uso: pies, brazos, pulgadas.⁷¹

Si bien son unidades de longitud las que acabo de mencionar, muestran cómo la realidad se ha construido a imagen del ser humano: aquí se trata del espacio, pero lo mismo podríamos decir del tiempo, y como hemos visto, igual sucede con aquella cualidad que ordena y da sentido, y que difícilmente podemos llegar a un acuerdo sobre lo que en verdad es: el valor.

Volvamos nuevamente al tema del *Wergeld*. Esta institución estaba dirigida a «tapar el agujero» que dejaba la pérdida del miembro del grupo que había sido asesinado.⁷² Pero, ¿cómo determinar la pérdida? Foucault apunta a algo fundamental en el derecho germánico: que no está dirigido a investigar la verdad, si se entiende ésta en términos racionalistas —por ejemplo haciendo uso de procedimientos como la indagación—, sino que «se trata siempre de una batalla para saber quién es el más fuerte».⁷³ Sobre esta base, habla de la ordalía y de la compurgación, y también de las «pruebas sociales». No es sólo que estos

⁶⁹ Marc Shell, *Dinero, lenguaje y pensamiento. La economía literaria y la filosófica, desde la Edad Media hasta la época moderna*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1985, p. 116. La referencia a este texto se la debo a Matías Alavez.

⁷⁰ Alberto Giacomin y María Cristina Marcuzzo, «Money...», p. 4.

⁷¹ Cf. Zygmunt Bauman, *La Globalización. Consecuencias humanas*, trad. Daniel Zadunaisky, México, FCE, 2001, pp. 39-41. Bauman señala que además de con su cuerpo, los seres humanos han medido el mundo «también con sus productos —canastos u ollas— o con sus actividades. Por ejemplo, se dividían los campos en *Morgen*, parcelas que un hombre podía arar entre el alba y el ocaso» (*op. cit.*, p. 39).

⁷² Horst Kurnitzky, *op. cit.*, p. 137.

⁷³ Foucault, *op. cit.*, pp. 68 y 70.

procedimientos fueran diferenciados según la jerarquía de las partes en pleito, sino que la propia importancia social desempeñaba un papel fundamental para la victoria.⁷⁴

Al respecto Simmel señala cómo «desde el nacimiento, estaba determinado el valor de cada ser humano», habiendo una marcada jerarquización que dependía del *Wergeld* de cada individuo. Aquí podemos ver un paso posterior a lo arriba descrito: el momento en el que el rescate de sangre es ya una institución que ubica en un lugar específico a mujeres y hombres, y que sirve como punto de referencia para las prácticas sociales, como por ejemplo, las que corresponden al derecho, donde «la importancia del juramento procesal se medía proporcionalmente a la magnitud del rescate de sangre».⁷⁵

Entonces la pérdida depende de la importancia social del individuo en cuestión, y el *Wergeld* varía en este sentido. No se trata de un valor universal del ser humano: hay «diferentes medidas de *Wergeld* para distintas clases de personas», al punto que puede hablarse de las «abrumadoras especificaciones» del derecho germánico en cuanto a «sexo, clase, raza y edad». Y más allá del *Wergeld* específicamente —que es el pago por homicidio— cabe aquí señalar cómo eran fijadas estrictamente las sanciones monetarias por el daño de cada parte del cuerpo o sus funciones, según la jerarquía del hombre o de la mujer afectados.⁷⁶

Con lo anterior podemos ver que al introducir la valoración objetiva del ser humano, el rescate de sangre o *Wergeld* objetivó también las diferencias entre los seres humanos: hombre o mujer, libre o esclavo, pobre o rico, haciendo sobre todo énfasis en el nexo de parentesco, que era la «garantía primaria de la posición jurídica de una persona» en el derecho germánico.⁷⁷ Digamos que primero se buscó expresar la pérdida de la vida de un ser humano para buscar compensarla: así se llegó a la idea de valor. Una vez establecida esta idea, las diferencias entre los seres humanos —una experiencia innegable en la vida social— vino a añadirse. De este modo tales diferencias se hicieron más sólidas: se perdió de vista que esos valores diferenciados de los seres humanos se desprendían de las formas de socialización, y que tal como comenzaron a darse en algún momento, también podían dejar de hacerlo; en resumen, dejó de verse su contingencia. Fue así que el *Wergeld* se tomó como la medida que señalaba

⁷⁴ Recuérdese que desde la perspectiva foucaultiana, los pueblos germánicos vivían en un estado de guerra, al punto que el derecho venía a ser una continuación de la misma. Por tanto, no existía la sentencia, es decir la distinción entre la verdad y el error: sólo había victoria o fracaso (cf. Foucault, *op. cit.*, p. 71).

⁷⁵ Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 440-441.

⁷⁶ Harold Berman, *op. cit.*, pp. 64-65, 75-76. Véase también Jacques Le Goff, *La civilización del occidente medieval*, p. 38.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 78.

tanto el lugar como la manera en que habían de proceder las personas en función de su valor diferenciado.⁷⁸

Esta tendencia tiene uno de sus puntos culminantes en la denominación de las monedas. Así por ejemplo Simmel observa que «encontramos [en el siglo XII] la afirmación de que el caballero, el barón y el duque están relacionados entre sí como el chelín, el marco y la libra, ya que éstas son las proporciones de su posesión»,⁷⁹ y añadiría, de su posición social. Aquí se expresa «lo que vale un hombre»: no es que necesariamente el rescate de sangre de un barón fuera un marco, o el de un duque una libra, sino que es posible ver la asociación entre el valor del ser humano y el valor monetario.

Asociación que igualmente podemos observar en la compra de la mujer, en la dote y en el matrimonio. En el primer caso, que de acuerdo con Simmel, tiene lugar en «las circunstancias primitivas», se paga por la mujer porque su valor económico «es mucho más evidente», en la medida en que la economía tiene principalmente un carácter doméstico, y la participación de la mujer en la producción de la riqueza familiar es directa; de modo que había que dar una compensación por la pérdida de su fuerza de trabajo. Esto cambió con la pérdida del carácter familiar de la economía: al destinarse cada vez más la producción doméstica al mercado, el papel del hogar como fuente de los satisfactores para el autoconsumo, es decir, su papel productivo, fue diluyéndose, al igual que sucedió con el papel de la mujer, quien apareció más bien como la consumidora y acaso como la administradora del producto del trabajo del hombre. Así podemos ver cómo «el precio de la novia, por el que el hombre compra la fuerza productiva de la mujer, ha de ceder el sitio a la dote, que le compensa por el mantenimiento de la esposa no productiva».⁸⁰ En el matrimonio podemos identificar igualmente una forma de aquilatar el valor de la persona y de proceder a un intercambio muy similar al comercial. Desde esta perspectiva, el matrimonio sería una «forma extrema de cambiar una cosa por otra»: «vida por vida»;⁸¹ definición que si bien puede parecer severa, se ve reafirmada en los llamados «matrimonios por dinero» y en los «avisos matrimoniales» que describe Simmel, donde se le da preponderancia a la fortuna de las personas, lo único que es posible determinar con absoluta objetividad en estas.⁸²

⁷⁸ Este es un ejemplo muy claro de lo que Simmel nos dice acerca del apoyo de que nos provee la objetividad, y cómo este espíritu objetivado en instituciones, conocimientos, artefactos y demás, termina independizándose para después constreñirnos; lo que sucede cuando perdemos de vista nuestro papel de creadores.

⁷⁹ Simmel, *apud* Marc Shell, *op. cit.*, p. 329.

⁸⁰ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 465.

⁸¹ Marc Shell, *op. cit.*, pp. 113-114.

⁸² *Cf.* Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 471-475.

Valor y sacrificio

La muy breve mención a la compra de la mujer, a la dote y al matrimonio ha tenido la intención de mostrar, en un caso distinto al del *Wergeld*, cómo el valor del ser humano y el valor monetario están íntimamente imbricados. Como antes mencioné, el rescate de sangre le sirve a Simmel como una hipótesis de lo que pudo ser el origen del dinero. Esto no significa que viera al *Wergeld* en verdad como el comienzo absoluto —pues no deja de reconocer los orígenes oscuros del dinero—, sino que lo toma como motivo para develar lo fundamental, y que nuestra conciencia invertida extravía: que en la esencia del dinero están la carne, la sangre y la espiritualidad de los seres humanos; que eso que se nos aparece como una entidad autónoma y tan ¿dramáticamente? determinante para nuestras vidas, es en verdad una representación de nosotros mismos.

Aquí he dicho «carne, sangre y espiritualidad». Pues bien: ¿no es esta una asociación extraña? En lo que respecta a la asociación sangre-dinero, el propio Marx podría decir en primera instancia:

Comparar el dinero con la sangre —a lo que da pie la palabra circulación— es (...) no menos falso [que] comparar el dinero al lenguaje.⁸³

Si bien Simmel llega a usar la analogía sangre-dinero desde el punto de vista de la circulación,⁸⁴ no es este abordaje el que aquí interesa, sino más bien el que pueda llevarnos a encontrar la absoluta concreción del dinero en la corporalidad y la espiritualidad humanas. Tampoco se trata aquí de hacer un juicio moral, pues como dice Simmel: «no nos interesa aquí el aspecto moral de estas consideraciones. Sólo nos importa el sociológico».⁸⁵ Esto no significa que no haya implicaciones éticas, pues sin duda las hay, como podrá verse sobre todo en los siguientes apartados. Sin embargo, considero que es precisamente trascendiendo la diatriba *auri sacra fames*⁸⁶ como podemos hacer que nuestra crítica «tenga dientes» y trascienda el sentido común, pues dirigir nuestras inectivas contra el dinero no hace más que apuntalar su aparente autonomía y poder.

⁸³ Karl Marx, *Grundrisse, Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858*, volumen 1, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1985, pp. 65-66. Cabe señalar que Simmel hace ambas analogías. De acuerdo con nuestro autor, el dinero, al igual que el lenguaje, sirve para expresar tanto el pensamiento como el sentimiento, es decir, que sirve a nuestra vida en general, sin distingos de que en la parte en cuestión tenga preponderancia la cultura objetiva, o bien, la cultura subjetiva (cf. *Filosofía del dinero*, p. 593).

⁸⁴ «...el dinero se puede comparar con la sangre, cuya circulación continuada penetra en todas las ramificaciones de los miembros y, alimentando a todos por igual, garantiza la unidad de sus funciones» (Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 591). Simmel presta particular atención a la circulación, por considerar que es una fase del ciclo económico tan creadora de valores como la propia producción —concepción que Marx también refuta—.

⁸⁵ Simmel, *Sociología*, p. 149. Simmel no está haciendo alusión al tema que aquí nos concierne, sino a la subordinación, una de las formas de socialización que desarrolla. No obstante, me pareció útil para aclarar la perspectiva de la que parte.

⁸⁶ «Maldita hambre de oro» (vid. Francisco Gil Villegas, «Notas críticas» en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, México, FCE, 2003, p. 310).

Entonces, ¿a qué viene la relación sangre-dinero?, ¿así como la de carne-dinero y espiritualidad-dinero? Con ello intento expresar cómo este medio convertido en fin se vincula con la totalidad del ser humano: su cuerpo, su mente, su espíritu, su fuerza, etcétera. Ya he abordado el tema del valor, y mostrado cómo va del deseo a la intersubjetividad, es decir, de lo subjetivo a lo objetivo; objetividad que no está, cabe insistir, en su forma cósmica —el dinero—, sino en el intercambio entre los sujetos. Desde esta perspectiva los sujetos, los seres humanos, no dejan de estar íntimamente vinculados con el dinero, del mismo modo como pudo verse a partir de la hipótesis del *Wergeld* o rescate de sangre. Pero en este cuadro que estoy intentando trazar hace falta un elemento: el del sacrificio.

Acabo de mencionar que el valor se crea en el intercambio. Y así es efectivamente, sin embargo hay que añadir algo fundamental: como el valor no es una cualidad propia de los objetos, éste no se crea en el intercambio simple y llano —digamos en el cambio de propietario del objeto—, sino en el esfuerzo y la renuncia que los sujetos hacen para la consecución de sus objetos, es decir en el sacrificio. En este sentido, lo que intercambiamos son nuestros sacrificios, esos son en verdad los bienes que recibimos y entregamos, con miras a que «el estado final implique un *superávit de satisfacción* con respecto al estado anterior a la acción».⁸⁷

El tema del sacrificio, fundamental en la teoría simmeliana del valor, también se vincula con el *Wergeld*: lo que debe ofrecer el perpetrador del homicidio —que antes señalé como compensación o bien como redención—, puede interpretarse también como un sacrificio. El asesinato debe ser pagado con un sacrificio que no sea la sangre derramada en sí, sino una representación de ésta —el dinero—.

Sacrificio en la vida social y religiosa

Desde la perspectiva del sacrificio, es posible abordar la relación valor-dinero-ser humano de diversas formas, por ejemplo, a partir de las religiones de la Antigüedad. No es infrecuente encontrar la referencia de que las primeras instituciones dinerarias fueron los templos⁸⁸: ante los dioses, hombres y mujeres eran deudores de su vida, de sus riquezas y cosechas, y había que pagarles con sacrificios. Aquello que debía sacrificarse eran animales u objetos muy específicos, dependiendo de la divinidad en cuestión. Así por ejemplo, señala Horst Kurnitzky, entre las divinidades que se adoraban en la antigua Grecia estaba Hera Lakinia, divinidad que era representada en forma de vaca, y a la que en un principio

⁸⁷ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 52. Sin cursivas en el original.

⁸⁸ Marx dice al respecto: «En todos los pueblos antiguos aparece la acumulación de oro y plata originariamente como un privilegio de los sacerdotes y los reyes, puesto que a los dioses y los reyes compete [tratar con] el rey de las mercancías. Solamente ellos merecen poseer la riqueza en cuanto tal (...) El *tesoro del Estado* como fondo de reserva y el templo son los bancos primitivos, en los que se conserva el más sagrado de los bienes» (*Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política*, vol. 1, p. 122).

se le sacrificaban estos animales para rendirle culto. Posteriormente el sacrificio de las vacas fue sustituido por el ofrecimiento de objetos, por ejemplo, vacas votivas o bien los instrumentos del culto que originalmente estaban destinados a realizar el sacrificio, como el hacha bipenne.

Lo fundamental aquí es que los objetos de culto que les eran ofrecidos en sacrificio a los dioses, eran provistos a los oferentes por las propias autoridades del templo, quienes a cambio recibían productos de la tierra, entre otras riquezas. Esto dio lugar a que el «personal del culto» llegara a acumular tanta riqueza, que le permitió expandir más allá del templo sus intercambios. Pero hay un momento previo: hubo una «evolución simbólica» en los objetos votivos, es decir, fueron de una representación concreta a una cada vez más abstracta⁸⁹: si del sacrificio de las vacas se pasó al ofrecimiento de vacas votivas y hachas bipennes, posteriormente lo que se ofrecía en sacrificio eran monedas con la imagen de dicho animal, con la imagen de alguno de los instrumentos que servían al culto, o bien con la de alguna otra representación de la divinidad. Como se verá, aquí podemos encontrar otro de los posibles orígenes del dinero: al provenir del «ritual sacrificial del templo» la emisión de moneda, su circulación se limitó a este ámbito en un principio. Sin embargo, los «negocios dinerarios» fueron trascendiendo estos límites, para hacer de los templos posteriormente «las centrales comerciales que monopolizaban toda la circulación dineraria», las cuales, «a manera de grandes instituciones bancarias», comenzaron a otorgar préstamos, hacer inversiones, financiar empresas, dar hipotecas, apoyar la fundación de colonias «en tierras de ultramar», apoyar ejércitos, entre otras funciones.⁹⁰

La pertinencia de este ejemplo acabará de aclararse si añadimos que el «sacrificio de los bovinos ha de considerarse sustituto de un sacrificio humano del pasado».⁹¹ Aquí no aludo solamente al culto de Hera Lakinia. Como refiere Kurnitzky: «En los últimos tiempos de la Antigüedad se opinaba en general... que las costumbres cultuales más antiguas requerían un sacrificio humano y que las víctimas animales sustituían la vida de una persona».⁹² De modo que ya fueran vacas o cualquier otra víctima animal usada en los cultos sacrificiales, lo que tenían de trasfondo era el sacrificio humano.

Que los seres humanos sean deudores de los dioses y tengan que pagarles con sacrificio, no puede ser, desde el punto de vista moderno, más que producto de la alienación religiosa. Sin embargo si se le mira más detenidamente podrán encontrarse visos de una verdad fundamental: la vida de los seres humanos en sociedad exige sacrificio.

⁸⁹ Cf. Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 150-151.

⁹⁰ Cf. Kurnitzky, *La estructura libidinal del dinero*, pp. 32-56 (capítulo 2: «La génesis del dinero a partir del culto sacrificial»).

⁹¹ *Ibid.*, p. 42.

⁹² W. Robertson Smith, *apud* Kurnitzky, *op. cit.*, p. 50.

Este sacrificio mantiene la cohesión social, tanto en términos de la unión de los miembros del grupo como del mantenimiento del orden de cosas que sirve de marco para esa unión. Pero ¿de qué tipo de sacrificio estoy hablando? Del sacrificio de los impulsos y deseos más inmediatos, o como expresa Kurnitzky siguiendo a Freud, de «la renuncia a lo pulsional». Sacrificio que si bien en las sociedades modernas comporta un carácter abstracto, no deja de estar presente, tal vez incluso en forma más aguda.⁹³ Y que en el caso de las culturas de la Antigüedad se concretaba en el ámbito cultural.

Aquí las hipótesis sobre quiénes eran las víctimas sacrificiales varían: Freud dirá por ejemplo que se trata del sacrificio del protopadre, mientras que Kurnitzky señala que no se trata de un sacrificio único, sino del sacrificio periódico de mujeres principalmente, por ser ellas, gracias a su papel creativo y reproductivo, encarnación de la «pulsión reprimida»: «la relación con la naturaleza por mediación de la sociedad, basada en el dominio y el sometimiento de la naturaleza exterior, se distingue asimismo por el sujuzgamiento y la represión de la base natural de la sociedad», es decir, la mujer.⁹⁴

Me gustaría articular esto con otra visión sobre el sacrificio que me parece pertinente: la de René Girard, quien pone en el centro a la violencia intestina. Desde su perspectiva, el sacrificio se ejecuta para encauzar la violencia de los miembros de la comunidad. De otra forma, ésta podría revertirse, convirtiéndose en una grave amenaza para la cohesión social, debido a su naturaleza sumamente contagiosa: la violencia viene a ser «una especie de fluido que impregna los objetos», como podría decirse de la sangre, cuya «presencia denuncia el crimen y provoca nuevos dramas».⁹⁵

Girard llama la atención sobre la enorme potencia destructora de la violencia, sobre todo cuando se trata de comunidades pequeñas; relevancia que se ha perdido de vista en los grupos más amplios. Dado que en cada miembro de la comunidad anidan impulsos violentos que en ocasiones se desatan amenazando a sus congéneres, el grupo en su conjunto debe abocarse a atajarla. Sin embargo, ya que no es posible conjurarla del todo pues está siempre latente, es necesario buscarle una satisfacción alterna. Para ello es necesario reconocer que es sumamente contagiosa, o viéndolo desde otra óptica, que tiene la propiedad de «desplazarse de objeto en objeto», lo cual es aprovechado por la religión.

Entonces, es al terreno de lo sagrado hacia donde se encauza. Aquí la violencia dejará su carácter contagioso para convertirse en «violencia purificadora» a través del sacrificio ritual. Pero ¿qué o quién será sacrificado? La víctima no puede ser un miembro del grupo, ya que al despertar los deseos de

⁹³ Como podrá verse, cuando digo que el moderno es un «sacrificio abstracto» no me refiero a que éste carezca de consecuencias concretas para la vida humana. Aludo más bien a la abstracción que escinde al ser humano en diversos fragmentos, cada uno de los cuales se concibe *como si* en verdad estuviera separado del ser humano en cuestión, y que en este sentido puede ser sacrificado sin afectar su integridad. Ejemplos de ello son el instinto y la fuerza de trabajo.

⁹⁴ Kurnitzky, *op. cit.*, pp. 193 y 195.

⁹⁵ Girard, *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1983, pp. 35 y 41.

vengar su muerte se desataría el ciclo sin fin de la violencia. Más bien la víctima deberá *parecer* un miembro del grupo a fin de encauzar esta violencia intestina.

Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de *su* propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial.⁹⁶

El sacrificio funciona entonces como un regulador de la violencia. Así, aunque finalmente se ejecuta, lo hace dentro de un marco bien delimitado, de modo que la cohesión social quede a salvo. Es por eso que desde la visión de Girard la religión es sinónimo de violencia;⁹⁷ sin embargo hay que insistir: se trata de una violencia desplazada de su objetivo original, es decir, limitada y canalizada hacia el ámbito cultural. Cabría cerrar estas breves alusiones a Girard, insistiendo en la función social del sacrificio, pues como él mismo refiere, al igual que la música, los sacrificios «tienen un único y mismo fin: unir los corazones y establecer el orden».⁹⁸

En un línea similar podemos encontrar lo que dice Durkheim acerca de los servicios que presta lo sagrado a la reproducción social, sobre todo en su separación y «alternancia suave, pacífica y regular» con lo profano.⁹⁹

La separación obró milagros: el profano ritmo «lánguido y aburrido» de la cotidianidad reabastecía su energía, se rejuvenecía año tras año, empapándose con agua de la fuente de las emociones populares, sin verse amenazado en los intervalos por una erupción incontrolada de frenesí multitudinario.¹⁰⁰

Separados espacial y temporalmente, lo sagrado servía a la reproducción de lo profano. La intensidad del estar juntos en el marco de lo sagrado revigorizaba los lazos: «los individuos, al sentirse muy cercanos entre sí, reafirman en común sus comunes sentimientos».¹⁰¹ Esta misma ruptura —que no ajenidad— de la cotidianidad es señalada por Bolívar Echeverría¹⁰² cuando se refiere al momento festivo o existencia festiva, que es posible adscribir al ámbito de lo sagrado. Usando libremente lo dicho por Echeverría a fin de introducir el sacrificio, podría decir que gracias a la ruptura de las convenciones

⁹⁶ Girard, *op. cit.*, p. 15.

⁹⁷ «La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado» (Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 38). Quisiera señalar que desde mi perspectiva Girard se confunde, y toma como esencia de la religión una función de ella. No es para prevenir la violencia ni para darle una «utilización astuta» —desplazándola hacia el sacrificio ritual— para lo que la religión surge, sino para cohesionar a la sociedad y dotarla de sentido. Si para preservar esto debe atajar la violencia, no es más que como un medio para llegar a su fin.

⁹⁸ *El libro de los ritos* (texto tradicional chino), *apud* Girard, *op. cit.*, p. 16.

⁹⁹ La referencia que hago aquí de Durkheim (específicamente de *Las formas elementales de la vida religiosa*) se basa en lo desarrollado por Zygmunt Bauman en *Ética posmoderna*, trad. Bertha Ruiz de la Concha, México, Siglo XXI, 2006, pp. 152-159.

¹⁰⁰ Bauman, *Ética posmoderna*, p. 154.

¹⁰¹ Durkheim, *apud* Bauman, *op. cit.*, p. 154.

¹⁰² Lo que aquí voy a desarrollar brevemente lo extraje de la conferencia magistral «Crisis de la cultura contemporánea» impartida por el Dr. Echeverría el 23 de octubre de 2009 en el Museo universitario de arte contemporáneo de la UNAM, en el marco del Coloquio Razón y Revolución.

y límites cotidianos que ofrece el momento festivo, es que pueden darse prácticas como el sacrificio. Este paréntesis en la rutina, que permite dar libre curso a los instintos, entregarse a los impulsos lúdicos y a la creatividad, no significa un desbordamiento: el rompimiento de límites finalmente —y aunque pareciera contradictorio— se realiza dentro de un marco determinado, de un tiempo y un espacio específicos convenido por los miembros del grupo. Y aún más: aquí «la rutina se destruye para reconstruirse». La cultura, es decir, «las formas identitarias» del grupo se repiten en la «existencia festiva», pero para «deconstruirlas y reconstruirlas». De ese modo el grupo «se cuestiona y se ratifica a sí mismo».

Desde esta óptica el sacrificio ritual no es un simple derramamiento de sangre, sino que constituye una práctica que busca encauzar a través de una víctima aquellos sentimientos e impulsos que quedan como remanentes del sacrificio que cotidianamente tienen que hacer los miembros de esa colectividad, que según Kurnitzky sería el sacrificio de sus instintos (eróticos, hostiles, etcétera). La víctima es inmolada para dar satisfacción a esa violencia que quiere cobrarse en el otro el propio sacrificio, pero que al ser ejecutado dentro de esta «ruptura festiva» diluye su impureza o contagiosidad —para usar los términos de Girard—, posibilitando así que los miembros del grupo vuelvan a pactar para rehacer la forma de vida que les une.

Aquí hay algo más que nos señala Echeverría: que el «momento festivo» es una «imaginaria revolución», que entraña por tanto la posibilidad de crear otro orden distinto. Ese movimiento que destruye para reconstruir que es la «existencia festiva», les recuerda a hombres y mujeres que «no son unos autómatas, sino seres libres», y que en este sentido el mundo que habitan es construido, que ellos son los «instauradores del orden social, del cosmos», y por tanto que «son capaces de fundar y refundarlo».

Este breve recorrido ha tenido por objeto comenzar a mostrar por qué Simmel le da tanta relevancia al tema del sacrificio dentro de su teoría del valor. Kurnitzky nos permitió acercarnos al «origen sacrificial del dinero», a la forma en que éste simbolizó en algunas de las culturas de la Antigüedad la carne y la sangre sacrificadas. Advertir además que esto se daba en el ámbito cultural, es decir, dentro de la práctica religiosa, nos lleva a reconocer su función social: la de cohesionar o religar a los seres humanos, más aún habiéndose tratado de un medio donde la religión no era una esfera separada de la vida, sino que latía en todos sus órdenes: los seres humanos cohabitaban con la divinidad, a la cual había que pagar los bienes recibidos, y en general, el orden por ellos instaurado; de modo que con el sacrificio se refrendaban no sólo los lazos con la divinidad, sino los de los hombres entre sí, en tanto habitantes de ese mismo orden divino, el cual recreaban a través de sus prácticas religiosas.

Girard nos ofreció otro enfoque de la función social del sacrificio: partiendo del reconocimiento de la hostilidad latente en hombres y mujeres, el sacrificio viene a ser un medio para satisfacerla, pero que al ejecutarse dentro de límites bien definidos deja de representar un peligro para la comunidad: de amenazar su cohesión pasa a afianzarla, al convertirse vía el rito sacrificial en «violencia purificadora». Desde esta perspectiva, la violencia es consustancial al ser humano; por tanto, toda unión deberá comprender también la satisfacción de este impulso, pues de otro modo tenderá a revertirse.

Siguiendo una línea muy similar, tanto Durkheim como Echeverría nos muestran cómo lo sagrado sirve a la reproducción de lo profano: en lo sagrado se inscriben aquellos momentos lúdicos y creativos donde se rompe la rutina, es decir, es un estar juntos donde los ánimos se exageran, llevando a trascender las fronteras cotidianas. Pero aquí se rompe para recomponer, se destruye para volver a construir. Prácticas como el sacrificio significan al mismo tiempo una repetición y una ruptura de la cotidianidad: una repetición porque habla del sacrificio que día a día hacen los seres humanos para sostener su vida en común, y una ruptura porque en el marco del momento festivo es permitido aquello que usualmente no lo es: el asesinato. El derramamiento de la sangre sacrificial significa aquello que hombres y mujeres dan en pos de la comunidad: llámesele pulsión, deseos, impulsos o instinto.

Esta premisa, que remite necesariamente a lo dicho por Freud en *El malestar en la cultura*: «es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales»,¹⁰³ no deja de estar vinculada al objeto de este apartado: cómo el dinero es en su esencia expresión del valor del ser humano. Acabaré de mostrarlo. A continuación abordaré el concepto de cultura, que si bien está sugerido en los desarrollos anteriores, no ha sido abordado propiamente como tal.

Proceso cultural como proceso de valorización

Simmel entiende por cultura al proceso a través del cual el ser humano se realiza, al desplegar las posibilidades inscritas en su naturaleza, pero que sólo tomando e incorporando dentro de sí los productos del espíritu objetivado le es posible alcanzar. En este sentido se trata del encuentro del sujeto con el objeto, de una síntesis que tiene como último sentido la «consumación del hombre».¹⁰⁴ Esta síntesis del «alma subjetiva» y del «producto espiritual objetivo», o como Simmel les llama, de la cultura subjetiva y la cultura objetiva, entraña una relación dialéctica, pues «al cultivar las cosas», «nos cultivamos a nosotros mismos». Proceso que también significa una «elevación de valor», en la medida en que ese cultivar las cosas significa «aumentar su valor por encima del que conseguimos a través de su

¹⁰³ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, trad. Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza, 1970, p. 41.

¹⁰⁴ Simmel, «De la esencia de la cultura», en *El individuo y la libertad*, p. 122.

mecanismo natural».¹⁰⁵ Al respecto Simmel nos ofrece el ejemplo del peral silvestre, que cuando ha sido cultivado deja de dar «frutos leñosos y ácidos» para dar peras comestibles, gracias a la manipulación que «la voluntad y el intelecto humanos» han hecho sobre éste. De ese modo se ha elevado el valor de los frutos: el sacrificio de esa voluntad e intelecto les ha dado una nueva forma más apetecible.

...*cultura* tiene un significado específico, al que se aproxima mejor el sustantivo *cultivo* (...) el punto esencial es la capacidad de absorber el objeto existente, metabolizarlo, por así decirlo, asimilarlo a la propia subjetividad. Lo que posibilita esto es (...) la comunidad del nombre entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, el hecho, como afirma Simmel, de que «ambos son espíritu»; de esta manera el sujeto se puede reconocer a sí mismo en el objeto a la vez que expresar sus propios poderes dentro de la esfera de los objetos y enriquecer así a estos últimos y no sólo a sí mismo.¹⁰⁶

La cultura es un proceso de valorización: los seres humanos se perfeccionan, mientras que aquellas realizaciones donde el espíritu se encuentra objetivado (el conocimiento y sus realizaciones prácticas) se acrecientan:

...es el mismo proceso de elevación del valor que parte de nosotros o a nosotros regresa y que la naturaleza organiza fuera de nosotros o en nosotros mismos.¹⁰⁷

Aquí sujeto y objeto van de la mano: crecen y se enriquecen juntos. Ha de advertirse que este es un proceso cualitativo, porque lo que el proceso cultural crea son «formas identitarias», es decir, formas que vehiculan una imagen del mundo específica: que crean un orden de cosas determinado y también un tipo determinado de seres humanos. Sólo aquí es posible la idea de valor, en la especificidad de esas formas identitarias, porque hablan de los hombres y mujeres que los sostienen y a los que les dan sostén —en la medida en que los sujetos son creadores de la objetividad en la que se apoyan—.

Entonces, el proceso cultural es un proceso de valorización no sólo porque da lugar al perfeccionamiento de los sujetos y al enriquecimiento del espíritu objetivo —expresado de esta forma pareciera tratarse de una cuestión meramente cuantitativa—, sino también porque habla de tipos humanos específicos y de una configuración del mundo específica. Si la cultura es la síntesis del sujeto y del objeto, como se verá, no se puede hablar de tal sino en la contingencia de lo que son esos sujetos y esos objetos en particular.

¹⁰⁵ Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, p. 208, y *Filosofía del dinero*, p. 561.

¹⁰⁶ Gianfranco Poggi, *Dinero y modernidad*, p. 161. Es fundamental especificar qué entiende Simmel por «espíritu objetivo» para así distinguirlo de la «cultura objetiva»: el primero es un «reino ideal de los valores teóricos, del sentido y las conexiones intelectuales acabadas», que en este sentido tiene una existencia separada, pero que en forma similar al «mundo de las ideas» de Platón, sirve a los seres humanos de fundamento: ahí hay una totalidad ideal, en la que «el alma atisba la esencia pura y la significación absoluta de las cosas». Por su parte la «cultura objetiva» constituye «la representación histórica o la condensación —completa o incompleta— de aquella verdad objetivamente válida», es decir del espíritu objetivo. Digamos que el espíritu objetivo es un repositorio, existente sólo en la idealidad, del conocimiento humano; mientras que la cultura objetiva es un fragmento de éste, su manifestación sensible (Cf. Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 565-568)

¹⁰⁷ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 561.

Pero también esa elevación del valor que tiene lugar en el proceso cultural tiene que ver con el sacrificio que demanda de los sujetos: su forma de vida y su estar juntos dependen de la «renuncia a otros valores», al igual que al sacrificio de una parte de sí, como señalé anteriormente. Aquí a la luz de la breve revisión que hicimos sobre el tema del sacrificio podría decir que lo que se sacrifica es la satisfacción inmediata de los impulsos hostiles: no es sólo que se posponga su satisfacción, sino que se les da una forma aceptada socialmente, que en el caso de algunas sociedades antiguas toma la forma del sacrificio ritual. Lo mismo es posible decir de los impulsos «libidinales», que si bien no fueron mencionados antes —Girard por ejemplo insiste en el papel central de la violencia— comportan igual importancia.

El proceso cultural da forma al ser humano: de su naturaleza instintiva lo lleva a devenir en un ser socializado. Pero socializado de acuerdo con ciertos valores y formas identitarias. Digamos que se aplica un valor a fin de acrecentarlo, vía el sacrificio. Aquí el sacrificio resulta ser la pieza clave, sin embargo termina quedando en la oscuridad. Tal como en algunas sociedades antiguas el sacrificio ritual oculta el sacrificio que día a día hacen los hombres, siendo que sólo se trata de su representante: entonces comienza a creerse que sin el sacrificio ritual —primero de personas y después de animales en representación de éstas— no sería posible la continuación de un mundo. Y es verdad, no continuaría *ese mundo de vida* sin el sacrificio, pero sin el sacrificio «real» del día a día, no el simbólico del ritual. Digamos que esta es una forma de tomar a la representación como realidad, tal como sucede con el dinero.

El dinero, como nos hizo ver Kurnitzky, tiene un origen sacrificial: comenzó a acuñarse en los templos para simbolizar los sacrificios rituales; de ese modo todo aquel que quería hacer una ofrenda a los dioses, no necesitaba realizar el rito sacrificial propiamente, sino ofrecer un símbolo de éste —el dinero—. Y es que en verdad su adquisición ya había implicado un sacrificio: los oferentes ya se habían sacrificado al dinero.

Algo similar sucede en las sociedades modernas, sólo que el sacrificio se ha secularizado: estamos ante «la vuelta del sacrificio humano en otra forma de organización social».¹⁰⁸ Aquí la expresión coloquial «ganar el dinero con el sudor de la frente» puede comenzar a mostrarnos de qué se trata este sacrificio secular: nos dice ante qué altar hay que sacrificarse y cuál ha de ser ese sacrificio.

El trabajo

El trabajo es uno de los grandes pilares de nuestra cultura, el valor por antonomasia: «no come el que no trabaja» es una de las máximas que expresan cómo hemos de «ganarnos la vida», lo que significa que no tenemos a priori el derecho a ella, sino que hemos de ganárnoslo. Esta concepción del trabajo que

¹⁰⁸ Kurnitzky, *op. cit.*, p. 69.

pareciera tan natural e incuestionable es del todo contingente: si bien retoma la negatividad de otras concepciones,¹⁰⁹ puede decirse que en ella está perfeccionada a tal punto esta negatividad, es decir, la connotación que tiene de sacrificio, que la ausencia de límites en el esfuerzo, en el tiempo que se le ha de invertir, en lo que se ha de padecer, y en general, la ausencia de límites en todo sentido, se ha convertido en la lógica inherente al trabajo, y justamente en la medida de la modernidad; baste atender la idea de progreso y el trabajo infinito que ha de sacrificarsele.

Zygmunt Bauman por ejemplo señala cómo en la modernidad se hizo del trabajo el principal marco para el aprendizaje y la socialización, y cómo incluso la propia supervivencia de la sociedad está anclada en este sacrificio del individuo.¹¹⁰ Sacrificio porque además del esfuerzo ilimitado que demanda, el trabajo ha sido convertido en una mercancía que todo ser humano debe poner a la venta, so pena de serle negado el derecho a la vida: han sido libradas, nos dice Bauman, «verdaderas batallas»¹¹¹ para imponer un régimen de trabajo que obliga a hombres y mujeres a llevar una existencia miserable e innoble, paradójicamente «en homenaje a la ética y la nobleza del trabajo». Desde esta óptica, parar de trabajar no sólo delata la «pereza» y «amoralidad» del trabajador, sino su oposición al «progreso de la humanidad».

Y es que como Bauman nos enseña, el trabajo así entendido sirvió en un principio para construir un mundo que se pretendió fuera unívoco, es decir, donde estuviera conjurada la ambivalencia, la contingencia, las anomalías del orden: el sueño moderno de un mundo creado bajo diseño y sometido a

¹⁰⁹ Marx identifica como «negativa» y «pesimista» la concepción del trabajo que tienen los clásicos de la economía política, quienes intentan «imponerla a toda la sociedad» reproduciendo la concepción «“negativa”, servil, del trabajo proveniente de la antigüedad clásica», la cual a su vez fue «mantenida con vida a través del *medium* del pensamiento cristiano» (Angelo Bolaffi, «¿Cuánto vale el valor trabajo?», en Pierangelo Garegnani, *et al.*, *Debate sobre la teoría marxista del valor*, trad. Alfonso García Ruiz y Aldo Arturo Borzoni, México, Ediciones de pasado y presente, 1979, p. 10).

¹¹⁰ Lo que aquí retomo de Bauman corresponde a lo que él denomina como la «ética del trabajo»: una cruzada moral que sirvió a los intereses del capital en el nacimiento de la era moderna. Esta prédica, acompañada siempre de la coerción, y ulteriormente de la seducción, logró que los individuos aceptaran, en nombre del progreso y la «riqueza de las naciones», desempeñar un trabajo separado de «cualquier objetivo tangible y comprensible», impuesto por otros, realizado en forma autómatas y en condiciones miserables. Cabe señalar que de acuerdo con la distinción que Bauman hace entre modernidad sólida y modernidad líquida, la ética del trabajo correspondería a la primera: en la modernidad sólida la separación entre hogar y negocio y entre productores y medios de producción dio lugar a que el mercado irrumpiera como en «tierra de nadie» para imponerse; situación que vino a ser regulada por el Estado, que al tiempo que limitó el ámbito de acción del mercado hizo un compromiso con éste, a fin de hacer propicias las condiciones para su desenvolvimiento, teniendo como principal tarea formar y controlar a los individuos para que le fueran funcionales. En la modernidad líquida en cambio estamos, de acuerdo con Bauman, en una nueva «tierra de nadie», en la medida en que el mercado «ha logrado escapar del marco ético-legal del Estado-nación» y que el «matrimonio entre trabajo y capital» está roto. Esto no significa que no exista ya explotación o que el capital para valorizarse haya dejado de requerir a la fuerza de trabajo, sino que el capital ahora tiene una movilidad tal que le permite desentenderse de las consecuencias que la explotación de seres humanos y naturaleza provocan. Desregulación del mercado que trae consigo una creciente precarización en las condiciones de vida (*vid.* Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, en particular capítulo 1).

¹¹¹ Al respecto también dice Horst Kurnitzky: «Sólo mediante el empleo de una coerción de índole extraeconómica, por las bayonetas de policías y soldados, se metió al pueblo en las fábricas y así se efectuó un “proceso de aprendizaje”, al final del cual el trabajo enajenado se había convertido en necesidad evidente» (*op. cit.*, p. 208).

un estricto control. Para ello había que destruir otras formas de vida y denostar la tradición, pero sobre todo, evitar a toda costa que hubiera «gente sin patrón», esto es, gente que no tuviera quién la vigilara ni sometiera, y que se rehusara a seguir el «modelo de conducta único» que se buscaba imponer, el cual implicaba no sólo una forma de situarse en el mundo (quién arriba, quién abajo, dependiendo de la división del trabajo), sino una definición de felicidad, una moral, en resumen, un modo de «conducción de vida».¹¹²

Como podrá verse, el sacrificio secular moderno es el trabajo, pero atención: el trabajo entendido a la luz de las relaciones de producción capitalistas, es decir, el que ante todo ha de ser definido como alienado. Bajo este entendido, Simmel señala que el hecho de que el capitalista se aboque a «conseguir, organizar y dividir los medios de trabajo», hace que «las condiciones objetivas y subjetivas» del trabajo se separen, dando como resultado que, por un lado, el trabajador carezca de toda «motivación psicológica» para realizarlo, y por otro lado, que los medios de trabajo adquieran una objetividad tal que terminan por extrañarse del trabajador. Sin embargo, nos dice Simmel, esto no sólo sucede con los medios de trabajo, sino con el propio trabajo:

...además de los medios de trabajo, hasta el trabajo mismo se separa ahora del trabajador, puesto que tal es el significado del fenómeno por el cual se dice que la fuerza de trabajo se ha convertido en una mercancía (...) El hecho de que, ahora, el trabajo comporta el carácter, las formas de valoración y las evoluciones de todas las demás mercancías, significa que ha llegado a convertirse en algo objetivo incluso para el mismo trabajador, algo que éste no solamente no es, sino que ni siquiera ya posee. Puesto que, en cuanto su cantidad potencial de trabajo se convierte en trabajo real, ésta ya no pertenece al trabajador, sino solamente su equivalente en dinero, mientras que la primera pertenece a otra persona o, mejor dicho, a una organización objetiva del trabajo.¹¹³

Esto que Simmel señala como propio del «proceso de diferenciación», tiene su punto culminante en el extrañamiento del producto del trabajo, el cual ha venido a ser en «la época capitalista», «un objeto claramente para sí, dotado de leyes propias de movimiento».¹¹⁴ Así, en forma sorprendentemente similar a lo que Marx describe sobre el trabajo alienado,¹¹⁵ Simmel nos acerca al carácter sacrificial del trabajo.

¹¹² Tal como señala Max Weber: «El capitalismo actual, señor absoluto en la vida de la economía, educa y crea por la vía de la selección económica *los sujetos* (empresarios y trabajadores) *que necesita* (...) Para seleccionar aquel modo de *conducción de vida* (*Lebensführung*) y de concebir la profesión más adecuada a la esencia del capitalismo (es decir, para que este modo pudiera vencer a otros), debería nacer primariamente no en los individuos aislados, sino como una concepción de un grupo de hombres» (*La ética protestante...*, p. 99). Bolívar Echeverría apunta a esto mismo cuando habla de la «solicitud» que hace el «espíritu del capitalismo» «de un cierto tipo de ser humano capaz de ser funcional con la acción que subsume la vida humana al capital» («La modernidad americana (claves para su comprensión)», en Bolívar Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad*, México, Era, CISAN-UNAM, 2008, p. 23).

¹¹³ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 573.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 573-574.

¹¹⁵ Marx desarrolla este tema desde su juventud. Sin embargo no fue sino hasta 1932 que los que serían conocidos como *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* salieron a la luz (en la edición alemana de las *Obras completas* de Marx y Engels); por tanto Simmel no pudo llegar a conocerlos. En un espíritu muy afín a la *Filosofía del dinero* están también los llamados *Grundrisse* de

Marx lo explica de este modo: el trabajo alienado es un «trabajo de autosacrificio, de mortificación». Para «no perecer por completo» el obrero tiene que vender su energía vital, comprometiendo así «su espíritu y su cuerpo» en la creación de objetos que usufructúa un «hombre *ajeno*», haciendo de su vitalidad, paradójicamente, el sacrificio de su vida.¹¹⁶

El trabajo que genera la riqueza en las sociedades modernas trae consigo el sacrificio del trabajador: un sacrificio lento y silencioso, que compromete al ser humano en su totalidad, aun cuando parezca que sólo es un fragmento de éste. Acostumbrados como estamos a ver el fragmento, primero en la realidad y luego tanto en los otros como en nosotros mismos, decimos que el trabajador *sólo* vende su fuerza de trabajo, sin ver que se trata de una abstracción, pues vender su fuerza de trabajo no es sino venderse a sí mismo.¹¹⁷ Por tanto, el trabajador no sacrifica una parte de sí, sino su propia vida.

...cuando se habla del trabajo, se trata de algo que es directamente el hombre mismo.¹¹⁸

El valor del ser humano es el fundamento del valor del dinero

Desde aquí es posible iniciar el retorno a nuestro punto de partida. Simmel nos da la pauta al señalarnos que entre la teoría que ve en el trabajo «el valor por excelencia» que «se expresa en abstracto a través del dinero», y la hipótesis del *Wergeld* como «equivalente del ser humano total» que viene a ser la «unidad de medida para la fijación de los valores monetarios», sólo hay «una diferencia cuantitativa».¹¹⁹

Ya he expuesto en líneas generales la hipótesis del *Wergeld* y la teoría del valor de Simmel, en la cual es fundamental el tema del sacrificio. También he mostrado la función social del sacrificio y la forma en que en las sociedades premodernas se vincula con los orígenes del dinero. Asimismo he llevado hasta las sociedades modernas el tema del sacrificio para mostrar cómo el proceso cultural lo demanda, primero como renuncia a lo instintivo y luego en su expresión aquí más relevante: en el trabajo. Sólo falta explicitar lo que ha unido, ya sea en forma soterrada o bien explícita estas temáticas: el valor.

El valor aquí ha sido la directriz que ha de llevarnos a demostrar la tesis central de estas líneas: que el ser humano es la medida del valor del dinero, es decir, que el dinero surgió como expresión del valor de los

Marx, escritos —se trataba de «material de trabajo», no de textos para ser publicados— que igualmente fueron dados a conocer muchos años después de la muerte de Simmel (fueron publicados por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú hasta 1939) (*vid.* Adolfo Sánchez Vázquez, «Los manuscritos de 1844 de Marx en mi vida y en mi obra», en Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFYL-UNAM, 1995, p. 222; y Wenceslao Roces, «Prólogo», *Grundrisse*, vol. 1, p. X).

¹¹⁶ Cf. Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, México, 1ª edición, 1968. pp. 18-19, 78 y 88.

¹¹⁷ Esta secuencia lógica es descrita también por Zygmunt Bauman.

¹¹⁸ Marx, *op. cit.*, p. 87.

¹¹⁹ Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 438, 440 y 510.

seres humanos. O dicho de otra forma: que el dinero representa y literalmente está hecho de carne y sangre humanos.¹²⁰

Teoría del valor trabajo y Wergeld

Pero volvamos a lo que dijo Simmel acerca de que sólo hay una diferencia cuantitativa entre el rescate de sangre o *Wergeld* y la teoría del valor trabajo. Hablé antes del trabajo alienado como sacrificio secular, pero sobre la teoría del valor trabajo no he mencionado nada específicamente, si bien al abordar el tema de la alienación la teoría del valor está implícita.¹²¹ Pues bien: en la economía política se ha hecho del trabajo el núcleo del valor. Son diversas las teorías que parten de este supuesto,¹²² sin embargo es la teoría del valor de Karl Marx la versión más acabada, al ofrecer una visión crítica de las relaciones sociales de producción capitalistas.

Marx parte de los supuestos de la economía política para desenmascararlos.¹²³ Así por ejemplo habla del «trabajo libre», pero en un sentido distinto al de los clásicos: el trabajador es efectivamente libre, pero «de todos los *objetos* necesarios para realizar por cuenta propia su fuerza de trabajo», de ahí que se vea en la necesidad de poner en venta su actividad vital. Esta es la primera condición del surgimiento del capital: que el poseedor de los medios de producción encuentre en el mercado «una mercancía cuyo valor de uso posea la cualidad de ser *fuerza de valor*», esto es, que encuentre al «hombre-mercancía».¹²⁴

Si bien para Marx el trabajo es «la realización esencial» del ser humano, y en este sentido ha de pensarse en términos cualitativos, es decir a partir de su «tipo determinado» —pues cada trabajo es único por ser expresión del ser humano que lo ejecuta—, define como abstracto al trabajo que es la fuente del valor (trabajo «puro y simple») al verificar cómo las relaciones sociales de producción capitalistas han

¹²⁰ En este sentido, y valiéndome de una imagen religiosa, el dinero vendría a ser una especie de transubstanciación del cuerpo y espíritu del ser humano. La conversión de lo vivo —lo humano— en lo inanimado —lo cósmico—. Desde aquí podrá entenderse la inversión de los órdenes del mundo que describe Simmel: de cómo los objetos se convierten en sujetos y de cómo se alza frente a nosotros el mundo de las cosas.

¹²¹ Tal como señalan Angelo Bolaffi, Claudio Napoleoni y Lucio Colletti, la teoría de la alienación y la del valor trabajo están íntimamente unidas, al punto que puede decirse que «constituyen, literalmente, una misma cosa» (*vid.* Pierangelo Garegnani, *et al.*, *Debate sobre la teoría marxista del valor*, p. 80).

¹²² Marx describe el desarrollo de las teorías del valor comenzando con la del «sistema monetario»: en éste «se presupone a la riqueza todavía en sentido totalmente objetivo, como cosa fuera de sí [existente] en el dinero». Posteriormente está la del «sistema manufacturero o comercial» que concibe a la «actividad subjetiva», es decir, al trabajo específicamente comercial y manufacturero, como la fuente de la riqueza. El siguiente escalón está representado por el «sistema fisiocrático» que atribuye esta facultad al trabajo agrícola. Desde este punto la teoría desarrollada por Adam Smith representó un «progreso gigantesco», al desechar «toda determinación de la actividad creadora de la riqueza para establecer el trabajo puro y simple, ni el trabajo manufacturero ni el comercial o el agrícola, sino todos ellos al mismo tiempo» como fuente de la riqueza. Como Marx apunta, esta concepción es reflejo de un tipo de sociedad —la burguesa— donde el trabajo, «no sólo en la categoría, sino en la realidad, no es más que un medio para la creación de riqueza en general y ha dejado de entrelazarse con el individuo en una especialidad, como determinación» (*cf.* Karl Marx, *Grundrisse*, pp. 18-19).

¹²³ *Cf.* Wenceslao Roces, «Prólogo», en Karl Marx, *Grundrisse*, p. IX.

¹²⁴ Marx, *El Capital*, tomo I, trad. Wenceslao Roces, México-Bogotá, FCE, 1959, pp. 121-122.

convertido al trabajo en una mercancía en la que termina pasando a segundo término su particularidad —al punto de convertirse en una mera casualidad—. ¹²⁵

He señalado dos de las cualidades de esta mercancía creadora de valor que es el trabajo: que es «libre» y que es «abstracto». Faltaría otra más: que es un trabajo alienado. Como Marx nos hace ver, se trata de la «enajenación de la actividad» y «la actividad de la enajenación», es decir, de un trabajo cuyo sentido y producto le son ajenos al trabajador, en el que éste «mortifica su cuerpo y arruina su espíritu», además de crear un mundo ajeno, el de «la dominación de quien no produce». ¹²⁶

Marx no deja de insistir en que la riqueza en las sociedades capitalistas es creada por el trabajo alienado. De hecho, nos dice, la propiedad privada es la «expresión sensible material de la vida *humana enajenada*», su producto directo. ¹²⁷ Aquí el verdadero desgarramiento no está en que la riqueza que produce el trabajador sea usufructuada por otro, ni tampoco en el hecho de que el trabajo sea una mercancía pagada por debajo de su valor —la relación inversa entre salario y ganancia da cuenta de ello—, sino en lo que es aquí primario: que el trabajo se ha convertido en mercancía. Una mercancía que «sólo toma cuerpo en la carne y la sangre del hombre», y que en este sentido significará siempre el sacrificio de la vida del trabajador. ¹²⁸

De ese modo vemos que la fuente del valor es tratada como una variable más dentro del proceso de producción: «La existencia del obrero se halla reducida (...) a la condición propia de la existencia de cualquiera otra mercancía. El obrero se ha convertido en un objeto y puede darse por satisfecho cuando encuentra comprador». ¹²⁹ ¿Por qué aludí a la fuente de valor y terminé refiriéndome a la existencia del obrero? Porque «quien dice trabajo, quien dice capacidad de trabajo, dice al propio tiempo obrero». ¹³⁰

Hecha esta brevísima revisión de la teoría del valor trabajo de Marx, cabe sólo añadir que se trata de una teoría en torno a la cual los marxistas han emprendido un amplio debate, ¹³¹ en vista de que la relación entre trabajo y valor es una relación de contradicción que introduce diversas aporías en el discurso económico, como por ejemplo la imposibilidad de determinar los precios. No obstante sus posibles inconsistencias, es necesario advertir que representa el fundamento filosófico de la teoría económica de Marx: sin la teoría del valor trabajo sería poco sostenible la tesis sobre la explotación capitalista, para comenzar.

¹²⁵ Karl Marx, *Grundrisse*, pp. 18-19.

¹²⁶ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, pp. 77-78, 84-85.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 115.

¹²⁸ Marx, «Trabajo asalariado y capital», México, Ediciones de cultura popular, 1969, p. 88.

¹²⁹ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 16.

¹³⁰ Pellegrino Rossi, *apud* Marx, *El Capital*, p. 126.

¹³¹ La orientación sobre este tema lo obtuve del libro *Debate sobre la teoría marxista del valor*, que compila diversos puntos de vista al respecto.

Simmel sostiene en diversos pasajes de su *Filosofía del dinero* un diálogo con la teoría del valor trabajo de Marx. Por principio reconoce que se trata de la teoría «más interesante desde el punto de vista filosófico»: identificar en el trabajo la fuente del valor es una forma de reunir objetividad y subjetividad ya que en el trabajo «la corporeidad y la espiritualidad del ser humano, su inteligencia y su voluntad consiguen una unidad».¹³² Es precisamente la abstracción de su concepto lo que hace posible que el trabajo sea unidad de valor: desde el punto de vista del trabajo abstracto la distinción entre trabajo físico y espiritual se hace prescindible, al partir del reconocimiento de que todo trabajo físico supone una inversión de espiritualidad (la conciencia que lo ejecuta, el conocimiento acumulado que lo hace posible), al igual que todo trabajo espiritual supone un desgaste físico.¹³³

Pero sobre todo lo que unifica el trabajo espiritual y el trabajo muscular o físico de acuerdo con Simmel —y por tanto lo que hace posible el concepto de trabajo abstracto— es el sacrificio: todo trabajo supone «la superación continua de los impulsos hacia la negligencia, el goce y las facilidades de la vida». En este sentido lo que se retribuye es el «disgusto del esfuerzo», «la ofrenda de la fuerza de voluntad» que entraña.¹³⁴ Desde aquí es posible ver cómo Simmel introduce su propia visión sobre el valor, tan íntimamente relacionada con la noción de sacrificio.

Antes de proseguir es necesario mencionar lo que separa ambas teorías: aunque Simmel reconoce que «la fuerza de trabajo es el contenido de todo valor», señala que como tal, el valor se manifiesta hasta el momento del intercambio, esto es, hasta que la fuerza de trabajo «entra en la relación de sacrificio y beneficio».¹³⁵ Aquí es posible verificar un camino muy similar al que trazó nuestro autor cuando señaló que si bien el valor tiene su génesis primero en el deseo del sujeto que busca allegarse un objeto determinado, es en la intersubjetividad donde propiamente se realiza, es decir en el intercambio. Como se verá, para Simmel «el cambio es tan productivo y creador de valores como la propia producción», a diferencia de Marx, para quien lo central es el proceso de producción.¹³⁶ Desde aquí es posible entender por qué Simmel habla ante todo de «economía monetaria», y sólo en forma secundaria de capitalismo.

Haciendo a un lado las implicaciones que esta diferencia fundamental comporta, lo que aquí interesa es destacar que ya sea desde la perspectiva del sacrificio o del trabajo —que como se mostró pueden ser complementarias—, tanto Simmel como Marx apuntan al ser humano como la fuente de valor.

¹³² Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 511.

¹³³ Cf. *Ibid.*, pp. 513-530 (en este fragmento del capítulo V de *Filosofía del dinero*, Simmel hace una amplia disquisición sobre la diferencia entre trabajo físico y trabajo espiritual para arribar finalmente a una dialéctica materia-espíritu y confirmar así la veracidad de la teoría del valor trabajo).

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 528 y 530.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 70.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 52.

Enajenación

¿Qué viene a ser entonces el dinero? De acuerdo con Marx, es «la *capacidad* enajenada de la *humanidad*»: usurpando el lugar del ser humano y de la propia naturaleza se convierte en *la* fuerza creadora. Para Simmel por su parte, es un objeto que adquiere vida propia, el cual no sólo «se interpone entre las personas», sino entre éstas y «las realidades de la vida». El dinero nos lleva entonces al «mundo embrujado y subvertido de las mercancías», donde aparece como la fuente de valor.¹³⁷

En ese mundo «cuanto más se mata el obrero trabajando, más poderoso se torna el mundo material ajeno a él que crea frente a sí, más pobres se vuelven él y su mundo interior, menos se pertenece el obrero a sí mismo».¹³⁸ Siendo el trabajador el creador de la riqueza, su actividad se convierte en negación de su vida, quedando el dinero como símbolo de esa inversión que hace del sujeto una mercancía.

Antes señalé que para Simmel la cultura era la apropiación del sujeto de las realizaciones del espíritu objetivo. Pero ¿qué sucede en el mundo de las mercancías? Que «el desarrollo de los sujetos ya no puede recorrer el camino que toma el de los objetos», abriéndose un abismo entre ambos».¹³⁹ Esta es la tragedia de la cultura, concepto fundamental en la teoría de la modernidad de Simmel.

...se puede decir (...) que las cosas que llenan y rodean objetivamente nuestra vida: aparatos, medios de circulación, productos de la ciencia, de la técnica y del arte, están increíblemente cultivados, pero la cultura de los individuos (...) no está igualmente avanzada e, incluso en muchos casos, hasta se encuentra en retroceso.¹⁴⁰

Marx lo diría de esta forma: que «a medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza*, en razón directa, el mundo de los hombres».¹⁴¹ Es posible desde aquí hablar de una «cultura de las cosas». Esto es: del desarrollo de una lógica y movimiento autónomo de las cosas a las que los sujetos deben adaptarse y adoptar como propios. Esto conlleva a la expansión del dominio del objeto y del dinero en consecuencia.

Los seres humanos hacen del dinero una entidad autónoma. Esta ilusión se vuelve tan eficaz que esta entidad se les enfrenta a los individuos como una «fuerza enemiga», convirtiéndose luego en productora de realidad. Se pierde su origen humano, se le atribuye una naturaleza suprahumana. Lo mismo que les

¹³⁷ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, pp. 158-159; Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 603-604, y Angelo Bolaffi, «¿Cuánto vale el valor trabajo», p. 9, respectivamente.

¹³⁸ Marx, *Manuscritos...*, p. 75.

¹³⁹ Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, p. 228.

¹⁴⁰ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 563.

¹⁴¹ Marx, *Manuscritos...*, p. 75.

sucede a los seres humanos con la idea de Dios: «cuanto más de sí mismo atribuya el hombre a Dios, menos le queda para sí». ¹⁴²

Y es que como Marx y Simmel señalan, el dinero termina por convertirse en Dios. Esto puede verificarse por diferentes vías. Primero en las actitudes de los individuos: por ejemplo, al hacer de éste objeto de culto o bien tratarlo como algo sagrado; al convertirlo en el objeto del más apasionado anhelo, consagrando la vida a obtenerlo; al atribuirle voluntad y vida propias, lo que lleva a la búsqueda de granjearse sus «favores»; al hacer de éste la única razón, medida y valor de las cosas. Situado a esa altura por los propios seres humanos, el dinero puede llegar a moldearlos, e incluso podría decirse, a crear tipos de seres humanos.

Otra vía para verificar esta ascensión del dinero al lugar de fin último es en el ámbito de la acción; específicamente en lo que se refiere a la fijación de fines, y en función de éstos, la determinación de los medios para obtenerlos. Dado que en las sociedades modernas la división del trabajo está sumamente desarrollada, es necesario un enorme número de contribuciones para llegar a cualquier fin, lo que trae como consecuencia que los fines se pierden de vista, dejando al dinero como lo único constante, por ser el medio que permite que se pongan en relación esas contribuciones. Es así que de ser medio, se convierte en fin último.

La vida moderna, en aceleración constante, tiene un asidero a modo: si «lo único absoluto es la relatividad de las cosas», el dinero, con su movilidad perpetua, no sólo es *el fin*, sino además la idea que hace posible esta forma de vida. ¹⁴³ Es ese anhelo por el que los modernos suspiran, el fin que se justifica a sí mismo, el ideal que da sentido. Fin último e imagen divina que no obstante revela ser un sucedáneo que deja siempre el anhelo insatisfecho y que, paradójicamente, a partir de ese desencanto vuelve a echar a andar el mismo mecanismo que lo situó en el lugar que usurpa. Vacío que se colma con más vacío.

Para concluir quisiera dejar abierta una ventana: no debemos perder de vista que ese mundo de las cosas en el que creemos estar varados, no ha dejado de ser *nuestro* mundo. Nosotros alimentamos la ilusión que le confiere al dinero «ese significado realmente mágico», atribuyéndole no sólo una acción autónoma, sino una génesis oscura, al punto de hacer la experiencia de que todo lo que sucede con el

¹⁴² Marx, «Manuscritos económico-filosóficos», en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, trad. Julieta Campos, México, FCE, 1962, p. 105. En la edición de este texto de Marx publicado por Grijalbo y traducida por Wenceslao Roces, esta cita corresponde a la p. 75.

¹⁴³ Aquí quisiera insistir en esto que Simmel sugiere: que el dinero es la «idea de la vida moderna». Esto es: el dinero *simboliza* esta idea —tomando el lugar de fin último y sucedáneo de Dios— y *objetiva* esta idea, es decir, echa a andar las formas de relación, formas de ser y hacer propiamente modernas.

dinero tiene lugar a espaldas nuestras. Mientras permanezcamos ahí seremos «adoradores de fetiches» o bien sus denostadores, pero igual seguiremos sosteniendo esa imagen invertida del mundo. Por eso ha sido fundamental intentar apuntar hacia los orígenes humanos del dinero en su más amplio sentido, y mostrar que representa carne, sangre y espíritu de los seres humanos. Si bien esta puede ser una forma precaria de expresarlo, busco con ello hacer ver que no sólo en términos ideales, sino también materiales, mujeres y hombres *estamos* en el dinero.

...la misma magia negra financiera que arrojaba hombres y mercancías en la retorta alquímica para hacer oro, hacía que al mismo tiempo se evaporaran todas las relaciones e ilusiones que frenaban el modo de producción burgués, reteniendo en calidad de precipitado simples relaciones monetarias, simples relaciones fundadas en el valor de cambio.
Karl Marx

II. Las formas de socialización modernas y el dinero

En el apartado anterior intenté develar, siguiendo a Simmel, aquello que queda oculto tras la imagen fetichizada del dinero: que tras su valor está el valor del ser humano, es decir, que en sí misma la idea de valor es una representación de mujeres y hombres, tanto en términos materiales como ideales; representación que surge cuando éstos entran en una relación de intercambio. De modo que el dinero no ofrece una valoración «objetiva»; en dado caso, son los seres humanos quienes han dado autonomía a esta creación suya, tras lo cual el valor del dinero en sí y el valor que éste atribuye a los objetos aparece con esa marca de objetividad.

La objetividad se construye en la intersubjetividad, en la interacción de los sujetos: nuestras pequeñas contribuciones dan origen al sólido orden que llamamos objetivo, y que toma cuerpo en la sociedad. El dinero como valor objetivo es por tanto un producto social, o como dice Simmel, «el dinero no es más que una referencia a la sociedad».¹⁴⁴ Pero hay algo más: hombres y mujeres no sólo son capaces de reflejarse en sus creaciones, sino aun de crear lo ajeno, lo que se les opone, aquello frente a lo cual se extrañan. No sólo en términos del distanciamiento que toma toda creación de su creador una vez que ha sido objetivada, sino en el sentido de que la creación desde un inicio esté destinada a sostener un orden *de cosas* ajeno, distanciado de toda auténtica finalidad humana. A esto Simmel lo llama la «objetividad del estilo vital», orientado a erigir un orden «que no esté alterad[o] por la contingencia del sujeto»,¹⁴⁵ lo cual significa en el fondo que haya sido evacuada la imprevisibilidad, ambivalencia, arbitrariedad y limitaciones propias de lo humano.

Sin profundizar por ahora en esta «objetividad del estilo vital» que Simmel identifica como propio de la vida y cultura modernas, su mención ha de servir para continuar apuntando hacia la inversión de los órdenes del mundo, que ha puesto al objeto en el lugar del sujeto: si el valor —y en este sentido el dinero como su expresión autónoma— es producto de una relación social y la propia sociedad es un acontecer entre los sujetos, lo cual es testimonio del poder objetivante de éstos, es posible avistar también cómo estos objetos, estas creaciones, insufladas de vida por los sujetos, se independizan y terminan aprisionando a los sujetos. Incluso la propia sociedad, es decir, el acto de socialización, puede

¹⁴⁴ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 187.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 544.

terminar por convertirse en un mecanismo autónomo, ajeno a los fines de los seres humanos. ¿Cómo puede suceder esto?

Al inicio de este capítulo señalé que en la modernidad el dinero se había convertido en una entidad vinculante, tanto entre los seres humanos, como entre éstos y el mundo, lo que viene a significar que el dinero termina por suplantar al sujeto como agente de la socialización.¹⁴⁶ Ya no son los fines humanos, ni los sentimientos,¹⁴⁷ ni la búsqueda de satisfacciones determinadas, ni ideas de orden no económico las que sirven de contenido a las formas de socialización: ha venido a usurpar su lugar el interés meramente monetario.¹⁴⁸

El dinero como vínculo, el dinero como sociedad

Desde su autodefinición como «mundo civilizado», las sociedades modernas tienden a conformar un «único círculo», que supone además de la difuminación de las fronteras de los grupos, la creciente diferenciación de los individuos. Esta «evolución sociológica», que da cuenta de la correlación entre los impulsos sociales e individuales en la modernidad, es descrita por Simmel como la ampliación de los grupos y la formación de la individualidad; tendencia que va de la mano de la extensión del uso y la importancia del dinero.

Aquí Simmel busca enunciar una «fórmula fenomenológica» para explicar las formas de diferenciación y las tendencias opuestas que convergen: si por un lado el individuo tiende a aislarse de su entorno más próximo y a cerrarse sobre sí, estableciendo más tajantemente sus límites frente a sus congéneres, por otra parte buscará satisfacer su impulso sociable extendiendo sus lazos más allá de los límites de su grupo de procedencia, para vincularse con otros grupos de carácter cada vez más general (es decir que permiten entre sus miembros una mayor heterogeneidad y están sostenidos por vínculos más laxos) y que en este sentido abren un mayor espacio para la libertad. Que la individualidad gane terreno, no significa la anulación de los lazos sociales: unos grupos se desbaratan —en este caso los más estrechos— para dar lugar a grupos más amplios, lo que muestra cómo es que pueden satisfacerse dos impulsos aparentemente opuestos: el de la individuación y el de la socialización.

¹⁴⁶ Sin duda son los seres humanos quienes le dan semejante poder al dinero: detrás de la autonomía de los objetos están los sujetos. Sin embargo, dicha autonomía es efectiva a tal punto que es posible hablar de una «cultura de las cosas» que subyuga a hombres y mujeres, como Simmel nos hace ver.

¹⁴⁷ El papel que desempeñan los sentimientos en la socialización no es secundario. Como Simmel señala, «dentro de la esfera ideal hay una rica escala de fundamentos y bases» de la socialización «que no se diferencian, esencialmente (...) de la base material», ocupando los sentimientos el primer lugar en esta escala (*Sociología*, p. 560).

¹⁴⁸ Lo aquí descrito se trata de una tendencia general. No significa que hayan sido erradicados del todo otros contenidos. Sin embargo, para los fines de la exposición me abocaré a lo que el dinero ha hecho con las formas de socialización modernas, lo cual no significa pasar por alto la coexistencia de tendencias opuestas, lo cual intentaré mostrar insertando algunos giros.

La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad son tendencias que muestran la tensión existente entre la díada individuo/sociedad, pues como se verá, cada elemento busca la realización plena de su concepto. Aquí el vínculo que sostiene la relación es el dinero: un hilo que se tensa casi hasta el límite pero que resiste, sosteniendo la unidad dinámica formada por el individuo y la sociedad: primero para la conformación del grupo —pues qué es éste sino la interconexión entre los individuos—, y luego para la del individuo —ya que como sucede con cualquier límite, los del individuo dependen de su relación con la exterioridad: ¿qué son los límites sino la propia forma vista desde sus contornos?—. ¹⁴⁹ Como se verá, no es posible disociar estos elementos: la existencia del individuo depende de la sociedad y viceversa; sin embargo es una relación ambivalente que requiere de mantener un vínculo lábil, flexible.

Si en términos espaciales los lazos más próximos se distienden para trabar unos nuevos con los individuos y los objetos más lejanos, alterando así la relación antaño evidente entre lo cercano y lo lejano —ahora lo espiritualmente cercano puede estar espacialmente lejano y viceversa, nos dice Simmel—, se necesita un vínculo que trascienda los límites aparentemente obvios y naturales para poner en relación lo que anteriormente se creía imposible de vincular o cuya relación resultaba incluso impensable. Función que viene a desempeñar el dinero.

Si bien es posible decir que la expansión de los grupos y el consiguiente perfeccionamiento de las individualidades han coadyuvado a que el dinero se erija como centro articulador de las relaciones sociales, no es posible, sin embargo, establecer si fueron estas nuevas relaciones las que comenzaron a darse y fue el dinero el que contribuyó a afianzarlas, o si fue el dinero el que motivó la configuración de estas nuevas relaciones. ¹⁵⁰

Lo cierto es que el dinero, en su calidad de vínculo universal, pone al alcance del individuo aquellos productos culturales objetivados que le son necesarios para diferenciarse —pues no olvidemos que la objetividad sirve de punto de apoyo al sujeto—, mientras que por otro lado va aflojando las asociaciones estrechas para crear una «comunidad global».

...el dinero es el lazo que pone en relación la extensión máxima del grupo económico y la diferenciación máxima de sus miembros ¹⁵¹

¹⁴⁹ Cuando he hablado de la díada individuo/sociedad, he homologado el concepto de grupo al de sociedad, en tanto objetividad designable; sin embargo, no debe olvidarse que para Simmel la sociedad es movimiento, es la acción recíproca cristalizada en las formas de socialización.

¹⁵⁰ «...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 la individualización» (Georg Simmel, *Sociología*, p. 780).

¹⁵¹ Simmel, *Sociología*, p. 780.

Se verá entonces que al mencionar que el dinero se convierte en *el* vínculo se alude a que viene a tomar el lugar de la sociedad en la doble acepción arriba mencionada: como *acción socializadora* y como *grupo o formación social* en sí. Marx lo expresa de este modo:

El dinero es (...) inmediatamente y al mismo tiempo, la *comunidad real*, en cuanto que es la sustancia general de la existencia para todos, y, simultáneamente, el producto común de todos.

Con [el dinero] llevo conmigo, en el bolsillo, el poder social universal y el vínculo social universal.¹⁵²

Comunidad que por tanto funciona objetiva y mecánicamente, no solidariamente, y que tiende hacia la unidimensionalidad, pues como Marx también apunta, el dinero «no puede tolerar que nadie se coloque por encima de él»;¹⁵³ tendencia que también advierte Simmel: el dinero, nos dice, impide que coexistan otros valores:

Porque el dinero, que se ha convertido en fin último, no permite que subsistan como valores definitivos, coordinados con él ni siquiera aquellos bienes que en sí no tienen ningún carácter económico. No basta al dinero establecerse como otro fin último de la vida, al lado de la sabiduría y el arte, de la importancia personal y la fuerza, de la belleza y el amor, sino que al hacerlo obtiene el poder de rebajar a éstos hasta la categoría de medios¹⁵⁴

Esto implica que en la medida en que encarna la interacción y se convierte en ejecutor de la misma, busca instituir una organización social *ad hoc*, imprimiendo a los lazos sociales un nuevo cariz: el dinero ha posibilitado el establecimiento de vínculos y de comunidades donde el único punto de unión es el interés económico, y aún más, «posiblemente hoy día no haya una sola asociación de seres humanos que, en su totalidad, no comprenda algún tipo de interés monetario».¹⁵⁵

Lo que aquí señala Simmel puede verse en el hecho de que en las sociedades modernas es posible trabar relaciones sin que lo personal quede involucrado: nos troceamos a nosotros mismos, haciendo que sólo una parte entre en relación, quedando la posibilidad de que lo personal permanezca siempre reservado. Si bien como dice Simmel en todos nosotros habita un ser social y un ser individual (una más de las dualidades que nos constituyen), lo que implica que en cada relación invirtamos sólo una parte de nuestro capital interior, sin llegar a invertirlo del todo,¹⁵⁶ el que el dinero haya penetrado las relaciones sociales no sólo significa la reserva o el distanciamiento del ser individual, sino el total vaciamiento de las relaciones.

¹⁵² Karl Marx, *Grundrisse*, volumen 1, trad. Wenceslao Roces, p. 118, y *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, volumen 3, trad. Pedro Scaron, p. 125 (se trata de dos traducciones distintas del mismo texto de Marx escrito entre 1857-1858).

¹⁵³ Cf. Karl Marx, *Grundrisse*, pp. 115-118.

¹⁵⁴ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 279-280.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 421.

¹⁵⁶ Al menos esto es lo que sugiere Simmel al introducir esta curiosa analogía entre la interioridad y el capital económico.

Si el dinero sirve a cualquier amo, adaptándose a cualquier uso, dada su falta de carácter, los individuos, siguiendo esta lógica, pueden terminar dirigiéndose del mismo modo, adoptando un ser acorde con la esfera en la que se encuentren. Sin embargo esta cambiante apariencia puede ser en el fondo sólo las distintas caretas de algo que permanece. Mencioné líneas arriba que el dinero transfiere sus cualidades a las relaciones sociales, lo que parecerá contraponerse a lo que aquí he dicho respecto a la falta de carácter del dinero, o como Simmel también expresa, su vaciamiento: ¿cómo llegará a dar un cariz particular a las relaciones si está vacío? Simmel aquí nos lleva a introducir un giro que disipa la aparente contradicción: precisamente el *carácter* del dinero es su *falta de carácter*. Pero hay algo más: ¿qué es lo que expresa el dinero? El valor de los objetos. ¿En qué términos? Cuantitativos.¹⁵⁷ Entonces se verá que con «falta de carácter» se busca significar su falta de cualidad: por lo único que se pregunta el dinero es por el cuánto. A partir de aquí, Simmel nos lleva a dar un paso más: ¿acaso no podría decirse que «su calidad consiste exclusivamente en su cantidad»?

Generalmente oponemos la cualidad a la cantidad, porque entrañan una forma distinta de dirigirse a los objetos, que retomando una distinción que hace Simmel podría expresarse como la distancia que separa el *terminus a quo* del *terminus ad quem*, es decir, la diferencia que hay entre preguntarse por el ser de las cosas, a preguntarse por su cuánto y para qué sirven. Con el dinero esta diferencia deja de ser tan tajante, con lo que se abre la posibilidad de que la cantidad se convierta en cualidad, lo cual al menos puede manifestarse de dos formas distintas: la primera, que el tipo de valoración que hace el dinero se sitúe por encima de los demás valores, lo cual supone que el único valor sea el valor económico; la otra posibilidad es que al valor económico a partir de cierta cantidad, comiencen a añadirse valores de otro orden, alcanzando así mayor realce. Ambos casos suponen una degradación de los valores en general, quedando sólo en pie el económico, siendo esto más claro en el primer caso, el cual es manifiesto ahí donde se califica como «mejor» aquello que es más caro (trátese de la cantidad por la que alguien vende su fuerza de trabajo, o la cantidad que cuesta una mercancía cualquiera, un servicio, etc.). El segundo caso, que podría interpretarse como una variación del primero, puede verse cuando al hombre

¹⁵⁷ Aquí podría insertarse, siguiendo a Marx, que es exclusivamente el valor de cambio el que queda expresado en el dinero. El valor entonces viene a ser una forma limitada, sólo magnitud, en detrimento de otras cualidades, que podrían englobarse en el valor de uso. En esta misma tónica, Simmel dirá: «el dinero sólo pregunta por aquello que les es común a todos, por el valor de cambio que nivela toda cualidad y toda peculiaridad sobre la base de la pregunta por el mero cuánto» («Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *El individuo y la libertad*, p. 249). Es importante señalar que si bien son poco usados por Simmel los conceptos de valor de uso y valor de cambio, podría decirse que están implícitos en varios pasajes de su *Filosofía del dinero*.

acaudalado se le atribuye bondad, laboriosidad, justicia, honor o cualquier otro valor por el sólo hecho de ser propietario de grandes cantidades de dinero.¹⁵⁸

Pero volvamos al punto de arranque: si el dinero se ha convertido en *el* vínculo social, ¿qué efectos tiene esto en la vida de las sociedades modernas? Simmel dirá que «la superestructura de las relaciones monetarias impone sobre la realidad cualitativa la imagen interna de la misma según sus propias formas».¹⁵⁹ Esto es, que la forma en que el dinero se relaciona con nosotros y con los objetos se convierte en el modelo a seguir de las relaciones sociales, o lo que es lo mismo, que éstas terminan emulando las relaciones comerciales —y a la postre, convirtiéndose en éstas realmente—.

...el dinero es el representante de las fuerzas abstractas del grupo, con lo que en las relaciones del ser humano con los otros hombres éste sólo repite aquella que, gracias al dinero, tiene con las cosas.¹⁶⁰

Relaciones sociales como relaciones comerciales

Una expresión recurrentemente citada de Simmel es que se «calcula con los hombres como con números».¹⁶¹ Y es que en verdad sucede así: esta expresión que sintetiza nítidamente el espíritu de las relaciones sociales modernas, refiere el hecho innegable de que en todo momento está presente el cálculo sobre el costo-beneficio que puedan reportar las relaciones. Esto, llevado al extremo nos remite a una observación de Zygmunt Bauman, quien alude a la cosificación del *otro* en las sociedades modernas: el *otro* ya no es un sujeto, sino un objeto con el cual satisfacer necesidades, deseos, impulsos de todo tipo. En este sentido carece de rostro, por lo que los actos que sobre éste se ejerzan, carecen de significado ético.

¹⁵⁸ Este tipo de observaciones pueden parecer triviales, sin embargo son indicativas de los valores sociales. Zygmunt Bauman alude a la conversión de los personajes de la «farándula» en modelos de vida (sean éstos de la industria del entretenimiento, de las finanzas, del deporte o de la política, pues finalmente estos ámbitos han devenido en espectáculo, teniendo en común la circulación y acumulación acelerada de dinero). Al estar extraviados todos los referentes y habiendo sido el individuo arrojado a «encontrar soluciones individuales a problemas sociales», dentro de los cuales podrían englobarse desde los íntimos y de la vida cotidiana, hasta los que competen al orden económico, político y social, los individuos se han abocado a buscar en los «ricos y famosos» estos asideros faltantes (*vid. Modernidad líquida y La sociedad sitiada*). Por su parte, Simmel describe estos valores de orden no económico que vienen añadidos a la riqueza señalando cómo «[e]l 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 venta», lo cual es manifiesto también en el hecho de que «se deja en libertad a los grandes ladrones y se cuelga a los pequeños» (*Filosofía del dinero*, pp. 475-476). En un tono más ácido Marx alude a esto mismo cuando señala cómo aquello que es posible obtener por intermediación del dinero se convierte en atributo del comprador: «Soy detestable, deshonesto, sin escrúpulos y estúpido pero el dinero es honrado y lo mismo lo es quien lo posee (...) Yo que puedo tener, mediante el poder del dinero, *todo* lo que ansía el corazón humano, ¿no poseo todas las facultades humanas? ¿No transforma mi dinero, pues, todas mis incapacidades en sus opuestos?» («Manuscritos económico-filosóficos», en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, p. 172).

¹⁵⁹ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 559.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 360.

¹⁶¹ Simmel, «Las grandes urbes...», p. 249.

La sociedad de tipo comercial que viene a instituir el dinero establece con «objetividad despiadada» el lugar que a cada quien corresponde en función de su valor comercial: ahí todo posee valor de venta, incluidas las personas desde luego. Este es el punto de partida de uno de los enfoques de Simmel sobre el «trabajo libre», el cual puede interpretarse —como se vio en el apartado anterior— como la venta que de sí mismos tienen que hacer los trabajadores asalariados. En este tipo de trabajo el adjetivo «libre» es problematizado por Simmel, ya que dicha libertad puede entenderse, simultáneamente, en forma positiva y negativa, manifiesta esta última en el hecho de que el trabajador puede elegir o cambiar de amo; principal expresión de la libertad... por el momento.¹⁶² El precio de venta que alcance el trabajador determina la estima social que éste pueda esperar, lo que en el fondo devela, en términos de Marx, que el trabajador sólo existe socialmente, e incluso para sí mismo en tanto la mercancía que es él, es comprada.¹⁶³

Si bien de acuerdo con esta lógica mercantil todo y todos pueden ser comprados, en cambio no todos poseen capacidad de compra, lo cual termina siendo definitorio para establecer el valor de la persona, en la medida en que «el individuo lleva consigo, en su bolsa, su potencia social a manera de nexo con la sociedad».¹⁶⁴ Lo anterior comienza a develar cómo opera el dinero en la sociedad —o más bien cómo

¹⁶² Simmel no deja del todo sus ideales socialistas, pues como señala: «el hecho de que estos [los asalariados] sean los esclavos del proceso de producción objetivo, se puede considerar como la etapa transitoria hacia su liberación» (*Filosofía del dinero*, p. 359). Si bien su concepción sobre el trabajo asalariado tiene matices distintos a los del marxismo clásico, al reconocer en este tipo de trabajo, además de la explotación, un germen de libertad, coincide en concebir que la del trabajador asalariado es una situación transitoria que finalmente puede desembocar en una completa emancipación. De acuerdo con el filósofo berlinés, al constituir una prestación cada vez «más objetiva, impersonal y técnica», el trabajo asalariado deja mayor margen a la libertad, en la medida en que las relaciones de subordinación van perdiendo su carácter personal tanto por el lado del trabajador como del amo, lo que se traduce en el hecho de que la prestación del trabajador se encuentra claramente delimitada y ya no compromete la totalidad de su persona; en una medida similar, el amo deja de ser una personalidad determinada para pasar a ser más bien un mecanismo anónimo, o en dado caso, una personalidad a la que el trabajador no está atado eternamente. Lo anterior Simmel lo identifica no sólo como expresión de una mayor libertad, sino de una creciente dignificación del trabajo, lo que no necesariamente se traduce en un mayor bienestar, mostrando con ello las paradojas de la libertad (*vid.* apartado III del capítulo IV de *Filosofía del dinero*).

¹⁶³ Marx lo ilustra crudamente al señalar que para la clase capitalista y su ciencia —la economía política— el obrero «no existe en *cuanto hombre*, sino solamente en cuanto obrero»: es el capital el que le da existencia, no sólo en términos materiales. De modo que cuando el capital rompe su relación con el trabajador, éste «puede echarse a morir»: «el mendigo, el trabajador ocioso, hambriento, miserable y criminal son *figuras* que no existen *para ella* [la economía política], sino para los ojos de otros, los del médico, el juez, el enterrador, las autoridades de la beneficencia pública, etc., fantasmas que rondan fuera de sus dominios» (*Manuscritos económico filosóficos de 1844*, pp. 23, 91-92). En un espíritu muy similar habla Michel Foucault de aquellas poblaciones clasificadas como fuera de la razón y de la moral —habiéndose convertido la razón en moral— en lo que él delimita como época clásica (siglos XVII y XVIII). Para los locos, enfermos, disidentes políticos, indigentes y demás población reacia o bien imposibilitada para seguir el deber ser dictado por la razón —entre cuyos preceptos se encontraba la ética del trabajo— sólo cabían como destino las instituciones de reclusión (*vid.* *Historia de la locura en la época clásica*, tomo I, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1976). Zygmunt Bauman también toca el tema al señalar las implicaciones que la ética del trabajo —impuesta por el capital y el Estado— tuvo en la vida humana durante la primera modernidad —la sólida— al «hacer imposible la vida» en sus márgenes (*vid.* *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, trad. Victoria Boschioli, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 17-42).

¹⁶⁴ Karl Marx, *Grundrisse*, vol. 1, p. 61. Simmel se expresa en términos muy similares: «el dinero es una referencia a las prestaciones de los demás (...) actualmente, cada persona lleva consigo su aspiración a las prestaciones de los demás de una

opera *como* sociedad— a través de dos de sus funciones sustanciales: ser medida de valor y medio de cambio; la primera, manifiesta en el lugar social, es decir, el valor que otorga al individuo, y la segunda, al fungir como medio de intercambio entre los individuos, como aquello que los conecta y que *efectúa* la socialización.

Poder y potencia social del dinero

La potencia social del dinero es descrita por Simmel cuando traza los paralelos entre el dinero y el poder:

...la significación del dinero coincide con la del poder; igual que éste, el dinero es una pura posibilidad que acumula, en la forma de un presente objetivo, las ilusiones de un futuro subjetivamente anticipado. De hecho, sin embargo, la idea de la «posibilidad» contiene dos motivos que, por lo general, no se diferencian suficientemente. Cuando se afirma que «se puede» algo, ello no implica tan sólo la anticipación ideal de un acontecimiento futuro, sino una situación actual y real de fuerzas, de coordinaciones psíquicas y físicas y desplazamientos determinados de elementos existentes¹⁶⁵

Si el dinero ha llegado a ser en la modernidad el vínculo que une a los seres humanos con su mundo, se verá que esta posibilidad o potencialidad que abre es prácticamente infinita. Potencialidad que se vuelve efectiva cuando se trata de sumas considerables, pues sólo en grandes cantidades es como el dinero cobra esta facultad, lo que muestra cómo la cantidad se convierte en cualidad. Pero si atendemos a que tras la autonomía del dinero está el individuo —pues es éste quien se aliena de su propio poder y se lo confiere a este objeto—, se verá que el dinero necesita un portador, que si bien puede carecer de rostro y quedar como mera abstracción o bien en el anonimato,¹⁶⁶ le sirve finalmente de sostén. En pocas palabras: no hay dinero sin poseedor. Pero la relación no es unilineal, sino dialéctica, así que el poseedor no traba su relación con el dinero sin modificarse él mismo; de ahí que Simmel nos advierta sobre la íntima imbricación entre el ser y el tener.¹⁶⁷

Al poseedor le son conferidas en cierta medida las cualidades de su objeto, al entrañar éste un uso determinado. Así por ejemplo, nos muestra Simmel, el poseedor de la tierra será tradicionalista: a grandes trazos puede decirse que el arraigo a un lugar, el apego a los ciclos de la naturaleza, a un cierto

forma condensada y potencial; este individuo tiene siempre la posibilidad de elegir cuándo y dónde hará válida su aspiración y, con ello, rompe el carácter inmediato de las relaciones que la forma anterior de intercambio había fundamentado» (*Filosofía del dinero*, pp. 416-417).

¹⁶⁵ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 280-281.

¹⁶⁶ Mejor ejemplo no puede haber que la leyenda «páguese al portador» que se puede escribir en los cheques o que está inscrito en los billetes. Simmel señala que el hecho de que el valor de esos documentos sea «pagadero al portador sin necesidad de comprobación de identidad es significativa de la objetividad absoluta que se da en las cosas del dinero» (*Filosofía del dinero*, p. 547).

¹⁶⁷ Como muchos otros temas que he tocado en esta tesis, la reflexión que Simmel nos ofrece sobre el ser y el tener tiene profundas implicaciones, que aquí sólo esbozaré (sobre este tema *vid.* apartado II del capítulo IV de *Filosofía del dinero*).

tipo de relaciones sociales y formas de trabajo dan este cariz al propietario —desde luego no es lo mismo ser quien trabaja la tierra a ser un terrateniente—. En cambio, gracias a que el dinero no está ligado a ninguna aplicación concreta, abre un sinfín de posibilidades al poseedor, confiriéndole la potencia y movilidad que le son propias. Debe advertirse, como ya se ha señalado, que no se trata de *todo* poseedor, pues para el pobre estas posibilidades están cerradas: su escaso dinero ya tiene destino; ya sea la bolsa del acreedor o la obtención de los satisfactores necesarios para su sobrevivencia.¹⁶⁸ Más bien Simmel alude aquí al acaudalado: aquél que *encarna* ese poder.

No es sólo todo lo que puede conseguir por intermediación del dinero, o su capacidad de echar a andar a voluntad los mecanismos de la sociedad, sino la importancia que le confiere a su persona. Y aún hay más: el dinero —cuando se trata de magnitudes importantes— da a su poseedor un plus que viene a añadirse al bien concreto que adquiere a través suyo. No es sólo el servicio o la mercancía, o lo que sea que se allegue con su dinero, sino que obtiene algo más, nos dice Simmel: algo que es difícil aprehender. Al rico o acaudalado no se le da una mercancía cualquiera, sino entre las que haya, la mejor; no se le presta un servicio nada más, sino que se le ofrecen todas las solicitudes posibles e incluso una sonrisa o más que le refrendan la total disposición de quienes lo atienden. Puede que no se le cobre el monto total de lo que adquiere, que se le haga un regalo con su compra, en fin, la tónica será beneficiarle de todas las maneras posibles.¹⁶⁹

No debe uno prestarse al engaño de que el rico recibe aquello por lo que paga. Como dice Simmel, «el rico disfruta de ventajas que van más allá de lo que él mismo puede procurarse por medio de su dinero».¹⁷⁰ De hecho, pensar «que paga» por eso, es inscribirse en la misma línea de pensamiento: es considerar consustanciales a su situación las ventajas que obtiene, en la medida en que es considerada la riqueza «como una cualidad moral» que es o debe ser recompensada.¹⁷¹ Lo aquí mencionado no es necesariamente resultado de los beneficios que otros esperan obtener de la riqueza del acaudalado, sino más bien el lugar en que se tiene al dinero socialmente, que por añadidura viene a ser también el del rico.

El dinero es una promesa de goce, una puerta abierta, un poder-hacer. De aquí que en el habla común, como Simmel nos hace ver, se haga referencia a los ricos como personas «pudientes» o «con medios».

¹⁶⁸ Este es precisamente el criterio a partir del cual se establece el pago al trabajador: debe dársele lo necesario para que pueda continuar trabajando; lo cual, como dice Marx, equivale al criterio que dicta lo que se le debe procurar a cualquier bestia de trabajo (cf. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 23).

¹⁶⁹ Sobre la «regalía de la riqueza», vid. *Filosofía del dinero*, pp. 246-251.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 246.

¹⁷¹ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 247.

Basta con su sola voluntad para que el dinero trace el camino directo hacia la obtención de lo que desean —al menos esa es la promesa por todos asumida, pudientes y no pudientes—.

Esta notabilidad y poder del acaudalado no es más que la transferencia de parte de la potencia social del dinero. Se verá entonces que si «la fortuna está rodeada de un círculo de infinitas posibilidades de aplicación»,¹⁷² estas «infinitas posibilidades» se convierten en atributos del acaudalado. Si el significado íntimo de la posesión como dice Simmel es poder hacer con ella lo que se quiera, el dinero lleva esto a su máxima realización: ese «hacer lo que se quiera» no tiene límites.

La ingeniosa alegoría de David Frisby sobre el dinero, como «la araña que teje la red de la sociedad»,¹⁷³ puede esclarecer lo dicho hasta aquí sobre la relación del dinero con la sociedad en la modernidad: el dinero viene a convertirse en un sucedáneo del sujeto, en la medida en que es quien *teje* la red social. Además, tal como la araña teje a modo su red, el dinero hace lo propio: su red lleva una *forma* determinada y está hecha para servir a sus intereses, y aún cabría agregar: para alimentarlo. ¿Y qué sería este «alimentar» al dinero? En términos marxistas podría expresarse como «valorizar el valor».

[en] la economía monetaria más desarrollada (...) el dinero «trabaja», es decir (...) realiza su función según fuerzas y normas que no son idénticas con las de su propietario, sino relativamente independientes de éste.¹⁷⁴

El dinero erige un cosmos propio: configura la vida social a partir de sí. Asigna su lugar a cada quien, determina formas de relación, se convierte en *el* vínculo, sirve de medio y fin; todo ello en función de sus propios intereses. Así, termina siendo lo único constante dentro del frenético movimiento que genera: es símbolo y soporte tanto de la vida social como de la vida subjetiva.¹⁷⁵

...como el dinero mide todas las cosas *con objetividad despiadada* y la medición, así establecida, determina sus vinculaciones, se origina una red de contenidos vitales personales y objetivos que, en su entrelazamiento ininterrumpido y en su causalidad estricta, se aproxima al cosmos de las leyes naturales, cohesionada por el valor monetario, que todo lo impregna, como la naturaleza lo está por la energía, que todo lo vivifica y que, igual que aquél, se reviste de mil formas y, a través de la regularidad de su esencia definitiva y de la transformabilidad de todas sus manifestaciones, vincula a todo con todo convirtiendo a todo en condición de todo lo demás.¹⁷⁶

La «objetividad despiadada» a la que aquí alude Simmel es precisamente el cariz que da el dinero a las relaciones sociales: el mismo que tienen las relaciones comerciales. Ahí se opera sólo con cosas determinables en su valor monetario; esto es lo único que interesa de ellas: su cuánto. Pero ¿cómo llegar a esta estricta determinación de las cosas? Primero, haciendo a un lado aquellas consideraciones que no

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ David Frisby, *Georg Simmel*, trad. José Andrés Pérez Carballo, México, FCE, 1990, p. 167.

¹⁷⁴ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 405.

¹⁷⁵ *Cf.* Simmel, *Ibid.*, p. 649.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 539-540. Sin cursivas en el original.

vengan a cuento, es decir, todas aquellas de carácter cualitativo o subjetivo. Después, haciendo del entendimiento, la razón o la inteligencia —Simmel utiliza en forma prácticamente análoga estos términos— la principal relación espiritual del ser humano con el mundo.¹⁷⁷

Objetividad del estilo vital

Simmel señala cómo el entendimiento, junto con la economía monetaria, vienen a regir la vida de los seres humanos modernos. Ambos construyen una imagen objetiva del mundo, situándose en una atalaya superior a partir de la cual son juzgados hombres y cosas. Aquí es importante acotar que sólo desde una perspectiva fetichista es como puede hablarse en estos términos: tanto el dinero como el orden económico instituido a partir de éste —la economía monetaria— son creaciones humanas, y la razón es nada menos que la más cara facultad humana según la visión moderna. Sin embargo resulta necesario expresarse de ese modo en la medida en que, como he intentado mostrar antes, el dinero es una creación que se sale de las manos de los hombres y comienza a operar autónomamente; esto es, con una lógica y fines propios, ajenos a los humanos, aun cuando éstos sigan siendo sus portadores y quienes hacen posible su movimiento. En cuanto a la razón cabría señalar que esta objetividad hacia la que apunta, así como la pretensión que detenta de hacer al mundo completamente legible y manipulable dejando a un lado cualquier consideración sentimental, trae consigo, paradójicamente, el desecho de lo propiamente humano.

Hecha esta acotación, prosigamos. De acuerdo con Simmel, la economía monetaria y el entendimiento guardan paralelos en función de la objetividad hacia la que ambos propenden. En primer lugar está su espíritu calculador, que no sólo es manifiesto en su búsqueda de tasar todo, como si la única diferencia entre las cosas y los seres humanos estuviera en un más o un menos, sino que también se expresa en la acción; específicamente en la cadena teleológica¹⁷⁸ que se teje para la consecución de un fin: ahí se calculan objetivamente los medios más adecuados, o visto desde otro punto, ahí nos conducimos «a través de las conexiones objetivas de las cosas».¹⁷⁹ Es decir, o hacemos un cálculo o nos basamos en cálculos ya objetivados; cálculos realizados por la razón desde la lógica de la economía monetaria.

Es de destacar que la inteligencia determina «el número y orden de los medios»,¹⁸⁰ sin embargo no puede hacerlo con los fines, pues éstos surgen del sentimiento y la voluntad. Así que necesariamente

¹⁷⁷ Sobre este tema, véase particularmente el primer apartado del capítulo VI de *Filosofía del dinero*: «El estilo de vida» (pp. 537-560). También el clásico ensayo «Las grandes urbes y la vida del espíritu».

¹⁷⁸ He expuesto lo que es una cadena teleológica en el tercer apartado del capítulo 2 de esta tesis.

¹⁷⁹ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 538.

¹⁸⁰ *Idem*.

requiere de estas consideraciones «subjetivas», pues no es posible establecer medios sin haber antes fijado una finalidad. Guiados meramente por la inteligencia, la acción quedará estéril por no tener punto de llegada, dejando un sentimiento de vaciedad; o bien no llegará siquiera a efectuarse, pues aun cuando se abran ampliamente las posibilidades para su despliegue, si no *queremos* actuar —lo cual únicamente puede surgir como un impulso subjetivo—, no hay nada que hacer.

Esta «objetividad despiadada» del dinero y el entendimiento, o mejor dicho, de los modernos que tienen al dinero como la imagen a seguir y a la razón como la facultad que la hace efectiva, se manifiesta en la mencionada atalaya superior en la que permite ubicarse. Desde ahí es posible lanzar proclamas sobre la igualdad del ser humano o bien enarbolar la bandera de la pluralidad. Ello gracias a la pretendida ausencia de prejuicios y a la «perspectiva soberana» que la razón y el dinero dan, lo cual debe entenderse como parte de la «ironía sangrienta del liberalismo», cuyos bienes y libertades son ofertados a todos, a sabiendas que «solamente quien tiene ventaja por alguna circunstancia podrá apropiárselos».¹⁸¹

Sin embargo, como Simmel demostrará, la vida humana —que es social— supone la toma de postura y constante elaboración de juicios de valor. Así que el mero entendimiento, con su aparente neutralidad, aparece como una objetividad divina: tasar las cosas objetivamente, supone situarse en un plano más elevado que el humano. Necesariamente estamos insertos en relaciones, y en este sentido, determinados por valores e intereses de los que no podemos escapar; lo cual no entraña desde luego un sentido fatalista: se trata de nuestra forma de *estar* en el mundo —plena de límites y posibilidades, e incluso podría decirse, de límites posibilitantes—. Como bien podría decir Simmel, sólo un dios mira desde arriba sus creaciones; el ser humano en cambio, *está* en ellas. Así que como se verá, esta objetividad plena puede no sólo ser una impostura, sino traer consigo graves consecuencias humanas.

Aquí Simmel no está tirando por la borda a la ciencia: no ataca su afán de objetividad y verdad —como intenté demostrar en otra parte, él mismo se sumó a esta empresa cuando buscó formalizar a la sociología¹⁸²—, tal vez sólo sea algo más escéptico al respecto, ya que reconoce lo limitado de todo

¹⁸¹ Cf. Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 547 y 551. Respecto a las ironías que entrañan discursos como el del liberalismo multicultural, Luis Tapia señala: «Creo que una buena parte de los discursos modernos, occidentales, tienen un poco esa pretensión, de situarse aquí arriba: a veces como vigilantes (...) [o bien] como una cultura que se dice ser tolerante, muy liberal, democrática, pluralista, abierta al multiculturalismo (...) lo que dicen es que —el liberalismo dice ahora eso, el liberalismo multicultural— de que a partir del grado de desarrollo que había logrado este tipo de cultura, puede reconocer a las demás y tolerarlas y convivir; pero igual se está situando como un punto universal, por así decir: como la cultura universal que reconoce a las demás —ese sería el multiculturalismo—. Por ejemplo Slavoj Žižek (...) dice que ese es el moderno tipo de racismo; o sea, no eres abiertamente racista, manejas un multiculturalismo, pero a partir de una cultura que se pretende universal y por eso mismo reconoce a las demás; pero no se está reconociendo como igual, es decir, yo soy igual a ti, sino yo te tolero a ti porque soy más universal» (entrevista al Dr. Luis Tapia Mealla, realizada en julio de 2003 por Lorena Cervantes Reyes).

¹⁸² Este tema lo desarrollé particularmente en el apartado II del capítulo 1 de esta tesis: «¿Filósofo o sociólogo?»

conocimiento, la verdad precaria que constituye, el *como si* de todo absoluto. Esto no significa laxitud o ausencia de rigurosidad; más bien implica reconocer que todo conocimiento representa un escalón más dentro de una escala que no tiene fin, en la medida en que está en constante construcción y evolución. Para Simmel la verdad que busca la ciencia es un ideal que siempre se está moviendo, y que en este sentido no constituye un punto de llegada definitivo.

Más bien hacia lo que apunta la aguda crítica de Simmel es a advertir sobre las «consecuencias anímicas» y para la vida en general de aquella objetividad propia de la razón y del dinero, que de manera inmediata podría calificarse de cruel y brutal, y que como tendencia general de la vida moderna da lugar a lo que el pensador berlinés denomina como «objetividad del estilo vital».¹⁸³

Como primer paso para entender en qué consiste esta «objetividad del estilo vital» quiero apuntar a la autonomía del «espíritu objetivo» frente al «espíritu subjetivo». Si bien, como ya he señalado, toda creación tiende a tomar un curso independiente de su creador, esta tendencia llega a un extremo inusitado en la modernidad; tendencia que se hace tangible en los productos de la división del trabajo, al ser resultado de contribuciones fragmentarias, determinadas por un mecanismo científico-técnico, y que en este sentido carecen de un creador en específico que les de sentido y finalidad. Hay una ruptura, un extrañamiento, y una autonomización tal de los objetos, que crean un mundo propio, y esto Simmel lo representa en dos dimensiones: tanto en el plano ideal como en el material.

A fin de representar lo que es esto en toda su dimensión, Simmel alude al «espíritu objetivo», en tanto repositorio de los conocimientos y experiencias humanos,¹⁸⁴ que en su separación de toda consideración subjetiva se convierte en el fundamento de fuerzas objetivantes, y en este sentido, creadoras de realidad. A partir de aquí puede verse la raíz del «mundo de cosas» que se enfrenta a los seres humanos, e igualmente, que la «objetividad» a la que alude Simmel hace referencia a la fisura.

El mundo de cosas le gana terreno al mundo de los humanos. ¿Cómo? Precisamente en la medida en que la lógica de los objetos —que no es más que la «objetividad despiadada» antes aludida— es sostenida por los sujetos, los cuales pueden ser definidos en esta medida como «adoradores de fetiches».¹⁸⁵ Esto comienza a suceder cuando «el hecho meramente formal de que el sujeto ha colocado algo objetivo, de que su vida se ha corporeizado fuera de sí, es sentido como algo significativo», es

¹⁸³ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 544.

¹⁸⁴ Es necesario recordar que el «espíritu objetivo» es para Simmel una «totalidad ideal». De aquí se desprende que por ejemplo, autores como Gianfranco Poggi lo equiparen con el llamado «mundo 3» de Karl Popper, que es «el mundo de inteligibles, o de ideas en el sentido objetivo; es el mundo de los objetos posibles o del pensamiento» (Popper *apud* Poggi, *Dinero y modernidad*, p. 108).

¹⁸⁵ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 103.

decir, cuando se tiene por valioso el mero hecho de que el individuo contribuya «al cosmos ideal, histórico, materializado», del espíritu objetivo.¹⁸⁶

De ese modo el «espíritu objetivo» alcanza tal magnitud, que resulta ya inaprehensible para los sujetos, y más aún: no interesa si los productos objetivados de éste —es decir, aquellos que integran la cultura objetiva— contribuyen a un mayor bienestar o enriquecimiento de la vida de los individuos, o bien si tendrán alguna consecuencia adversa. Como señala Simmel, sólo en la medida en que el «espíritu objetivo» se articule con la subjetividad es como se puede producir la cultura: ésta entraña un compromiso entre sujeto y objeto, donde ambos salen beneficiados, pues mientras el sujeto aporta «un valor cualitativamente insuperable» al encarnar una síntesis y un ordenamiento peculiar de los elementos que integran el «espíritu objetivo», éste a su vez viene a ser la condición necesaria para la formación de la individualidad. Lo trágico, tal como lo expresa Simmel, es que se abra la fisura entre ambos, y que aquello que estaba dirigido a enriquecer y formar al individuo, se convierta en su yugo, y peor aún, en factor de su destrucción.

Toda la excesiva especialización que hoy en día es deplorada en todos los ámbitos de trabajo y cuya prosecución apremia, sin embargo, bajo la ley como con implacabilidad demoníaca, es sólo una configuración particular de aquel destino fatal de los elementos culturales: que los objetos poseen una lógica propia de su desarrollo (...) y en cuya consecuencia se desvían de la dirección con la que podrían insertarse en el desarrollo personal de las almas humanas (...) el hombre se convierte ahora en mero portador de la coerción con la que esta lógica domina los desarrollos y los continúa como en la *tangente* de la vía por la que regresarían de nuevo al desarrollo cultural del hombre viviente. Ésta es la auténtica tragedia de la cultura (...) las fuerzas negativas orientadas contra un ser surgen precisamente a partir de los estratos más profundos de este mismo ser (...) el desarrollo lógico es justamente la estructura con la que el ser ha construido su propia positividad.¹⁸⁷

Originalmente orientado a servir al ser humano, este patrimonio de conocimientos y experiencias se aliena y comienza a funcionar con una lógica propia. Para acabar de comprender esta conversión del sujeto en servidor de los objetos es necesario identificar un fenómeno concurrente: cómo la diferenciación de los objetos, es decir, cómo su mayor especialización, desarrollo y sofisticación es inversamente proporcional a la de hombres y mujeres. Así por ejemplo Simmel alude al hecho de que cuando las herramientas son indiferenciadas, se adaptan mejor a los usos que el sujeto quiera darles, constituyendo así «una mera prosecución del brazo»; muy distinto a cuando las herramientas son altamente diferenciadas, en cuyo caso terminan imponiendo un determinado uso, y más importante: una forma determinada de hacer.¹⁸⁸ Aquí el sujeto no sólo ya no es libre para determinar sus fines y la forma de ejecutar sus acciones, sino que llega a convertirse en un mero apéndice, como sucede en la industria,

¹⁸⁶ Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, pp. 210 y 213.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 227-228.

¹⁸⁸ Cf. Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 577-578.

donde el papel secundario de los sujetos frente al cada vez más preponderante de las máquinas fue denunciado desde los albores de la Revolución industrial, donde ya se vislumbraba lo que esta inversión de los papeles entre el ser humano y la máquina podría acarrear:

...para el futuro de la vida de los pueblos, nuestros esclavos y nuestros siervos serán las fuerzas naturales carentes de inteligencia que actúan en las máquinas.¹⁸⁹

Simmel nos recuerda que «la máquina ha enriquecido su espíritu más que el trabajador», y Marx por su parte: «mientras que la división del trabajo hace crecer la fuerza productiva del trabajo, la riqueza y el refinamiento de la sociedad, empobrece al obrero y lo rebaja al papel de máquina».¹⁹⁰ ¿Cómo es esto posible? Una primera aproximación a la respuesta podría ser que detrás de la tragedia de la cultura hay una «cultura de las cosas» que si bien es creada y sostenida por los seres humanos, entraña una «evolución, configuración y espiritualización de los objetos» que parece realizarse de forma autónoma.¹⁹¹ Si los seres humanos *han creado* un mundo de cosas es porque *no* son sus propios intereses los que guían su acción, ni su propia imagen la que proyectan ni ven reflejada en sus creaciones. En su afán de crear una imagen objetiva del mundo se hicieron a un lado ellos mismos, dejando un espacio vacío que fue ocupado por algo igualmente vacío, objetivo, y aparentemente neutro: el dinero.

Intentaré aclararlo recurriendo a un discurso más frecuentemente aludido: el afán del ser humano moderno de reivindicarse como ser autónomo que, teniendo como estandarte a su razón, es capaz de levantarse sobre las fuerzas opresivas tanto de la tradición como de la naturaleza, le condujo a la búsqueda de erradicar todo aquello que significara una interferencia en su proyecto, incluida su propia subjetividad. Todo debía ajustarse a los dictados de la razón: en esto consiste precisamente la aludida imagen objetiva del mundo que, paradójicamente, significó para mujeres y hombres modernos hacerse a un lado a sí mismos. Se pasó por alto las consecuencias y costos humanos de semejante proyecto, cuya perfección es irrealizable: primero, porque sin la intervención de voluntad y sentimientos, elementos de carácter puramente subjetivo, no es posible establecer finalidad alguna; segundo, porque en los hechos la erradicación completa de lo subjetivo no es posible y termina surgiendo de formas no esperadas, manifiesto en aquello que podría denominarse la parte oscura de la modernización;¹⁹² y tercero, porque abre las puertas para que otras fuerzas tomen el lugar que el sujeto ha dejado vacante. Si el sujeto ha

¹⁸⁹ Schulz, *Movimiento de la producción*, apud Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 26.

¹⁹⁰ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 563, y Marx, *Manuscritos...*, pp. 21-22.

¹⁹¹ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 564.

¹⁹² Acerca de la «parte oscura de la modernización» o, en términos baumanianos, su inevitable carácter ambivalente, *vid.* Zygmunt Bauman, *Modernidad y Ambivalencia*.

rehusado de su facultad de establecer fines, de actuar (cabe agregar: éticamente) y de otorgar valor, otra entidad viene a ocupar su lugar, en este caso, el dinero.

Aquí aludo al dinero como idea o como imagen, pues ¿qué es el dinero sino eso? Una serie de representaciones compartidas, o más exactamente, creadas *entre* los individuos cuando éstos entran en acción recíproca. Representaciones que toman cuerpo en este objeto, el cual, al exteriorizarse —no sólo como objeto palpable y visible, sino también como entidad ideal claramente delimitada y constituida— es capaz de echar a andar por sí mismo la acción recíproca de que es resultado.

La idea de valor es desde luego la primera que está inscrita en el dinero, la cual, si se sabe ver, expresa una de las relaciones fundamentales del ser humano con el mundo, con los otros, y consigo mismo, pues formulando juicios de valor es como nos orientamos (después de fijadas las categorías de tiempo y espacio, es a través del valor como establecemos orden y coherencia, asimismo el valor nos permite dotar de fin a nuestras acciones). De hecho, como señala Simmel, por poseer una relevancia similar como categoría filosófica, el valor es equiparable al ser, en el sentido de que hace asequible a este último al hacer expresables sus atributos. Sin embargo, la del dinero es una imagen limitada del valor, porque «no está en condiciones de expresar [la] peculiaridad individual» de los objetos, sino sólo «lo general que estas cosas tienen [en] común con todas las otras [cosas] vendibles, y, sobre todo, con el [propio] dinero».¹⁹³

El dinero, al tasar todo a rajatabla a partir de su cuánto, a primera vista parece introducir un criterio neutro y objetivo que puede servir a todos sin distinciones. Esta primera imagen se difumina una vez que se comprueba que puede tomar partido, es decir, adoptar contenidos determinados según el amo al que sirva, y toma un cariz totalmente distinto cuando se advierte, como señalé anteriormente, que el dinero puede hacer de la cantidad, cualidad, formando así su propio partido. Puede verse entonces cómo pasa de la neutralidad a la adhesión a un partido, y de ahí, a la formación de uno propio. ¿Qué es lo que esto significa? Que su limitada imagen de valor se vuelve pauta.

Antes señalé que para Simmel el valor está indefectiblemente vinculado con lo subjetivo: los objetos no poseen en sí mismos ningún valor; son los sujetos quienes se lo atribuyen. Pero si la imagen de valor del dinero se convierte en pauta, entonces los papeles se han invertido: el dinero ha ocupado el lugar del sujeto. Esto se hace manifiesto en la fuerza socializadora que ha adquirido el dinero, al punto de convertirse en las sociedades modernas en *el* vínculo, que como dice Simmel, tiende los hilos que unen a los individuos entre sí «como si fuera una centralita de comunicaciones».¹⁹⁴ Como se verá, aquellos

¹⁹³ Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, p. 623.

¹⁹⁴ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 487.

hilos son las formas de socialización, lo que significa que no sólo la acción recíproca formadora de sociedad es ejecutada por el dinero, sino que además ésta lleva su impronta.

La acción socializadora del dinero

La sociedad es desde la visión simmeliana una unidad dinámica dirigida por una idea central y formada para dar satisfacción a los sentimientos e impulsos de los individuos que la integran. Por ser esencialmente movimiento, Simmel se ha propuesto «afinar la mirada» para aprehender los indicios de esa unidad, que es fugaz, cambiante, fragmentaria. Para ello, decidió fundar su sociología en la distinción entre la forma y el contenido. Mediante esa abstracción —ya que en la realidad forma y contenido son indistinguibles— intenta atrapar el momento en que acontece la socialización, esto es, el momento en que un contenido determinado (es decir, algún impulso, «interés, fin, inclinación, estado o movimiento psíquico») lleva a los individuos a emprender acciones recíprocas, integrando con ello una unidad. Precisamente la *forma* de esa unidad, que no es sino acción y movimiento, es lo que interesa. Entonces, si las formas de socialización son lo que propiamente constituye la sociedad,¹⁹⁵ y el dinero es lo que tiende esos lazos, ¿cuáles serían esas formas de socialización creadas y teñidas por el dinero?

La competencia

Entre las formas de socialización que llevan esta impronta está la competencia. Tal como señala Simmel, la competencia es una forma de lucha, por tanto podría parecer que lejos de tener una función socializadora, la suya es más bien disociadora, sin embargo, como demostrará:

Las aversiones y antagonismos que se producen dentro, entre los elementos del grupo, puede suministrar la mayor efectividad a la unidad del todo. Parece como si acortasen *los hilos sociales* que ligan a los miembros unos con otros, y, al propio tiempo, los pusieran más tensos, haciéndoles más perceptibles.¹⁹⁶

Como he señalado anteriormente, el pensamiento simmeliano es vitalista y tiene en la dualidad una de sus nociones fundamentales. De aquí que en su concepción el movimiento no cese: aun en lo más sólido la unidad es mantenida dinámicamente, lo cual supone tanto la interacción entre los elementos que conforman esa unidad, como la interacción o acción recíproca con fuerzas externas e incluso opuestas, tal como puede verse, por ejemplo, en los edificios y todo tipo de construcciones, cuya solidez no sólo se basa en la estabilidad de sus elementos, sino también en la elasticidad de sus estructuras y la

¹⁹⁵ Tomando en cuenta que se trata del primer momento de la objetivación de la acción socializadora (el segundo momento sería «el material humano socialmente conformado», es decir, las instituciones y demás materializaciones de esta acción). Cf. Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, p. 20.

¹⁹⁶ Georg Simmel, *Sociología*, p. 640. Sin cursivas en el original

mecánica de los suelos; así, aunque imperceptiblemente, están moviéndose, distribuyendo sus cargas y absorbiendo los impactos producidos en el interior y exterior.

En el caso de los grupos sociales es lo mismo: «Un grupo absolutamente centrípeto y armónico, una pura “unión”, no sólo es empíricamente irreal, sino que en él no se daría ningún proceso vital propiamente dicho».¹⁹⁷ De modo que desde esta perspectiva, «toda acción recíproca entre hombres es una socialización» —lo que incluye a la lucha— pues en la unidad social, como en toda unidad, está comprendida la dualidad.¹⁹⁸ Ahora bien, ¿cómo es la lucha propia de la competencia?, ¿cómo produce la unidad social?, y ¿qué carácter le da el dinero?

La competencia forma una unidad social basada precisamente en el antagonismo.¹⁹⁹ Lo particular aquí es que la «lucha es indirecta», pues cada parte «exteriormente procede como si no existiese en el mundo adversario alguno».²⁰⁰ Y es que la competencia en la sociedad apunta hacia la obtención de un objetivo generalmente de orden abstracto, lo que permite a los competidores asirse de éste, siendo lo suficientemente cercano para llevarlos a emprender la acción y lo suficientemente lejano para fungir como horizonte, dejando todo lo demás en un plano secundario, incluidos los propios competidores.

Lejos de lo que podría sugerir lo anterior, el modelo de este tipo de competencia en las sociedades modernas es la competencia comercial, la cual, de acuerdo con Simmel, «se encamina inmediatamente a la perfección del servicio, y su resultado es la ventaja de un tercero o del todo».²⁰¹ Como tercero beneficiado Simmel apunta al «público comprador», que en su posición de «*tertius gaudens*» tiene la libertad de elegir lo que más le conviene, llevando así a los competidores comerciales a buscar complacerle «procurando adivinar [sus] deseos inexpressados o inconscientes», «sugiriéndole otros que no tiene o habituándole a ellos». Así la sola posibilidad de que el consumidor se decida por uno u otro competidor, lleva a éstos a desplegar las más variadas estrategias para ofrecer mejores y más baratas mercancías, pero sobre todo, hacerlas más deseables.²⁰²

Sin embargo, si el público comprador puede ponerse en la posición de «*tertius gaudens*», también pueden hacerlo los comerciantes, invirtiendo la relación, tomando en cuenta que el objeto de este tipo

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 266-267.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 265 y 268.

¹⁹⁹ Quiero insistir nuevamente en que para Simmel no hay absolutos (de afirmarlos, siempre serán un *como si*). Entonces, señalar que la unidad social formada por la competencia está basada en el antagonismo no anula la posibilidad de que coexistan otras fuerzas. Tal como nuestro autor señala: «La estructura real de una socialización, no sólo se determina por su motivo fundamental sociológico, sino por un gran número de hilos y nudos, de afirmaciones y lagunas, que no son más que diferencias graduales, frente a lo que sociológicamente decide: el hecho de que una pluralidad se constituya en una unidad» (*Sociología*, p. 731).

²⁰⁰ Georg Simmel, *Sociología*, p. 301.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 302.

²⁰² *Ibid.*, pp. 126 y 128.

de lucha es «la realización de valores objetivos» (en este caso, la obtención de ganancia), y que dado el caso, coaligarse puede ser lo más conveniente. Aquí las consideraciones personales no tienen lugar; de hecho, como señala Simmel, «el competidor a muerte de hoy es el socio de mañana», a lo que podría agregarse que el cliente de hoy es el adversario de mañana, lo cual hace a la lucha más despiadada, no sólo por la vehemencia con que suele desplegarse, sino por la indiferencia que entraña, que en un momento puede empujar a la lucha más encarnizada, y que en otro, en un abrir y cerrar de ojos, puede llevar a la suspensión de hostilidades para llegar a un acuerdo a conveniencia.²⁰³

En lo que respecta al beneficio que la competencia comercial pueda atraer al «todo», ya se ha aludido al mejoramiento de los servicios. Sin embargo hay algo que atempera aún más la imagen que acaba de trazarse: cuando Simmel alude al hecho de que el objetivo de este tipo de lucha es la realización de valores que están más allá de ésta, hay que preguntarse: ¿Cuáles valores? Tratándose de competencia comercial, estos valores no pueden ser sino los monetarios. Así que si este valor es el dinero, y éste no permite la coexistencia de otros valores, se verá que la competencia comercial no es sólo un ejemplo del tipo de luchas que se desarrollan en el seno de la sociedad, sino que la sociedad misma desarrolla una competencia comercial: ¿no se ha señalado ya que las relaciones sociales han devenido en relaciones comerciales?

Si en las sociedades modernas «todo tiene su precio», o «casi» —lo cual no hace sino acabar de confirmar lo anterior—, y en este sentido, todo es accesible... para el que tenga dinero en su bolsillo, como la «ironía sangrienta del liberalismo» nos mostrará junto con su promesa de igualdad de oportunidades, entonces podríamos esquematizar las relaciones sociales como operaciones de compra-venta. En este sentido, por ejemplo, se hará necesario desplegar estrategias como las arriba descritas, pues todo sujeto sería desde aquí un posible competidor, o bien un comprador.²⁰⁴

²⁰³ Cf. *Ibid.*, pp. 126 y 302, y *Filosofía del dinero*, pp. 543-544.

²⁰⁴ No importa que la mercancía que pongamos a la venta seamos nosotros mismos. Como crudamente muestra Zygmunt Bauman, los individuos modernos estamos en esa lucha, por lo que necesitamos y elegimos hacer *marketing* con nuestras personas, lo cual es manifiesto en la búsqueda frenética por no envejecer, que no es sino reflejo del miedo a «quedar obsoletos» cual mercancías pasadas de moda o averiadas. O bien en la forma como nos ofertamos y buscamos hacernos visibles para obtener algún trabajo, u obtener amigos o amantes; de ahí la creciente necesidad de captar nuestras imágenes, de retocarlas y de hacerlas públicas (cf. *Vida de consumo*, trads. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, FCE, México, 2007). Puede verse que Simmel advierte esta tendencia cuando habla de la difusión del anuncio matrimonial (publicaciones donde se ofertan personas casaderas), en los cuales, como advierte nuestro autor, se destaca ante todo la fortuna de la persona, por ser ésta, «entre [las] diversas cualidades de un objeto» —señala Simmel haciendo alusión a la posición de hombre-mercancía en que se sitúa el ofertante— «la que se aprecia como la primera y más esencial objetivamente» (*Filosofía del dinero*, p. 475). Tomándome la libertad de alterar una frase de Simmel, podría hacer decir a nuestro autor: «el hombre (...) es el comerciante de sí mismo. Sus cualidades, las fuerzas y funciones que de él dimanar (...) se tienden ante él como mercancías sobre un mostrador» (cf. *Sociología*, p. 623. He omitido la palabra «no» en esta frase).

De acuerdo con Simmel, por tratarse de la búsqueda de ganar los favores de un tercero, la competencia tiene un particular efecto socializador, al hacer que los competidores salgan al encuentro del otro, que se abran a éste, estudien «sus puntos fuertes y débiles» y busquen entenderlo y adaptarse a él. Si de lo que se trata es de adivinar los deseos de ese tercero —o en su caso de creárselos— para que adquiera lo que se le oferta, es necesario ante todo conocerlo, lo cual revela que en el fondo esta competencia es por el ser humano.²⁰⁵

...la competencia en la sociedad es competencia por el hombre, una pugna por el aplauso y el gasto, por concesiones y sacrificios de todo género (...) en una palabra, un tejido de miles de hilos sociológicos mediante la concentración de la inteligencia en el querer, sentir y pensar del prójimo²⁰⁶

Ha de advertirse que a lo que Simmel alude no es a una mayor apertura o entendimiento entre los seres humanos, como el ideal de fraternidad propugnaría, sino a la búsqueda, a través de este conocimiento, de obtener algo de éstos. A primera vista podría parecer que «sólo» se trata de dinero,²⁰⁷ sin embargo, si se trata de obtener el aplauso, gasto, concesiones y sacrificios de las personas, como Simmel nos señala, se verá que va más allá. Lo anterior parte del conocimiento de que el ser humano es aprovechable: su cuerpo (ya sea para el goce, o como mera materia orgánica);²⁰⁸ su energía vital (es decir, su fuerza de trabajo); su voluntad y emociones (para llevarlos a emprender acciones convenientes a un tercero o sencillamente para obtener alguna satisfacción), o bien su imagen o su presencia (no sólo como artículos propagandísticos u objetos de deseo como puede verse en la publicidad, en programas televisivos, o en el cine, sino también el uso de personas como adorno, o bien al tomarlas en conjunto, como masas congregadas para expresar algún mensaje o demanda).

Como bien dice Simmel, la competencia es una lucha por el hombre, que «es el ser más condensado y el más susceptible de aprovechamiento». Sin embargo, dulcifica lo anterior señalando que en la medida en que la esclavitud va desapareciendo, esta lucha se hace más abstracta, para convertirse en una búsqueda por adueñarse del «alma humana».²⁰⁹ Si bien no es poco decir esto, Simmel hace esta escisión alma/cuerpo —contra lo que sería la tónica de su pensamiento— tal vez por lo que en otra parte señala para atemperar lo dicho sobre la equivalencia de los valores personales y los monetarios: porque desde el pensamiento ilustrado, el cristianismo y el socialismo ético —influencias que en mayor o menor

²⁰⁵ Cf. Simmel, *Sociología*, pp. 304-305.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 305.

²⁰⁷ Este «sólo» operaría si pasamos por alto lo expuesto en el apartado I de este capítulo sobre lo que significa el dinero.

²⁰⁸ No está de más señalar el aprovechamiento tanto legal como ilegal del cuerpo humano en su integridad (por ejemplo, el uso de personas para la experimentación con fármacos, drogas o alimentos, o bien el de cadáveres), como el de sus partes (ya sean sus órganos, tejidos, fluidos, huesos, dientes, cabello, o incluso su grasa). Otro uso que se le puede dar al cuerpo humano es como muro de contención o protectivo, entre muchos más.

²⁰⁹ Cf. Simmel, *Sociología*, pp. 306-307.

medida están presentes en Simmel— esta equivalencia, es decir, la compra-venta del ser humano, constituye una indignidad.²¹⁰

Sea que atendamos al primer sentido que Simmel le da a la competencia como lucha *por el hombre*, o al segundo que apunta a la búsqueda por apropiarse de su alma, veremos confirmarse lo señalado en el apartado anterior acerca de la equivalencia hombre – dinero. Porque buscar generar necesidades en el otro para obtener su dinero es en verdad buscar apropiarse de su persona, o como Marx señala, de su esencia: «todo producto es un cebo con el que quien lo posee trata de seducir a la esencia del otro, a su dinero». Y es que como Simmel nos dice, «el objeto más valioso para el hombre es el hombre»; de ahí que la necesidad de dinero, el anhelo de su posesión sean tan agudas en ésta época, porque es una forma de apropiarse de los otros: «[en cuanto] el hombre se empobrece (...) más como hombre, necesita tanto más del *dinero*, para apoderarse de la esencia ajena».²¹¹ Apremio que como se verá está vinculado también con la tragedia de la cultura, proceso con el que Simmel designa el acrecentamiento del «espíritu objetivo» —y la ulterior erección de un mundo *de las cosas*— a costa del empobrecimiento de los individuos modernos.²¹²

Sin embargo, aunque la competencia sea en verdad una lucha por apoderarse de los otros seres humanos, ésta aparece, sobre todo en el caso de la competencia comercial aquí aludida, como una disputa donde sólo entran en juego «valores objetivos». De ese modo podemos verificar cómo las «relaciones de los individuos entre sí, se presentan como *relaciones sociales* de las cosas»,²¹³ tal como en general se presenta ante nuestros ojos la sociedad: en forma cosificada.

La creciente objetivación de nuestra cultura, cuyas creaciones brotan cada vez más de energías impersonales y acogen cada vez menos en su seno la totalidad subjetiva del individuo (...) se extiende también a las formas sociológicas.²¹⁴

²¹⁰ Cf. Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 446-447.

²¹¹ Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 272-273 y *Sociología*, p. 306. Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos...*, pp. 131-132.

²¹² Aquí aludo al empobrecimiento de mujeres y hombres modernos en su más amplio sentido: su falta de cultura, es decir, de cultivo de sus capacidades; la carencia que tienen de asideros y referentes que le den sentido a sus vidas; o bien la «satisfacción sin aspiraciones» de sus «intereses vitales singulares», esto es, su extravío en lo momentáneo, lo cual es patente en el afán consumista que los consume, pues como Marx irónicamente ilustra, se trata de un ardid: «yo te estafo, procurándote a cambio de ello un goce» (*Manuscritos...*, p. 132). Expresiones todas estas de la fisura que atraviesa la vida moderna. Zygmunt Bauman apunta hacia este sentido más profundo de la pobreza cuando dice: «hay muchos otros que son “pobres”, y destinados a seguir siéndolo, porque lo que poseen es digno de compasión comparado con lo que se ofrece, y porque todos los límites han sido eliminados de sus deseos. Son “pobres” porque la felicidad que están persiguiendo se expresa en un número cada vez mayor de posesiones, y por lo tanto se les escapa constantemente y nunca la pueden alcanzar. En este sentido más amplio, no sólo los “reprimidos” sino también los “seducidos” son pobres» (*Libertad*, trad. Antonio Bonnano, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 239. Sin cursivas en el original).

²¹³ Karl Marx, *Grundrisse*, p. 144.

²¹⁴ Georg Simmel, *Sociología*, p. 366.

Esta es justo la acción del dinero sobre las formas de socialización: el llevarlas a una objetividad tal que la subjetividad queda oculta, lo cual podemos verificar, al igual que en la competencia, en las formas modernas de subordinación.

Formas modernas de subordinación

Como Simmel nos hace ver, contra lo que pudiera parecer, la subordinación es una acción recíproca, por tanto, constituye una importante forma de socialización, es decir, una forma en que los individuos *hacen* sociedad. Desde esta perspectiva el papel de los subordinados es significativamente distinto al que comúnmente se concibe: lejos de ser entidades pasivas, continúan siendo sujetos, y en este sentido, consienten su propio sometimiento, ya que a menos de que se trate de «coacción física inmediata», la relación es sostenida tanto por quien ejerce la subordinación, como por el sujeto subordinado.

Simmel señala que aun la tiranía del más cruel sólo es posible con nuestra colaboración, en la medida en que «se limita a exigir por nuestra libertad un precio que no estamos dispuestos a satisfacer».²¹⁵ Aun si este precio fuera la vida —con lo que Simmel introduce un radical sentido de la dignidad humana— el sujeto subordinado está en posibilidad de tomar decisiones o acciones para obtener su libertad. Entonces, tanto la subordinación como la libertad son relaciones recíprocas:²¹⁶ no es la primera un mero acontecer sobre el sujeto, como una loza que cae sobre su espalda, ni la segunda un estadio que el individuo alcanza y en el que con comodidad se instala de una vez para siempre; ambas se realizan y actualizan constantemente, e implican actuar con otros. Se verá desde aquí que la libertad no es un bien que el ser humano persiga necesariamente, sino que está tironeado entre ésta y la tendencia opuesta:

Interiormente el hombre mantiene una relación doble con el principio de la subordinación. Por una parte, quiere ser dominado. La mayoría de los hombres no pueden vivir sin acatar una dirección, y sintiéndolo así, buscan el poder superior que les libre de la propia responsabilidad, buscan una severidad limitativa y reguladora que les proteja, no sólo contra el exterior, sino contra ellos mismos.²¹⁷

Es necesario advertir además que, al delimitar claramente el lugar y las funciones de cada uno de los miembros del grupo, la subordinación es una forma de organización social sumamente efectiva. Al hacer más palpables y visibles las formas sociales afirma, como dice Simmel, el «sentimiento sociológico de la vida».²¹⁸ En el caso de las sociedades modernas, la subordinación continúa ejerciendo su efecto socializador; sin embargo, dada la creciente objetivación de los órdenes de la vida, la subordinación deja

²¹⁵ *Ibid.*, p. 148.

²¹⁶ «En sentido social, la libertad es, al igual que la falta de libertad, una relación entre seres humanos» (*Filosofía del dinero*, p. 360).

²¹⁷ *Ibid.*, p. 157.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 175.

su carácter personal para hacerse abstracta, lo cual se refleja en la división del trabajo, que reproduce una estructura jerárquica y es cada vez más especializada: si bien «la tendencia general se orienta a hacer al sujeto dependiente de un número creciente de prestaciones de otros seres humanos» y esta unión mecánica entraña una trama de subordinaciones de distinto tipo, el sujeto es «independiente de las personalidades que se hallan detrás de éstas».²¹⁹

No obstante que podemos distinguir dentro de las relaciones de producción a los poseedores de los medios de producción de la masa obligada a vender su fuerza de trabajo, «existe la subordinación de ambos a un proceso objetivo»,²²⁰ es decir, ambos terminan por convertirse en esclavos del proceso de producción, devenido ya en un mecanismo autónomo. Así, aun cuando las jerarquías son claras, la punta de la pirámide no es visible; digamos que se experimenta la subordinación, pero no se puede ver con claridad quién la ejerce o para qué.

Y es que la división del trabajo está ampliamente desarrollada, pero carece de una orientación. Se basa en una técnica²²¹ que ha transformado su «fundamento subjetivo en otro objetivo», lo que, señala Simmel, «aligera la responsabilidad» de los sujetos: está fuera de sus manos la dirección y el sentido de sus acciones, pues ya están predeterminadas sus «“posiciones” o “cargos”, que son como espacios o contornos vacíos que llenan luego los individuos», en calidad de ejecutores de una forma de «hacer y ser» donde «su condición de personas no interesa para nada».²²² Aquí el papel del dinero es fundamental:

El dinero (...) crea relaciones entre los seres humanos pero deja a las personas fuera de ellas y constituye, pues, el equivalente exacto de las prestaciones objetivas, aunque es muy inadecuado para lo que hay de individual y personal en ellas²²³

Como ya se ha señalado antes, el dinero es lo que une los eslabones de la complicada cadena teleológica de la vida moderna. Vincula las acciones de los individuos, que son fragmentos que unidos forman la totalidad social. Fragmentos que para los individuos no son sino su actividad vital puesta al servicio de una totalidad que no pueden aprehender y que los parcializa. Esta separación entre la actividad productora y la «personalidad del hombre» constituye, de acuerdo con Simmel, una tendencia cultural, que si bien puede traer ventajas, como la disipación del «sentimiento de humillación y opresión» que

²¹⁹ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 354.

²²⁰ Olga Sabido Ramos, «La teoría sociológica de la modernidad en Georg Simmel. Perspectivas para una discusión actual», tesis para obtener el grado de Maestría en Estudios Políticos y Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 2003, p.125.

²²¹ Desarrollé el tema de la técnica en el tercer apartado del capítulo 2 de esta tesis.

²²² Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 352-353, y *Sociología*, p. 253.

²²³ *Ibid.*, pp. 363-364.

generalmente está vinculado con las relaciones de subordinación cuando éstas son personales, por otro lado, trae consigo la disolución de las responsabilidades: ¿a quién llamar a cuentas?²²⁴

Lo anterior muestra cómo la sociedad se convierte en un «problema técnico»: haceres y formas de hacer están prescritos, no se sabe por quién ni para qué, pero el individuo debe seguirlos. Así, «el hombre se encuentra rodeado por todas partes de empresas e instituciones que corren en todas direcciones, y a todas las cuales les faltan los *finés definitivos* que les dan valor».²²⁵ La subordinación aquí es uno más de aquellos haceres, una «condición técnica» de la reproducción social:

El jefe de producción y el trabajador más inferior (...) están sometidos a un *fin objetivo común* y, dentro de esta relación general, subsiste la subordinación como necesidad técnica en la que se expresan las exigencias de las cosas y de la producción como un proceso objetivo.²²⁶

Aquí habrá que diferenciar el «fin objetivo común» de los «finés definitivos» antes señalados. Estos últimos son aquellos fines que sólo la subjetividad puede establecer de forma espontánea, aquellos que emanan de los deseos de los individuos y que le dan sentido a su acción. Mientras que el «fin objetivo común» sería el de la mera reproducción social, el que consiste en echar a andar un mecanismo autónomo, ajeno a los seres humanos. Se trata del producto de la conversión de los medios en fines que a su vez es resultado de la complicada trama de acciones que hacen posible la vida moderna: en cada objeto están condensadas infinidad de contribuciones de otros seres humanos; contribuciones que se han tramado gracias al dinero. Este medio, que es en verdad aquello con lo que tiene que vérselas cada individuo —en la medida en que dichas contribuciones son anónimas— deviene en fin precisamente porque es lo más asequible e inmediato y porque el fin definitivo no llega nunca a aparecer.

Simmel alude en el primer caso al cómo hacerlo (en términos heideggerianos, a la técnica como «desocultar impropio»²²⁷), mientras que en el segundo, al porqué, al sentido de la acción que supone también el *querer* hacer (el «desocultar propio», es decir, el objetivar del sujeto como autorrealización, el proyectarse en los objetos y reflejarse en ellos). ¿Cuál será la diferencia entre la vida social producida por la primera técnica y la producida por la segunda?

²²⁴ Zygmunt Bauman señala cómo la tecnología y la burocracia han expropiado la responsabilidad de los individuos: ya no es necesario que éstos se pregunten sobre las implicaciones morales de sus actos; es más, según señala este autor, ya ni siquiera los individuos son capaces de introducir este tipo de consideraciones, al haber sido «entrenados para la incapacidad» moral por la propia sociedad. De hecho, el proceso de modernización, al haberle hecho la guerra a las «interferencias de las intenciones humanas» desterró de entrada estas consideraciones, lo que ha traído consigo catástrofes no sólo para la vida humana, sino para la vida en general.

²²⁵ Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, p. 16. Sin cursivas en el original.

²²⁶ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 406. Sin cursivas en el original.

²²⁷ Se refiere a parcializar la actividad creadora, llevándola por los mismos caminos, que conducen a la reproducción de un orden de cosas ajeno.

La segunda será una vida social no atravesada por la escisión entre los individuos y su mundo —lo que no significa la ausencia de contradicciones, sino la toma consciente del timón de la vida social—, mientras que la primera tendrá como fundamento un desgarramiento, en tanto «el dinero introduce una cuña entre la persona y la cosa».²²⁸ De ese modo:

La vida unitaria se desespiritualiza progresivamente (...) la falta de sentimientos del dinero se refleja en la cultura social, determinada por él.²²⁹

Tenemos como resultado, de acuerdo con Simmel, una «cultura de las cosas». Si ya se ha visto cómo el dinero en su calidad de vínculo dota de un carácter específico a las formas de socialización, ¿qué hará propiamente con las formaciones sociales, es decir, con las objetivaciones de la acción recíproca?²³⁰

El dinero como creador del espacio social

Aquí aludo a la sociedad en su segundo momento de objetivación: al momento en que «las energías recíprocas de los individuos han cristalizado», como dice Simmel, en productos espaciales y sensibles: visibles, palpables, audibles, olfateables y degustables. Para decirlo en forma preliminar, se trata de la objetividad en la cual los sujetos se proyectan a sí mismos y a las relaciones que tienen entre sí; objetividad que, a su vez, les sirve para afirmarse, al devolverles su reflejo.

No hablo de la objetividad en términos genéricos. Si la sociedad es movimiento, es la acción recíproca de los individuos, lo que interesa es la *forma*: cómo están configurados y cómo están dispuestos los objetos, porque son productos de la acción y sobre todo marcos para la acción. Por eso Simmel alude al «poder formal» de la acción recíproca, es decir, al poder que tiene la socialización de *dar forma* al mundo o de crear la realidad.

Pero si en la vida moderna el dinero ha usurpado el lugar del sujeto, introduciendo «una cuña» entre éste y el mundo objetivo, se verá que dicho mundo no puede tener «su significación ni en la proyección de una subjetividad ni en el reflejo que emite en el alma creadora como expresión de ésta, sino que únicamente puede encontrarla como resultado objetivo en su apartamiento del sujeto».²³¹ De modo que si el dinero viene a ser *el* vínculo —como primera objetivación de la sociedad, es decir, como movimiento o acción recíproca—, también es la imagen que subyace en el mundo objetivo. Estoy hablando aquí del dinero como «idea de la vida moderna».

²²⁸ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 410.

²²⁹ *Ibid.*, p. 421.

²³⁰ Simmel define a este como el segundo momento de objetivación de la sociedad.

²³¹ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 571.

De cómo se ha hecho visible la «idea de la vida moderna»: la ciudad

Esta idea, que siguiendo a Simmel busqué sustentar en el capítulo anterior, puede entenderse como «esencia», aunque tratándose del dinero, será esta una esencia *sui generis*: dinámica, mutable, y que sin embargo es aprehensible, aunque no inmediatamente: es necesario descifrarla, hacer hablar al objeto que la contiene para desentrañarla. Vale la pena mencionar nuevamente la búsqueda de Simmel de «lanzar una sonda» desde la superficialidad de los objetos a las significaciones últimas de lo humano: tanto los objetos aparentemente más insignificantes y efímeros como los más sólidos y trascendentes, pueden hablarnos de esta idea que anima la vida social.

...Simmel es un mediador nato entre la manifestación y las ideas. Partiendo de la superficie de las cosas, penetra por todos lados en sus trasfondos espirituales con la ayuda de una red de relaciones analógicas y de pertenencia esencial, y demuestra que aquella superficie posee carácter simbólico que *es la parte visible* y el efecto de esas fuerzas espirituales y esas entidades esenciales.²³²

Procediendo de esta manera, dice Siegfried Kracauer, Simmel es capaz de «descorrer el velo que recubre el concepto fundamental en el cual se basa (...) toda una época».²³³ Entonces la objetividad es la manifestación sensible de la esencia, su «parte visible». Sin embargo, desentrañar lo que nos muestra no es sencillo: como he insistido en este trabajo, la empresa de Simmel es precisamente buscar lo que se esconde a plena luz. Lo más fundamental de la vida moderna está a ojos vistas, y está íntimamente vinculado con el dinero, pero difícilmente lo podemos aprehender, porque nos constituye: hay que saber verlo.

Hago énfasis en lo visible en la medida en que la vista, de acuerdo con Simmel, es el sentido privilegiado en la vida moderna. Así, aun cuando la sociedad sea una manifestación sensible que puede ser aprehendida con todos los sentidos, me abocaré específicamente al de la vista. Llegados a este punto cabe entonces preguntar: ¿cómo se ha hecho visible la idea de la vida moderna?

Para ello debemos ir a las ciudades, al *locus* de la modernidad; lugares de grandes contrastes, de la más condensada acumulación de riqueza y la más desesperante pobreza.²³⁴ Enormes congregaciones de personas unidas en su anonimato por un solo vínculo: el dinero.

²³² Siegfried Kracauer, «Georg Simmel», en *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*, trad. Valeria Grinberg Pla, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 156. Sin cursivas en el original.

²³³ *Ibid.*, p. 128.

²³⁴ De acuerdo con el historiador Antonio Rubial, desde su surgimiento a fines de la Edad Media las ciudades se han caracterizado por estos contrastes. No se había visto antes pobreza más extrema que la que se da en las ciudades, donde sólo es posible obtener alimento por medio del dinero, a diferencia del campo, aun en los momentos de más necesidad (esta información la obtuve de la clase «La cultura en la Edad Media» impartida por el Dr. Rubial). En esta misma tónica Simmel señala: «...mientras los productos del suelo no aparezcan como meras mercancías (...) no es fácil que se dé una situación de necesidad absoluta del individuo» (*Filosofía del dinero*, p. 294).

¿Cómo abordar el caos de las ciudades modernas? Podríamos comenzar desde lo más fundamental: las categorías espacio-tiempo, porque las ciudades son una configuración particular de éstas, en la medida en que las relaciones de los sujetos y su acción recíproca crean estas categorías, pero no como marcos neutros: tanto el tiempo como el espacio aluden a las relaciones entre los seres humanos.

Siguiendo el espíritu kantiano, Simmel desnaturaliza estas categorías y muestra su contingente factura humana: ni el tiempo ni el espacio existirían si no fuera por el proceso de socialización, que los crea y nos permite experimentarlos. Como se verá, estas categorías no sólo han sido significativamente distintas, por ejemplo, para el hombre del Paleolítico, para el hombre de la Edad Media y el hombre moderno, sino también para aquellos que aun siendo contemporáneos, viven en culturas distintas.²³⁵ Lo más relevante aquí es que siendo construcciones que se desprenden de las formas de socialización, la conciencia de su carácter de constructo es característicamente moderna, al punto de que se ha convertido en una tarea (ya sea del Estado, del mercado, o bien de las élites ilustradas) diseñarlos.

En lo tocante al espacio —que es lo que aquí interesa particularmente—, Simmel nos dice que «no es más que una actividad del alma, la manera que tienen los hombres de reunir, en intuiciones unitarias, los efectos sensoriales que en sí no poseen lazo alguno».²³⁶ Se trata de cortar y unir fragmentos de la naturaleza, a partir de la atribución de sentido que se desprende de las relaciones que tienen entre sí los seres humanos, en la medida en que este dar «forma al material sensible», «ejerce una influencia retroactiva sobre la conciencia de la relación entre las partes». O dicho de otro modo: la «forma del espacio», que es «algo que dibujamos en la naturaleza», se convierte en el producto objetivo que afirma dichas relaciones, al hacerlas tangibles.²³⁷

Sin embargo, nos ha faltado aquí advertir que «“un trozo de naturaleza” es realmente una contradicción interna», ya que ésta es en realidad «la conexión sin fin de las cosas», «la unidad fluyente del acontecer».²³⁸ Cuando es intervenida por el hombre deja de ser propiamente naturaleza, para pasar a ser parte del mundo cultural, donde los valores están encarnados. Aquí lo que quiero reiterar es el papel creativo del ser humano, la manera en que crea sus objetos; lo que toca también al espacio, en la medida

²³⁵ La historia de la geografía ofrece un ejemplo concreto de las diversas representaciones del espacio (y también del tiempo), que cabe añadir, entrañan tanto filosófica como literalmente, imágenes del mundo diferenciadas. Trazándolo muy precariamente, puedo señalar el cambio que va de representarse a la Tierra como una superficie plana y como centro del universo, pasando por las primeras representaciones de la Tierra como una esfera donde aún no era incorporado a cabalidad el continente que sería llamado América (de éste aparecerían en las primeras décadas de su «descubrimiento» apenas sus costas seguidas de inmensos espacios vacíos o bien lugares míticos sacados de los libros de caballería, e incluso lugares como el Paraíso), hasta las representaciones cada vez más exactas de la Tierra, al punto de ser posible no sólo obtener imágenes completas del planeta, sino ver vía internet casi a detalle cualquier lugar gracias a las últimas tecnologías satelitales.

²³⁶ Simmel, *Sociología*, p. 645.

²³⁷ *Ibid.*, p. 653.

²³⁸ Simmel, «Filosofía del paisaje», en *El individuo y la libertad*, p. 175.

en que es una categoría que construye objetos determinados, ordenándolos de una manera determinada. Objetos que hablan de las formas de socialización y que a su vez las hacen posibles. Intentaré aclararlo con un ejemplo: de acuerdo con Simmel, la distancia antes que una categoría espacial es una relación espiritual. Esto significa que nos es cercano lo que nos es conocido, aquello con lo que nos sentimos vinculados, y más aún: aquellos que conocemos y con quienes estamos vinculados. Precisamente el quid de la cuestión es la relación que tenemos con los otros: la manera en que disponemos los objetos y los objetos en sí mismos en verdad no son más que una alusión a estas relaciones. Por eso Simmel dice que la ciudad «no es una entidad espacial con consecuencias sociológicas, sino una entidad sociológica que se forma espacialmente».²³⁹

Simmel habla de «estética sociológica»: aquí la estética, antes que aludir a la belleza y a la contemplación, lo hace a la forma que se le da a la realidad a través del proceso de socialización. Como antes mencioné, aquí lo que interesa es la *forma*: primero en términos abstractos, esto es, en las *formas* de socialización, y después en términos concretos, en los objetos, que son *formas* sensibles; todo lo cual nos remite al núcleo filosófico del pensamiento simmeliano, la dualidad Vida/Forma.

Así que estas formas además de ser una abstracción, también están en la materia sensible, en aquella que podemos aprehender con nuestros sentidos. Sin embargo, como antes señalé, por más que estas formas estén a la vista, precisamente desentrañar lo que nos muestran no es sencillo, porque *forman* nuestra vida, y son también nuestra propia forma. Es, siguiendo una conocida alegoría, como preguntarle al pez por el agua en la que habita: está en ella, no es algo de lo que pueda desprenderse, y menos aún algo que pueda desnaturalizar y poner entre paréntesis.

...en la base de (...) todo lo estético, hay una dirección y significación de la vida, una condición elemental del alma, frente a la cual el atractivo o la confirmación estéticos no son más que una manifestación en una materia exterior; no disponemos de este atractivo como disponemos de sus configuraciones en el material de la vida (...) y no disponemos de él porque somos nosotros mismos. Estas decisiones extremas de la naturaleza humana no se pueden designar con palabras, sino que únicamente se pueden experimentar en aquellas representaciones exteriores de la misma como sus fuerzas impulsivas y directivas últimas.²⁴⁰

Desde aquí es posible decir que las ciudades, como espacio social y al mismo tiempo como objeto estético, hablan de esa «dirección y significación de la vida», de la «idea de la vida moderna» que vamos buscando. Las ciudades están empapadas «de unas ideas y de un modo de observar el mundo que atraviesa cada uno de sus edificios como un eje invisible».²⁴¹ En su caos es posible vislumbrar «una

²³⁹ Simmel, *apud* David Frisby, *Georg Simmel*, p. 222.

²⁴⁰ Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 623-624.

²⁴¹ Esto que dice Natalia Cantó Milà sobre Florencia, puede ser llevado a las ciudades en general (*vid.* «Prólogo» en Georg Simmel, *Roma, Florencia, Venecia*, trad. Oliver Strunk, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 20).

unidad que aunque llena de misterio puede verse con los ojos y tocarse con las manos»; ²⁴² esto es: que antes que poder ser expresada en palabras, es objeto de experiencia. Así, «el espíritu de una época, de unas personas creadoras con una cosmovisión determinada, habl[a] a través de sus paredes, muros, techos, torres y ornamentos y se fund[e] con la naturaleza que los rodea». ²⁴³

Diseñar las relaciones sociales a través del diseño racional del espacio

¿Cómo se ha configurado el espacio en las ciudades modernas? Antes que nada es necesario tomar en cuenta que si bien la mayoría de las ciudades se asienta en lugares que ya estaban habitados con anterioridad —lo cual supone construir sobre lo construido o destruir para construir—, ²⁴⁴ han sido edificadas, al menos como principio, bajo un diseño *racional*. Esto supone no sólo la confianza de los seres humanos en su capacidad objetivadora, sino particularmente, la conciencia que éstos tienen de que con el diseño del espacio social se diseñan relaciones sociales.

Este «racionalismo espacial» ha significado ordenar el espacio para hacerlo funcional al flujo cada vez más veloz de personas y sobre todo de mercancías. Para ello se privilegia el ángulo recto, que puede identificarse como un principio ahorrador, y en general, el diseño del espacio siguiendo formas geométricas regulares.

...el sistema moderno del ángulo recto ahorra espacio; pero para el tráfico es ante todo ahorro de tiempo, que es lo que demanda el racionalismo de la vida. Gracias a estos principios del tráfico, que hacen que las cosas puedan encontrarse mecánicamente y con la mayor rapidez, la ciudad adquiere, en contraposición al campo, una pureza máxima, que ya se había revelado antes en el paralelismo de los dos lados de la calle, racionalismo intuitivo con el que no ofrece analogía la estructura de la vida rural. ²⁴⁵

La simetría es aquí fundamental para facilitar la ubicación y el control, reflejo de una imagen del mundo que pretende trazar un mapamundi completo, donde no sólo todo es visible y cognoscible, sino que todo está clasificado, ordenado y jerarquizado. ²⁴⁶

²⁴² Simmel, «Florenxia», en *Roma, Florenxia, Venecia*, p. 37.

²⁴³ Natalia Cantó Milà, *op. cit.*, p. 20. Es importante acotar, siguiendo a Kracauer, que «sólo en los casos más infrecuentes el corte transversal arquitectónico de cualquier edificio revela la estructura de toda la casa», es decir, que el hecho de que hablemos de esta «idea medular», no significa que pasemos por alto que se trata de una generalización.

²⁴⁴ Piénsese en las ciudades modernas europeas que han sido espacio de asentamientos humanos desde antes de nuestra era, muchas de las cuales al igual que conservan vestigios de otras épocas coexistiendo con construcciones ultra modernas, también se han edificado sobre los restos de antiguas construcciones. En América uno de los casos más destacados es la ciudad de México, que se asienta sobre la antigua Tenochtitlan, lugar en el que se edificó primero el principal centro urbano de la Nueva España y después la capital del Estado mexicano, que con el vertiginoso crecimiento de los últimos 40 años se ha convertido en la ciudad más grande del mundo, donde actualmente se conservan, casi devorados por la mancha urbana, vestigios de otras épocas e incluso espacios rurales. Ciudad «monstruo» de muchas cabezas, que siendo una sola es muchas a la vez: llena de contradicciones, y también de maravillas.

²⁴⁵ Simmel, *Sociología*, p. 668.

²⁴⁶ El modelo ideal de esta ordenación del espacio, de esta «lógica arquitectónicamente determinada» que pone a cada actor en su lugar, es el panóptico de Jeremy Bentham, en el cual está objetivada la diferencia social, sustentada fundamentalmente en la libertad de la que unos gozan y de la que otros son despojados. Un espacio donde algunos vigilan y los más son

Las grandes avenidas que atraviesan las ciudades modernas sirven de cauce para un flujo cada vez más veloz que busca ser continuo, sin la interrupción que pudieran representar los cruceros, que efímeramente trazan un puente entre las calles que limitan o colindan las avenidas. El flujo constante se traduce en contactos efímeros: fragmentos de conversación, personas que aparecen y desaparecen al instante, o bien personas que coinciden sin significar nada una para la otra, a pesar del estrecho contacto físico en que el azar del flujo en que se hayan inmersos los ha puesto. Roces y tocamientos rápidos, olores mezclados y diversos, entrar en la atmósfera de un sinfín de extraños. Pero sobre todo ese flujo incesante es un acontecimiento visual: enormes congregaciones humanas que pasan ante los ojos, el flujo de multitudes compuestas de existencias anónimas. Simmel designa a esta como una experiencia enigmática: los otros parecen ser sólo un estímulo visual, cuando más un mensaje que descifrar, lo que alimenta la sensación de que «estamos rodeados por todas partes de puertas cerradas».²⁴⁷

Esta experiencia, que se desprende de la forma que se le da al espacio en las ciudades modernas, muestra cómo el racionalismo se vuelve materia: no sólo es el diseño de calles y avenidas, sino el diseño de formas de ser y de hacer lo que dichos espacios entrañan. Como dice Simmel, de lo que se trata es de «transformar el mundo en un ejemplo aritmético»: es entonces que las personas al igual que las cosas se convierten en hechos objetivos, pertenecientes a un mismo orden, en el cual toda cualidad queda nivelada, lo individual se vuelve indiferente, y no hay cabida para «ninguna desviación por los imponderables de las relaciones personales».²⁴⁸ ¿Cuál es este orden? El de la economía monetaria.

De acuerdo con Simmel, «las grandes ciudades han sido desde tiempos inmemoriales la sede de la economía monetaria»;²⁴⁹ de ahí algunas de las características que comparten, como su objetividad, su vaciamiento y su condensación, que se desprenden del «espíritu calculador» del que son producto, y que al mismo tiempo generan.

Simmel consideraba que el dinero, esa abstracción *Eigenschaftlos* [sin atributos] de cantidad pura y neutra, carente de sustancia y diferenciación cualitativa, era simultáneamente el producto ineludible, la condición indispensable y una metáfora iluminadora de la vida urbana²⁵⁰

vigilados, habiendo una precisa jerarquización según el grado en que los individuos puedan observar sin ser vistos —lo cual implica desde luego un saber y un poder sobre otros— muestra cómo la libertad es una relación social. La cúspide de la pirámide es ocupada por aquellos que no deben rendirle cuentas a nadie, y aún más, diseñan el tipo de espacio, y con ello «el tipo de sociedad en la que deben vivir y actuar otros hombres», mientras que la base está ocupada por la gran mayoría para quienes el control es permanente, al punto de volverlos «incapaces de ser libres» (*vid.* Zygmunt Bauman, *Libertad*, pp. 27, 41 y 61).

²⁴⁷ Georg Simmel, *Sociología*, p. 681.

²⁴⁸ Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *El individuo y la libertad*, p. 249.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 248. Esta misma afirmación la hace también en *Filosofía del dinero*, p. 639.

²⁵⁰ Zygmunt Bauman, *Ética posmoderna*, p. 174.

Pero hay un elemento más. En otra parte²⁵¹ señalé las cualidades que el dinero comparte con un elemento que está «como fuera y enfrente» de la sociedad: el extraño.²⁵² Así que para acercarnos a esta «idea de la vida moderna» que se ha vuelto visible —el dinero—, es necesario ir a la ciudad, adoptar una mirada y una actitud racionalista y tomar como guía al extraño. ¿Por qué al extraño? Porque «la vida moderna (...) no puede prescindir de los extraños»: «Ninguna de las instituciones esenciales de la sociedad moderna sobreviviría al triunfo milagroso de la “convivialidad comunitaria”».²⁵³

La relación con el otro crea el espacio social: el extraño en la ciudad

Las ciudades son el punto de encuentro, como antes señalé, de un sinfín de existencias anónimas. Estos espacios reúnen una heterogeneidad tal y el ritmo con el que los estímulos cambian en ellos es tan vertiginoso que, nos dice Simmel, el urbanita se ha apertrechado en el entendimiento, en la medida en que «entre nuestras fuerzas interiores» éste constituye la fuerza «más capaz de adaptación».²⁵⁴ De ahí el «carácter intelectualista de la vida anímica urbana», que va anulando los sentimientos y anestesia la sensibilidad al hacer que decrezca «la agudeza perceptiva de los sentidos», al tiempo que la exagera cuando se trata de distancias cortas y de discriminar entre «lo agradable o desagradable de la impresión»: «Al hombre moderno le molestan incontables impresiones», nos hace ver Simmel.²⁵⁵

Que los habitantes de las grandes urbes reaccionen con el entendimiento se refiere a la actitud objetiva que adoptan ante los múltiples contactos que cotidianamente tienen con otros individuos; esto es, a la «precisión», la «seguridad en la determinación de igualdades y desigualdades», y el «carácter inequívoco en los acuerdos y convenios» que tienen sus relaciones.²⁵⁶ Aquí lo primero que salta a la vista es la indiferencia entre los individuos: si las relaciones sociales han adoptado el carácter de las relaciones comerciales, lo que está puesto en primer término es la «objetividad despiadada» del propio interés,

²⁵¹ *Vid.* el Interludio «La cuestión judía» del capítulo 1 de esta tesis.

²⁵² Simmel, «Digresión sobre el extranjero», en *Sociología*, p. 717. Si bien Simmel habla propiamente de extranjero, retomo la definición de Zygmunt Bauman de *extraño*, que oscila entre la definición «positiva» y la «negativa» de extranjería de Simmel; esto es, entre la definición del extranjero como un elemento que si bien es foráneo entra en colaboración y forma una unidad recíproca con los establecidos, y la otra donde le son negadas «las cualidades que se sienten como propiamente humanas» (*ibid.*, pp. 717 y 721).

²⁵³ Bauman, *op. cit.*, p. 181.

²⁵⁴ Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *El individuo y la libertad*, p. 248.

²⁵⁵ Simmel, «Digresión sobre la sociología de los sentidos», en *Sociología*, pp. 687-688. En su sociología de los sentidos, Simmel nos muestra el momento de subjetivación de la sociedad: cómo ésta «se “encarna” en las personas, en sus emociones y sus experiencias sensibles». La percepción, como se verá, lejos de ser neutra, está enraizada en valores sociales y por tanto, contingentes. Desde ahí es posible reconocer que «diferentes culturas (...) “habitan diferentes mundos sensorios”» (Olga Sabido Ramos, «El sentir de los sentidos y las emociones en la sociología de Georg Simmel», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, pp. 213 y 225. Sobre este tema, véase también Sabido, «“Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis*” de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible», en *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 3, septiembre-diciembre de 2008).

²⁵⁶ Simmel, «Las grandes urbes...», p. 250.

dejando a los otros en calidad de meros prestadores de algún tipo de servicio, sin importar la persona en sí. Pero hay muchos más con quienes el individuo tiene que vérselas en las ciudades y que ni siquiera alcanzan la significación de medio o instrumento: aquellos que no son más que «una mancha en el telón de fondo del escenario donde se desarrolla» la vida cotidiana. Son los extraños, de quienes «conocemos demasiado poco para comprometernos en una interacción, salvo la más superficial y rutinaria».²⁵⁷ Preferiríamos no encontrármolos y menos aún tener que interactuar con ellos, pero es inevitable. Sin embargo tenemos a la indiferencia, una técnica que la vida moderna nos ofrece para sobrellevar estos constantes desencuentros.

Lo anterior no debe llevarnos a pensar que lo que priva en las ciudades es la falta de relación. No. De hecho, «lo que en esta vida aparece inmediatamente como disociación, es, en realidad, una de las formas elementales de socialización».²⁵⁸ Esto toca a la indiferencia, como a las formas que describiré más adelante. Pero, ¿cómo se objetivan estas relaciones?, ¿cómo alcanzan su forma visible en el espacio? Zygmunt Bauman nos permitirá comenzar a avistar las formas de socialización que están objetivadas en los espacios de las ciudades modernas.

No-lugares

Este sociólogo polaco, retomando a Marc Augé, nos habla de los «no-lugares»: aquellos que están vacíos de sentido, tal como mutuamente se ven los extraños entre sí. Los «no-lugares», independientemente de que sólo se transite por ellos, o se permanezca por tiempos más prolongados, están diseñados para llevar, por decirlo así, una estadía ausente: estar en ellos *como si* no estuviéramos. Entre la diversidad de no-lugares —los cuales, cabe agregar, ocupan cada vez más espacio— están los aeropuertos, las autopistas y el transporte público, espacios que exigen «seguir los mismos patrones de conducta», en tanto borran las diferencias de quienes los habitan, convirtiéndolos en «usuarios» y «pasajeros».²⁵⁹ Así, en los «no-lugares» todos quedan nivelados, tal como hace el dinero con todo lo que toca:

La gran realización del dinero es permitir la expresión y eficacia más adecuadas de cada complicación individual, a través de la nivelación de lo más variado, como si todas las *formas* específicas hubieran de retrotraerse (...) [a este] elemento universal²⁶⁰

²⁵⁷ Zygmunt Bauman, *Ética posmoderna*, pp. 175 y 170.

²⁵⁸ Simmel, *Sociología*, p. 271.

²⁵⁹ Bauman, *Modernidad líquida*, trad. Mirta Rosenberg, México, FCE, 2003, pp. 110-111.

²⁶⁰ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 385.

Precisamente en los «no-lugares» las diferencias de los individuos quedan borradas: de ellos sólo se espera que usen estos espacios de manera adecuada, lo cual está garantizado por los dispositivos diseñados para reprimir y neutralizar toda conducta desviada. Ahí la «indiferencia cortés» es la pauta: de lo que se trata es de «tener una relación superficial, pasajera y restringida»;²⁶¹ la estrecha contigüidad no significa empatía ni antipatía, sólo hay que hacer que las cosas funcionen, que sigan su curso. Y es que como dice Bauman, los espacios están diseñados para formar enjambres: no importan en sí los individuos y menos aún lo que quieran o prefieran, sino que hagan lo que se espera de ellos, esto es, que sigan las formas de socialización que han cobrado visibilidad en el concreto, el acero, el vidrio y el asfalto.

En lugar de columnas en avance, enjambres. A diferencia de las columnas en avance, los enjambres no requieren sargentos ni cabos; los enjambres encuentran su camino infaliblemente sin los oficiales del estado mayor ni sus órdenes de marcha. Nadie conduce a un enjambre hacia los prados floridos (...) Quien quiera mantener a un enjambre centrado en su objetivo *debe atender a las flores del prado, no a la trayectoria de la abeja individual.*²⁶²

Que los individuos se ciñan a las formas de relación que están prescritas en los «no-lugares» hace posible que estos espacios continúen manteniendo su neutralidad. El individuo no debe dejar huellas de su paso —acaso sólo como un elemento disuelto en la masa, pero no en su particularidad²⁶³—, y menos aún hacerse notar: lo ideal, como antes mencioné, es que esté ausente. El «no-lugar» es un lugar de paso, no es un destino, no tiene historia ni futuro, es ahí donde los individuos están como si no estuvieran, mientras esperan: es sólo el intervalo entre el lugar «A» y el «B» —lugares que sí tienen sentido—.

Pero la neutralidad sólo es posible mantenerla si el rostro de los otros se desdibuja. Si se les ha de tratar como cosas, hay que verlos como tales; para ello es necesario evitar el contacto visual. ¿Por qué? Porque mirarse a los ojos «acaso sea (...) la relación mutua más inmediata y más pura que exista», porque aquellos que se miran a los ojos se revelan mutuamente.²⁶⁴ La existencia de los otros sólo ha de ser advertida en tanto posibilita o dificulta el tránsito o la estadía en los «no-lugares», aunque sobre todo esto último, tomando en consideración el carácter cada vez más amenazante que va tomando la vida en las ciudades. Por eso,

²⁶¹ Bauman, *Ética posmoderna*, p. 176. El concepto de «indiferencia cortés» es de Erving Goffman.

²⁶² Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. Jesús Albores, Madrid, Siglo XXI, 2003, pp. 150-151. Sin cursivas en el original.

²⁶³ Piénsese en la diferencia entre las huellas que deja el desgaste de pisos y escalones, agarraderas y asientos en algún espacio público, el cual da cuenta del paso de miles de personas sin rostro, y lo que puede significar una carta escrita en la puerta de un baño público o la parte posterior del asiento de un camión, el cuerpo inerte de un indigente en los andenes del metro, un cartel o un pegote que expresa ideas políticas en un microbús, un puesto ambulante en un puente peatonal.

²⁶⁴ Simmel, «Digresión sobre la sociología de los sentidos», pp. 677-678.

El punto es ver y a la vez pretender que no estamos viendo. Mirar «inofensivamente», sin provocar respuesta, ni invitar ni justificar reciprocidad; estar alertas mientras demostramos desatención: un *escrutinio disfrazado de indiferencia*.²⁶⁵

Precisamente: la indiferencia es un disfraz tras el cual late la aversión. De hecho la llamada «indiferencia cortés», con su aparente neutralidad emocional tiene como trasfondo la disposición de los individuos para «huir o luchar, en caso necesario».²⁶⁶ El propio Simmel llama la atención sobre la aversión y la repulsión, esto es, las formas latentes de la lucha que están bajo la superficie de la indiferencia:

...si no me equivoco, la cara interior de esta reserva externa no es sólo la indiferencia, sino con más frecuencia de la que somos conscientes, una silenciosa aversión, una extranjería y repulsión mutua, que en el mismo instante de un contacto más cercano provocado de algún modo, redundaría inmediatamente en odio y lucha (...) La esfera de la indiferencia no es aquí tan grande como parece superficialmente; la actividad de nuestra alma responde casi a cada impresión por parte de otro hombre con una sensación determinada de algún modo, cuya inconsciencia, carácter efímero y cambio parece tener que sumirla sólo en una indiferencia.²⁶⁷

No podemos mantenernos en la indiferencia, necesitamos darle orden y sentido a los estímulos que nos rodean: esa es nuestra forma de estar en el mundo, lo cual no significa, empero, que lo hagamos en forma consciente. Simmel nos dice que «la vaguedad de una sugestión sin orden ni concierto recíproco», «nos sería tan antinatural como insoportable», pero también que si tuviéramos que reaccionar ante cada uno de los «elementos de la vida de la gran ciudad que nos rozan ligeramente en efímero contacto», terminaríamos por atomizarnos internamente, así que la aversión y la antipatía nos sirven de protección.²⁶⁸

La antipatía provoca las distancias y desviaciones sin las que no podría ser llevado a cabo este tipo de vida: su medida y sus mezclas, el ritmo de su surgir y desaparecer, las formas en las que es satisfecha, todo esto forma junto con los motivos unificadores en sentido estricto el todo inseparable de la configuración vital urbana.²⁶⁹

Esta oscilación entre los diferentes grados de distanciamiento que les posibilita a los habitantes de las grandes ciudades la aversión latente, puede verse con claridad en uno de los «no-lugares» antes señalados: el transporte público, lo que hace patente, por un lado, que «la cercanía y la estrechez corporal hacen tanto más visible la distancia espiritual»,²⁷⁰ y por otro, que esta proximidad puede dar oportunidad para dar rienda suelta a la hostilidad.

²⁶⁵ Bauman, *Ética posmoderna*, p. 177. Sin cursivas en el original.

²⁶⁶ Erving Goffman, *apud* Bauman, *op. cit.*, p. 176.

²⁶⁷ Simmel, «Las grandes urbes...», pp. 253-254.

²⁶⁸ *Idem.*

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 254.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 256.

De lo primero Simmel nos habla cuando señala cómo el transporte público es un espacio donde los extraños tienen que mirarse y estar cerca, y sin embargo, pueden mantenerse ajenos: hay «una limitación interna entre los seres humanos» que impide que la «promiscuidad» de los contactos y de la circulación constante llegue a perturbarlos íntimamente. Podríamos decir que en términos concretos puede verse en el transporte público eso que Simmel dice que el dinero hace con las relaciones entre los seres humanos: las tiñe de objetividad.

...el dinero conlleva una objetivación corriente de la circulación, una exclusión de todo colorido y orientación personales, al tiempo que la cantidad de relaciones basadas en él aumenta de continuo y la importancia del hombre para el hombre cada vez se reduce más a intereses de tipo monetario. De este modo (...) surge una limitación interna entre los seres humanos que, por otro lado, es la única que hace posible la forma contemporánea de vida; puesto que, sin aquel distanciamiento psicológico, resultaría sencillamente insoportable la promiscuidad y la mezcolanza variada de la circulación en las grandes ciudades.²⁷¹

La otra cara es la hostilidad: en las circunstancias actuales de hacinamiento, los individuos, sobre todo en el transporte público, tienen que entrar en estrecho contacto corporal, al punto de quedar casi eliminado lo que podría denominarse como su «espacio vital», es decir, aquella esfera que cuando es traspasada significa un contacto íntimo. Transgresión que si bien puede llevar a la erotización, sobre todo desemboca en lucha: empujones, insultos y golpes lanzados en forma abierta o velada, al quedar los individuos escudados en la multitud.²⁷²

La aversión, la repulsión, el extrañamiento y la antipatía son las formas de lucha latentes en la vida de las urbes modernas de acuerdo con Simmel, lo cual no significa que dejen de ser formas de socialización: lejos de traer consigo el desmembramiento de la unidad social, precisamente la hacen posible, ya que independientemente del signo negativo que puedan llevar, constituyen acciones recíprocas.

¿Cómo se ha objetivado en el espacio social esa hostilidad? Bauman apunta a un fenómeno creciente en la disposición del espacio dentro de las grandes urbes: la guetización. La experiencia de las ciudades está atravesada por los constantes desencuentros con los extraños, lo que significa que las fronteras han sido borradas, y que aquellos de quienes no sabemos nada ni queremos saber han irrumpido en nuestra esfera íntima. ¿Cómo superar la «disonancia cognitiva» que esto causa? Discriminando con cruda objetividad entre aquellos que «son como nosotros» y los extraños.

²⁷¹ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 602.

²⁷² Como es notorio, entre más marginal la zona por la que circule el transporte público, peor será el servicio, mayor el hacinamiento —llegando a puntos increíbles de creer para aquellos que no lo hayan experimentado—, y paradójicamente, también más costoso. Pareciera que está hecho para que los individuos desvíen el foco de su tensión e insatisfacción de las cada vez peores condiciones de trabajo a las que tienen que someterse, así como de la creciente precariedad e incertidumbre que rigen sus vidas. O quizás sean testimonio del abandono por parte del Estado de sus funciones primordiales, o bien del poco respeto que los funcionarios públicos creen deberle a los «ciudadanos de a pie»: no se trata de atenderlos o servirles, sino de anularlos.

La ciudad como archipiélago: guetos y espacios vacíos

Las élites económicas, nos dice Bauman, han elegido «libremente como un privilegio» vivir en el aislamiento.²⁷³ Se han creado enclaves fuertemente vigilados, feudos amurallados que al tiempo que segregan a aquellos considerados indeseables, forman una comunidad ideal, homogénea. Aquí lo que decide es el dinero: quien pueda pagar el privilegio de vivir aislado se convierte de facto en miembro de esa sociedad selecta. Y es que como antes señalé, el dinero tiene la facultad de convertir la cantidad en cualidad, a lo que se añade la objetividad de sus mediciones; de modo que todo termina por aparecer como un orden natural. Así, cada cosa y cada persona están en su lugar: adentro, la «gente bien»; afuera, los indeseables. Aunque claro, habría que advertir que ese plusvalor de unos y la menor valía de los otros única y exclusivamente se debe al dinero, pues en verdad,

...todas las personas tienen el mismo valor, no porque cada una de ellas tenga alguno, sino porque ninguna tiene valor; únicamente el dinero es valioso.²⁷⁴

De lo que se trata es de comprar un lugar en la sociedad, que indique quién es el individuo, cuánto vale y con quiénes ha de relacionarse. Así, veremos salpicados por la ciudad condominios exclusivos e incluso colonias enteras cercadas por muros, plumas, portones, alambrados, casetas de vigilancia, que delimitan su área al tiempo que señalan con claridad lo que está afuera. Guetos donde incluso es posible llevar una vida total: algunos de ellos están provistos de sus propias escuelas, centros comerciales, lugares de recreación, entre otros establecimientos que evitan a sus habitantes prácticamente tener que salir, considerando que lo que está «allá afuera», es decir, el resto de la ciudad, es una selva habitada por extraños peligrosos, frente a los cuales ningún dispositivo de seguridad: alarmas, blindajes y personal de vigilancia, parecen ser suficientes.

Pero hay una contraparte: frente al gueto de los privilegiados está el gueto de los pobres. La diferencia es que estos últimos no han optado por vivir ahí, sencillamente las cercas y demás mojoneras los sacaron del espacio privilegiado y les señalaron cuál es su lugar. Aunque hay que advertirlo: ambos lugares sostienen una mutua dependencia, ¿dónde habrían de vivir los que erigen y dan mantenimiento a aquellos espacios exclusivos? Las ciudades modernas están fragmentadas en su interior: independientemente de la extensión del área que ocupen, y de si es clara o no su delimitación, se multiplican los espacios de segregación:

...la organización del espacio urbano resalta por su pronunciada tendencia a segregar clases, grupos étnicos, muchas veces géneros o generaciones, con el propósito de que puedan aplicarse las técnicas del desencuentro con la seguridad y confianza de que tendrán un mayor efecto (...). Si el espacio cognitivo

²⁷³ Bauman, *Modernidad líquida*, p. 191.

²⁷⁴ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 541.

podiera proyectarse sobre el mapa de la ciudad o sobre el mapa de un país o incluso del mundo moderno, tendría la forma de un archipiélago, más que de un círculo u otra figura compacta o continua. Para cada residente del mundo moderno, el espacio social está salpicado sobre una gran zona de vacío en forma de manchas de conocimiento, grandes y pequeñas: oasis de significado y relevancia entre un desierto informe.²⁷⁵

Justo como dice Simmel: la ciudad «no es una entidad espacial con consecuencias sociológicas, sino una entidad sociológica que se forma espacialmente», pues aun cuando pueda decirse que objetivamente está ahí en su integridad, la ciudad tendrá una forma u otra —integrada por determinadas islas, islotes y también por determinados espacios vacíos— dependiendo de la clase, grupo étnico, género y generación a la que pertenezca el urbanita. Comencemos por los espacios vacíos: ya sea porque no los conozca (por la magnitud propia de las ciudades, por considerarlos zonas peligrosas), o bien porque está expresamente excluido, o porque ni siquiera llegó a contemplarlos, hay una infinidad de espacios que son invisibles para el habitante de las grandes ciudades. Algunos son invisibles porque conscientemente se ha buscado anularlos debido a su marginalidad, por ejemplo a través del diseño de las trayectorias, esto es, al mantenerlos incomunicados: sin un trazado formal de calles, avenidas y menos aún de vías rápidas, parecería que no existen aquéllos espacios. Pero otros espacios son considerados como vacíos porque están «vacíos de *sentido*».²⁷⁶

Intentaré explicarlo: Bauman, siguiendo a Simmel, señala que tanto la distancia como la cercanía son productos sociales. Esto es, que «el espacio no es más que una actividad del alma»,²⁷⁷ y que lo que conocemos de éste está determinado por las relaciones que tenemos con otros seres humanos. Pero hay un paso previo aun más radical: los otros son lo que sabemos de ellos, esto es, que aquellos que tienen rostro para nosotros y en verdad, humanidad y existencia, son aquellos a quienes conocemos, quienes nos significan algo.²⁷⁸ Este sería el género de otredad que consideramos y respetamos. En cambio hay otro género de otredad, que acaso sólo toleramos, y que corresponde a aquellos que nos son distantes: aquellos a quienes no podemos ni queremos más que ajustar a estereotipos, aunque las más de las veces desafían toda clasificación y más bien lo que hacemos es borrarlos.

Entonces, si el espacio es una proyección de las relaciones que tenemos con los otros, aquellos que no significan nada para nosotros quedarán borrados junto con el espacio que ocupan. O dicho en otros

²⁷⁵ Bauman, *Ética posmoderna*, p. 180.

²⁷⁶ Bauman, *Modernidad líquida*, pp. 111-112.

²⁷⁷ Simmel, *Sociología*, p. 645.

²⁷⁸ Cf. Bauman, *Ética posmoderna*, pp. 166-167.

términos: si hay humanos de los que nada sabemos, del mismo modo nada sabremos sobre los espacios a los que les dan vida, y lo mismo seremos (o no seremos) nosotros para ellos.²⁷⁹

Esto es precisamente lo que sucede en las ciudades: la infinita variedad de extraños con quienes cohabitamos es imposible de aprehender, al igual que los espacios que habitan. O visto desde otra perspectiva: el conocimiento que podamos tener de la ciudad depende de la variedad e intensidad de las relaciones que tengamos con los otros. Aquí desempeña un papel importante nuestro interés, curiosidad, búsqueda de diversión y disfrute, que nos puede llevar a vincularnos con diferentes variedades de extraños y por tanto a conocer diversidad de espacios dentro de la ciudad, expandiendo así el archipiélago que es la urbe en nuestro mapa mental.²⁸⁰

Con lo que he señalado no he querido pasar por alto la cuestión de la segregación. Si bien es posible enfocar la fragmentación de los espacios al interior de las ciudades desde la perspectiva de lo que Bauman llama el «espaciamento cognitivo» y el «espaciamento estético» —esto último que mencionaba acerca de la búsqueda consciente de conocer extraños y sus espacios²⁸¹—, siendo las urbes modernas la sede de la economía monetaria, no es posible soslayar la función que tiene el dinero de erigir muros, abrir puertas, e invisibilizar espacios.

De hecho el dinero hace su propio espaciamento cognitivo y estético. Al convertirse en el valor absoluto, elimina otras consideraciones para hacer del «interés en el cuánto» el único criterio que le da significación a los objetos, incluidos los propios seres humanos. Esto da como resultado que «las cosas finalmente sólo [sean] válidas en la medida en que cuestan dinero y que la calidad valorativa con la que nosotros las experimentamos solamente apare[za] como una función del más o menos de su precio en dinero».²⁸²

Aquí da un giro lo arriba señalado acerca de que los espacios adquieren significación dependiendo de la relación que tengamos con los individuos que los habitan: si el dinero es el valor absoluto, entonces los

²⁷⁹ Desde luego que aquí cabe distinguir entre los espacios «auténticamente» vacíos —entendiendo esto desde la sociología del conocimiento, esto es, partiendo de la tesis de que el mundo es lo que conocemos de él—, y los espacios *declarados como vacíos*. Estos últimos, resultado del afán de despojo, y que tienen su más crudo ejemplo en las declaraciones de los colonizadores europeos sobre las tierras que ocupaban los pueblos originarios de América, África, Asia y Oceanía. Al declararlas vacías no sólo sentaban las bases para apropiarse de esas tierras y usufructuarlas, sino que declaraban la guerra de exterminio contra aquellos pueblos. De ese modo éstos venían a ser los *homo sacer*, aquellos a quienes se puede asesinar, sin que ello comporte ninguna significación ética ni religiosa.

²⁸⁰ Bauman, *Ética posmoderna*, pp. 191 y 180.

²⁸¹ Un ejemplo muy curioso de esto es el llamado «turismo negro»: recorridos y visitas a las zonas más conflictivas de las ciudades por su alto índice de delincuencia o marginalidad. Un ejemplo de este tipo de turismo son las visitas guiadas al barrio de Tepito y La Merced en la ciudad de México.

²⁸² Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 330-331.

seres humanos en sí mismos dejan de importar.²⁸³ Por sí solo el dinero puede darle significación a los espacios: entonces de lo que se tratará es de que los individuos busquen estar en ellos, y sobre todo *ser vistos* en ellos para adquirir significación y valor.

Significar espacios (y seres humanos)

Las ciudades modernas tienen sus zonas exclusivas: no sólo se trata de los guetos arriba mencionados, los cuales las más de las veces se ocultan a la vista, sino de espacios que abiertamente ostentan los símbolos del dinero. Algunos de estos lugares hacen su exaltación al valor entre los valores —esto es, el dinero— en forma muda e invitando sólo a la lejana contemplación. Muestran su magnificencia en sus diseños vanguardistas, en materiales como el vidrio y el acero que al tiempo que ostentan solidez, también relumbran, y sobre todo en su amplitud y altura. Edificios, torres y rascacielos se erigen como «monumentos nobles y duraderos de la benéfica edad del comercio».²⁸⁴ Su sola presencia es ya «símbolo de esa potencialidad»: no es necesario que entremos en ellos —la mayoría de nosotros no estamos autorizados a hacerlo—, nuestra imaginación puede continuar por sí sola eso que nos sugiere la vista exterior. Es como si el dinero se hubiera erigido en aquellas torres, edificios y rascacielos, además de su símbolo, su casa, pues regularmente éstos serán centros financieros.

Hay otros espacios que son una especie de peceras humanas. Permiten que el transeúnte se asome a su interior, que pueda ver a los hombres y mujeres que están adentro, que observe lo que éstos hacen. La exaltación del dinero que ahí tiene lugar (así como de lo que permite conseguir) no es muda, como en los espacios antes descritos, sino que está hecha a voz en cuello. Sin embargo, no hay peligro de que el mensaje obtenga respuestas no deseadas: vigilantes y cadeneros evitarán que aquellos que no están invitados a la fiesta —los «consumidores fallidos», como dice Bauman— abandonen el papel de espectadores que tienen asignado y busquen acceder a dichos espacios.²⁸⁵ Las «muy importantes personas» (los invitados *v.i.p.*) que están ahí adentro están bien resguardadas: el espectáculo que hacen consigo mismas no tendrá consecuencias... mientras permanezcan en aquellos espacios privilegiados —que son los que les dan ese estatus—, lo cual es posible gracias a su continuación en autos y camionetas

²⁸³ Como dice Simmel, «el valor ya no fluye del portador, sino que, por el contrario, el portador es lo completamente secundario, cuya disposición sólo puede tener importancia por razones puramente técnicas, que trascienden la sensibilidad de los valores» (*Filosofía del dinero*, p. 223).

²⁸⁴ John Welborn Root, *apud* Aurora Fernández Polanco, «Fin de siglo: simbolismo y art nouveau», en Francisco José Portela y Valeriano Bozal (coords.), *Historia del arte* 42, Madrid y Barcelona, Grupo 16, 1989, p. 94.

²⁸⁵ Estos espacios, que pueden ser descritos como una especie de «apartheid», son la objetivación de «las filias y las fobias» que se desprenden del racismo y «las diferencias de clase», que en el caso de México están claramente manifiestas en el significativo «naco», que no solamente es aplicado por las élites a las clases bajas. De hecho, «en los imaginarios individuales y colectivos» tienen lugar «desplazamientos», donde unos pueden ser «los nacos de los otros» (Luis E. Gómez, «Mutaciones posmodernas y mexicanidad», en *Metapolítica*, año 1997, vol. 1, núm. 1, pp. 87 y 89).

de lujo, que igualmente ostentan los símbolos del dinero. Así, pueden ser trasladados de un lugar exclusivo a otro, dentro del archipiélago de los privilegiados que trasciende incluso los límites de una ciudad determinada, pues las élites han adquirido cada vez mayor movilidad, convirtiéndose así en «élites globalizadas».²⁸⁶

Pero hay otros espacios más «democráticos», que igualmente vienen a servir de «casa» al dinero y a las relaciones comerciales que procura. Están aquellos que intentan emular a los espacios exclusivos, pero que su acceso es menos limitado: el derecho de admisión sigue siendo discrecional, reservado al criterio de sus administradores, pero éstos «sólo» ejercen su veto cuando se trata de individuos que se desvían ostensiblemente de la norma, lo cual es posible evitar procurándose la apariencia adecuada. Pero precisamente por ser ésta una fachada que está «casi» al alcance de todos adoptar, los administradores de dichos espacios despliegan aparatosos dispositivos de seguridad para hacerles saber a sus visitantes, a través de un acoso permanente pero de baja intensidad, que siempre puede ser ejercido ese derecho de excluir que se han reservado. Estoy hablando aquí de comercios y restaurantes.

Para cerrar, quisiera mencionar un espacio emblemático que está dentro de las ciudades, o como también puede verse, un espacio que en verdad es un mundo cerrado sobre sí, que sólo «flota» sobre las ciudades, o se instala provisionalmente, como si en cualquier momento, gracias a su perfecta autonomía, pudiera separarse: se trata del centro comercial, lugar creado ex profeso para las mercancías y el dinero.²⁸⁷

Este espacio recrea la dinámica de la ciudad, pero en una forma purificada, pues ahí la ambigüedad ha sido casi del todo eliminada. Los fragmentos que lo integran tienen una significación clara y los extraños que ahí confluyen se acogen a la cómoda etiqueta de consumidor, lo que no deja lugar a dudas acerca de lo que se ha de hacer ahí, pues incluso les son provistas a los individuos «trayectorias preconcebidas».²⁸⁸

Ahí, al igual que en las ciudades, de lo que se trata es de transitar, de moverse en forma frenética, pero entre aparadores, exhibidores, estantes, vitrinas.

²⁸⁶ Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, p. 133.

²⁸⁷ Bauman, *Modernidad líquida*, p. 107.

²⁸⁸ *Vid.* Luis E. Gómez, «Walter Benjamin: pasajes y paisajes», en *La Jornada semanal*, núm. 712, domingo 26 de octubre de 2008. He aquí un ejemplo de las trayectorias preconcebidas que nos ofrecen los centros comerciales: es casi imposible entrar ahí sin hacer una compra, por mínima que esta sea, lo cual implica un largo deambular entre aparadores. De esta tarea, que puede ser extenuante —en la medida en que nuestros sentidos pueden quedar embotados—, es posible descansar ahí mismo, en la comodidad de un restaurante. Una vez recobradas las fuerzas, la búsqueda de entretenimiento puede llevar a los paseantes al cine, y del cine, a la cafetería para comentar la película en un ambiente relajado y disfrutando de una bebida caliente. Desde luego que esta es solo una de entre las numerosas posibilidades para pasar un día en el centro comercial; lo destacable aquí es que, sean estas dos o cien posibilidades, todas están prediseñadas y fijan a hombres y mujeres en un solo papel: el de consumidores.

Al centro comercial vamos a observar, a dejarnos seducir por las mercancías, y desde luego a consumir, pero hay algo más: ha cobrado una significación igual o incluso superior ser observado. Así, como dice Bauman, «la línea divisoria» ha terminado por quedar desdibujada, pues no queda claro «qué (quién) [es] el objeto de consumo, quién (qué), el consumidor», en la medida en que comprar es «una parte consciente del proceso de venderse».²⁸⁹

Y es que de acuerdo con Bauman, los hombres y mujeres modernos no sólo vemos a los otros como objetos de los que podemos obtener alguna satisfacción, sino que de igual modo nos concebimos a nosotros mismos. De ahí la necesidad de hacer marketing con nuestras propias personas: si todo se trata sólo de comprar y vender, entonces para obtener trabajo, amigos, amantes, hemos de saber ofertarnos «como productos capaces de captar la atención, atraer *clientes* y generar *demandas*».²⁹⁰

Como se verá lo que hacemos es «seguir a las cosas», ellas nos prescriben cómo ser, qué hacer y cómo vincularnos; mensajes que ellas encarnan y que permiten continuar reproduciendo nuestra imagen moderna del mundo. Sin embargo estos mensajes tal vez quedarían diluidos si no fuera por los «templos del consumo»,²⁹¹ es decir, los centros comerciales. Ahí las mercancías y el dinero se han creado su propio mundo, al que siempre podemos acudir para obtener sentido y orientación.

...la gestión de los seres humanos está siendo sustituida por la gestión de las cosas (confiándose en que los seres humanos sigan a las cosas y ajusten sus propias acciones a la lógica de éstas).²⁹²

No es sólo que pretendamos emular la perfección y perpetua actualidad de los objetos que ahí admiramos y adquirimos, además, literalmente los seguimos, pues nos dejamos guiar por los espacios que ellos significan. Esto supone que no sólo nos trazan itinerarios, sino sobre todo, que nos dicen cómo nos hemos de relacionar y qué tipos de seres humanos ser.

²⁸⁹ Bauman, *Ética posmoderna*, pp. 197-198.

²⁹⁰ Bauman, *Vida de consumo*, p. 18.

²⁹¹ Este término es de George Ritzer (*vid.* Bauman, *Modernidad líquida*, p. 105).

²⁹² Bauman, *Comunidad*, p. 151.

El individuo, oprimido (...) carece tanto de singularidad
como de verdadera autonomía, quedando en mero punto de encuentro
de potencias ajenas a él.
Georg Simmel

III. El individuo y la vida moderna

Hablar de modernidad necesariamente implica aludir al individuo: la formación de la individualidad es consustancial al proceso de diferenciación moderno. Pero no basta con identificar a esta entidad única, unitaria y diferenciada: es necesario indagar cómo ha sido el proceso de su formación, proceso en el que intervienen los mismos elementos que han dado forma a la vida moderna, de entre los cuales, como he insistido en estas líneas, el dinero (como símbolo, mercancía e «idea de la vida» moderna) tiene un papel preponderante.

La individualidad es uno de los conceptos más problemáticos por la diversidad de contenidos que puede acoger y por su íntima ambivalencia; esto tanto en términos teóricos como empíricos. La individualidad, como nos dice Simmel, es una de las variables de una ecuación hasta ahora irresoluble que puede expresarse sucintamente en la fórmula individuo/sociedad.

¿Cómo conciliar ambos? ¿Cómo dar satisfacción a las demandas que cada uno impone si incluso al interior del sujeto habita un ser social y un ser individual? La díada individuo-sociedad es una forma también de expresar la fisura entre el ser humano moderno y su mundo, fisura que podría decirse, es la marca de la época, la forma de habitar o estar en el mundo de mujeres y hombres modernos.²⁹³ Reconocer esta separación o extrañamiento, esta fisura, no significa quedarse en ella; todo lo contrario: el empeño moderno está abocado precisamente a resarcirla, aun cuando parezca una tarea imposible.

Si por un lado el individuo se resiste a ser absorbido por el mecanismo social, reivindicando su particularidad y autonomía, por otro es paradójicamente ese mismo mecanismo el que le permite diferenciarse como tal. De igual forma, aun cuando el individuo represente un obstáculo para los fines sociales (en la medida en que es más funcional como mera parte y no como una totalidad en sí mismo), es su particularidad la que da forma al todo social, desde la perspectiva de la división social del trabajo. Como se verá, no se trata sólo de una relación de oposición, sino también de una relación dialéctica y ambivalente. De lo que se trataría entonces es de permitir el libre despliegue de la individualidad, junto con la consolidación del todo social. Esta es la ecuación hasta ahora irresoluble.

Pero, ¿cómo pudo surgir esta entidad que a la vez que se opone al todo social, lo hace posible? Primero es necesario advertir que la individualidad es una construcción histórica. Los seres humanos no siempre se han diferenciado entre sí de la manera en que modernamente lo han hecho: la individualidad es una

²⁹³ El tema de la fisura lo desarrollé en el capítulo 2 de esta tesis, particularmente en los apartados II y III.

forma particular de concebir a los seres humanos,²⁹⁴ cuyos antecedentes pueden seguirse, en lo más próximo, hasta el Renacimiento, pero que pueden remitirnos mucho más atrás: hasta los orígenes del cristianismo.

De la relación entre la individualidad y el cristianismo ya he hablado;²⁹⁵ baste reiterar que de acuerdo con Simmel, la relación que el cristianismo instituyó entre la divinidad y los seres humanos, específicamente, el haberlos tomado a cada uno en lo particular y establecer como vía hacia la salvación el autoperfeccionamiento espiritual, sentó las bases para el surgimiento de la individualidad tal como la conocemos. Por su parte, puede identificarse en el Renacimiento el surgimiento de aquél impulso de «ser único» que acompaña a la individualidad moderna, al punto de desembocar en la búsqueda de «llamar la atención», «ser famoso», e incluso «ofrecerse a la vista más favorablemente».²⁹⁶

Esta que pudiera calificarse de caricatura renacentista de la individualidad tiene como contraparte o, viéndolo desde otro punto, como fundamento, una visión del mundo que a su vez encierra una concepción de la individualidad más consistente. Para Simmel esta cosmovisión renacentista comprendía la búsqueda por realizar en la tierra aquello que antes se tenía como posible sólo en la vida ultraterrena: el «equilibrio armónico de todos los elementos del ser». Aquí el autoperfeccionamiento, además de tener un sentido espiritual, tenía también un sentido material. De ese modo, a diferencia del cristianismo, que había operado una escisión entre espíritu y cuerpo, en el Renacimiento se buscaba, de acuerdo con Simmel, «sentir y vivir de nuevo como una unidad la naturaleza y el espíritu».²⁹⁷

Lo particular de esta concepción renacentista de la individualidad es que venía a convertirse en un «sentido objetivo de la existencia», una «exigencia absoluta» que cada individuo debía realizar independientemente de sus voliciones o sentimientos. Digamos que cada individuo en lo particular debía encarnar el ideal objetivo de lo que debía ser «*el individuo*», pero no como realización verdaderamente propia, sino como reproducción de un modelo que le venía del exterior: «los valores objetivos se llenan de vida subjetiva, pero por eso mismo ésta se ve desprovista de la subjetividad accidental de la instancia egocéntrica».²⁹⁸ De aquí que los individuos se volcaran a realizar, aunque fuera sólo como semblante, su particularidad: sujetos en todo lo demás a ese ideal objetivo, su imagen

²⁹⁴ No está de más señalar que la misma idea de «ser humano» no es universal ni ha existido en todas las épocas.

²⁹⁵ Véase el apartado II del capítulo 2 de esta tesis.

²⁹⁶ Georg Simmel, «El individuo y la libertad» en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, p. 271.

²⁹⁷ Cf. Simmel, «Miguel Ángel» y «Rodin», en *Sobre la aventura*. pp. 146, 159 y 163.

²⁹⁸ Cf. Simmel, «Miguel Ángel», p. 151.

quedaba como único reducto para expresar su particularidad, de ahí la necesidad de «ser notado», de «llamar la atención» que acaba de describirse como caricatura de la individualidad.²⁹⁹

La individualidad moderna

Sentados estos antecedentes, podemos comenzar a abordar propiamente la individualidad moderna, la cual, de acuerdo con Simmel, ha adoptado en general dos formas, que identifica además con dos centurias: la individualidad del siglo XVIII y la del siglo XIX; cada una de las cuales está atravesada tanto por los acontecimientos como por las ideas que le dieron forma a las épocas que representan.

Individualidad del siglo XVIII

Este tipo de individualidad tiene que ver directamente con la Revolución francesa, el pensamiento de Rousseau, y la «orientación plenamente científico-natural» que tiene en Kant su más destacado exponente. De acuerdo con Simmel, este tipo de individualidad surgió una vez que se hicieron insostenibles las ataduras impuestas por la Iglesia, los estamentos y los gobiernos:

La insuficiencia de las formas vigentes de la vida social en el siglo XVIII en comparación con las fuerzas materiales y espirituales de producción de la época se hizo presente en la conciencia de los individuos como una atadura insoportable de sus energías³⁰⁰

Fue así que el ideal de la libertad individual se impuso ante la opresión de estas instituciones, que como dice Simmel, «habían perdido todo derecho interno», es decir, la legitimidad que las hacía posibles, pues como antes se mencionó, toda subordinación se sustenta en la aceptación de aquellos que son sometidos. La libertad se convirtió entonces en un impulso revolucionario dirigido a acabar con las «desigualdades artificialmente creadas». Aquí la noción de naturaleza acompaña al de la libertad. Presupone que el estado natural del ser humano es el de la libertad; estado que fue pervertido y al que es necesario retornar. Como dice Simmel, con nociones como esta —el pensamiento de Rousseau es el mejor ejemplo de ello— se conectaba a la modernidad con un hipotético punto de partida, con un mito de los orígenes que terminaba cerrando el círculo del proceso cultural: el punto culminante quedaría unido al punto primero.³⁰¹

²⁹⁹ Georg Simmel, «El individuo y la libertad», p. 271.

³⁰⁰ Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, p. 112. En «El individuo y la libertad» Simmel repite estas mismas líneas, *vid.*, p. 272. Como se verá, la manera en que Simmel expresa esta tensión que está al interior de las sociedades europeas del siglo XVIII es muy similar a la forma en que Marx plantea la contradicción que está en el seno de las relaciones sociales de producción capitalistas.

³⁰¹ *Vid.* Simmel, *Cuestiones fundamentales...*, p. 113 y «El individuo y la libertad», p. 273.

Desde esta concepción, la libertad serviría para develar el verdadero ser del hombre: el de la perfección. Sin los fardos y ataduras de las autoridades tradicionales, el ser humano desplegaría sus energías para encontrarse no sólo «perfecto en moralidad, belleza, felicidad», sino igual a sus semejantes, pues en cada uno habita un ser perfecto.³⁰² Así, tal como la naturaleza muestra una regularidad que es posible formalizar en leyes capaces de comprender cualquier fenómeno particular, del mismo modo es posible hablar de un hombre genérico, más allá de toda especificidad. Aquí la naturaleza no sólo comprende al ser humano, sino que se manifiesta en él a través de la «racionalidad natural»; facultad que precisamente le dota de su calidad de hombre (Kant dixit).³⁰³ Pero hay algo más: junto a la «racionalidad natural» está también la moral.

La libertad es el agente a través del cual se devela la naturaleza del ser humano, la «esencia de su esencia», que es compartida por todos los individuos, aun cuando permanezca como mera potencia sin realizar. Aquellos aún no liberados o que no terminan de liberarse están en un estado de imperfección, que no obstante deja intocado el valor de la individualidad, pues como señala Simmel, más allá de toda realización concreta (e imperfecta) está «el *abstractum* hombre». Desde aquí puede entenderse la afirmación de Kant de que el hombre «es impío, pero la humanidad en él es santa».³⁰⁴

La perfección moral es consustancial a este ideal de ser humano, la cual se logra a través de un compromiso entre la libertad (que comprende la autorresponsabilidad) y la igualdad. La concepción kantiana de la moral es ilustrativa al respecto, pues el imperativo categórico no es más que la generalización de la actuación moral del individuo en virtud de su íntima perfección: «actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad podría ser al mismo tiempo el principio de una legislación general».³⁰⁵

Como se verá, «el punto más profundo de la individualidad es el punto de la igualdad general»,³⁰⁶ es decir, desde esta concepción, la individualidad es en esencia una naturaleza compartida. Lo que esto entraña es la acotación de la libertad del individuo al introducir la existencia del otro: en la medida en que se le reconozca, no en su otredad, sino en su igualdad, es que el individuo, viéndose reflejado en ese espejo, podrá ponerse un límite. Por eso, nos dice Simmel, a las exigencias de libertad e igualdad propias de la Revolución francesa se le tuvo que agregar la exigencia de fraternidad, pues libertad e igualdad tienen en verdad una relación antinómica, cuyo precario equilibrio sólo podía ser sostenido a través de

³⁰² Simmel, «El individuo...», p. 273.

³⁰³ Simmel, *op. cit.*, pp. 272-273.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 274.

³⁰⁵ Kant, *apud* Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, p. 123.

³⁰⁶ Simmel, «El individuo y la libertad», p. 274.

una «renuncia moral» a las ventajas que ya fuera por sus cualidades o bien por su situación particular, pudiera tener el individuo.³⁰⁷

Pero lo que en términos filosóficos podía resolverse forzando un poco la relación entre aquellos principios antinómicos, en las «formas reales de producción económica» volvía a complicarse, para tomar finalmente un rumbo opuesto al ideal. Simmel nos hace ver cómo el individualismo del siglo XVIII vino a servir de sustrato metafísico a la libre competencia:

El liberalismo del siglo XVIII puso al individuo sobre sus propios pies, y aquél podía ir tan lejos como éstos le llevaran. La teoría hace cuidar a la constitución de las cosas, naturalmente dada, de que la ilimitada competencia de los individuos particulares converja en una armonía de todos los intereses, de que todo se encuentre de la mejor forma en virtud del esfuerzo individual sin miramientos en pro del beneficio: ésta es la metafísica con la que el optimismo naturalista del siglo XVIII justifica socialmente la libre competencia.³⁰⁸

El liberalismo lanzaba así su prédica de igualdad mientras profundizaba o creaba nuevas desigualdades. Su «ironía sangrienta», como expresa Simmel, se hacía manifiesta: «la desigualdad del poder se ampliará en rápidas progresiones y la libertad de los así aventajados se desplegará siempre a costa de la libertad de los oprimidos».³⁰⁹ Como nos hará ver el sociólogo berlinés, la libertad es una relación social, lo que en forma sucinta puede explicarse como el hecho de que la libertad de unos se traduce en la opresión de otros. Libertad y opresión son dos condiciones inextricablemente unidas.

Individualidad del siglo XIX

El siguiente tipo de individualidad del que habla Simmel representa, en términos de contenido (manifiesto en su sucesión cronológica), el momento posterior al del individualismo de la igualdad. Como nuestro autor mostrará, el impulso de la diferenciación nunca se extingue; de hecho éste es el que le da «su contenido y su significación» a la vida, «pues el alma no puede sentir nada que no sea la diferencia entre su movimiento y estimulación presentes y los anteriores». Concretamente: una vez liberados de las ataduras de las autoridades tradicionales y alcanzada la igualdad, el ser humano «buscó de nuevo la desigualdad». Ya fuera como búsqueda consciente o por el simple hecho de que «la naturaleza se inmiscuye siempre (...) en la simetría de los planes humanos», las diferencias volvieron a manifestarse.³¹⁰

³⁰⁷ Simmel, *Cuestiones...*, p. 115 y «El individuo...», p. 275.

³⁰⁸ Georg Simmel, «El individuo y la libertad», pp. 278-279.

³⁰⁹ Simmel, *Cuestiones fundamentales...*, p. 114.

³¹⁰ Simmel, «Rosas. Una hipótesis social», en *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*, trad. Ricardo Ibarlucía, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 77-78.

Tal vez podría explicarse diciendo que ante las innegables diferencias entre los individuos surgieron dos impulsos: el primero —el que aquí interesa en particular—, a hacer de esta diferencia un valor, y el segundo, a intentar borrar a toda costa las diferencias, impulso que no es posible concretar a cabalidad.³¹¹ El primer impulso es el que anima el tipo de individualismo propio del siglo XIX, que como señala Simmel, centra su interés en el carácter único e inconfundible del individuo. De lo que se trata es de desplegar al máximo lo más propio de cada uno, lo cual no está dado inmediatamente: es necesario buscarlo.

Éste [es el impulso básico que] atraviesa toda la modernidad: el individuo se busca a sí mismo como si aún no se poseyera y, sin embargo, está seguro de tener en su yo el único punto firme.³¹²

Dada la creciente complicación de la vida y la desaparición de los asideros, llega al individuo la certeza de que el punto de apoyo que anhela no podrá «ser encontrado en ninguna instancia externa al alma».³¹³ Por eso se vuelca hacia sí mismo y busca el sentido perdido en la autoafirmación que le da el saberse único, inconfundible. Esto no significa quedarse en la mera autosatisfacción, pues en virtud de su esencia y de que es incomparable, es que hay un lugar en el mundo para él, un lugar que sólo ese individuo concreto puede ocupar.³¹⁴

Aquí está la base de la división social del trabajo, o como Simmel expresa, su metafísica. Lograr la máxima diferenciación representa el ideal. La sociedad es tejida por la multiplicidad de contribuciones de individualidades únicas.

Descrito de esta forma, el individualismo del siglo XIX parece haber encontrado una solución satisfactoria a la ecuación individuo/sociedad. Sin embargo esta imagen pierde su brillo cuando se avista la parcialización del individuo que la división del trabajo genera, y más aún cuando logra reconocerse cuánta perfección hay en las cosas y cómo es que se da a costa de los seres humanos: precisamente la «tragedia de la cultura» que diagnostica Simmel.

Se verá entonces que no es la particularidad de los individuos la que determina la división del trabajo, sino las necesidades sociales. La tensión vuelve entonces.

...trátase con la división del trabajo de *elaborar* para las distintas necesidades coetáneas *las diversidades correspondientes de los individuos*.³¹⁵

³¹¹ En su texto «Rosas. Una hipótesis social», Simmel ironiza al respecto.

³¹² Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, p. 132.

³¹³ Simmel, «El individuo y la libertad», p. 276.

³¹⁴ Esta concepción está directamente relacionada con la de *Beruf* (profesión) que Max Weber aborda en su *Ética protestante*. La profesión es un llamado que el individuo debe cumplir. Es a través suyo como se conecta el individuo con la sociedad, al traducir su particularidad en un lugar y una función concretas.

³¹⁵ Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, p. 636. Sin cursivas en el original.

¿A qué apunta Simmel? A la creación de tipos de individuos. Si como intenté mostrar en el apartado anterior, el dinero se ha convertido en *la* fuerza socializadora, haciendo de las relaciones sociales relaciones comerciales, se verá que requiere formar a los tipos de individuo que hagan esto posible. Aquí podemos verificar cómo «encarna» la «idea de la vida moderna»: aquello que tenemos por más valioso y que anhelamos es lo que nos da forma y dota de sentido a nuestra vida, entonces, ¿qué sucede cuando el dinero «asciende a la significación psicológica de ser un fin absoluto»?³¹⁶

Ya sea como pasiones o afanes, o específicamente como la encarnación de un deseo vehemente en individuos específicos, Simmel alude a esta «hipertrofia» del carácter de fin último del dinero, manifiesto en ciertos tipos humanos o tipos de individuo: el avaro, el codicioso, el ahorrativo, el despilfarrador, el pobre, el saciado y el cínico. Como podrá verse, «tipo» aquí no equivale a modelo: es la objetivación de una idea.

Hacer del dinero fin último: tipos de individualidad creadas por el dinero

A contracorriente de lo que comúnmente se tiene por cierto, Simmel nos hace ver que el ser, lejos de oponerse al tener, guarda íntima conexión con éste: el individuo encuentra autoafirmación en los objetos en la medida en que son una extensión de sí mismo o bien manifestación sensible de su ser. Por tanto, la relación que con su posesión el individuo establezca, es capaz de expresar no sólo su relación con el mundo, sino su relación consigo mismo, su autoimagen. En resumen, toda forma de individualidad está signada por su *tener*. Pero, siendo el dinero *el* objeto, ¿cómo determina a los individuos? Y más aún: ¿qué hace el dinero con aquellos que lo han puesto en el lugar —ya sea en forma positiva o negativa— de fin último?

El avaro

El primero de los tipos de individuo que aquí mencionaré —el avaro— tiene una relación abstracta con el dinero. Su tener no se traduce en un aprovechamiento objetivo de lo que este medio le puede ofrecer (que en la sociedad moderna es *casi* todo), sino que permanece en un estado similar al del amor cortés:

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.³¹⁷

La veneración que el avaro le prodiga al dinero le impide hacer uso de él, convirtiéndolo así en una especie de tabú: gira en rededor suyo sin atreverse a tocarlo.³¹⁸ Aquí vemos abrirse un «abismo

³¹⁶ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 275.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 280.

insuperable» entre el avaro y su objeto; sin embargo, esto no significa que este tipo de individuo no obtenga ninguna satisfacción: más bien la suya es una satisfacción muy particular.

Simmel nos habla de la idea de poder, en tanto posibilidad y potencia, que está vinculada con el dinero. Pues bien: en este orden está la satisfacción del avaro. El poder latente en el dinero es de lo que disfruta, y permaneciendo en este plano, la satisfacción resulta ilimitada. ¿Para qué invertirlo en una empresa determinada o en la adquisición de un objeto en particular si es más satisfactoria la posibilidad que éste entraña de poseer *todo*? ¿Para qué arriesgarse al desengaño que todo objeto nos depara cuando es posible permanecer en un plano ideal donde no hay fallas ni fisuras? Simmel expresa con ingenio las paradojas de obtener lo que se desea: «Esta es la más fina y a menudo inevitable venganza del poder del destino: que nos concede la sustancia de nuestros deseos y sólo mediante su más o su menos los trastoca en su opuesto y su caricatura».³¹⁹

A lo que rehúye el avaro es a la realidad de las cosas, que siempre va a violentar el deseo: ya sea al defraudarlo o al ofrecer algo no esperado. Desde aquí Simmel hace una analogía entre los «placeres del avaro» y los placeres estéticos, pues ambos están en un plano ideal, sólo «penetrable para el espíritu»:

[Frente a] la dominación de las formas y las ideas puras de las cosas o los actos (...) todo avance hacia la realidad, con sus obstáculos, contratiempos e insuficiencias, únicamente puede suponer un descenso y una limitación del sentimiento de dominar absolutamente a los objetos por medio del poder. La observación estética (...) supera, del modo más fundamental, las limitaciones entre el Yo y los objetos; aquella permite que la idea de esos últimos evolucione con sencillez y armonía, como si no estuvieran determinados más que por las leyes esenciales de la primera. De aquí el sentimiento de liberación que conlleva el ánimo estético, la redención de la presión sorda de las cosas, la expansión del Yo, con toda su alegría y libertad, en las cosas cuya realidad es la que le violenta. Esta ha de ser la coloración psicológica de la alegría en la mera posesión del dinero.³²⁰

En este sentido, el placer de que provee la avaricia, en modo similar al que provee el goce estético, no sólo supera las «limitaciones *entre* el Yo y los objetos», como dice Simmel, sino que supera las limitaciones *del* Yo y los objetos: el individuo es todopoderoso, y *sus* objetos (la potencia del dinero los pone *todos* a su disposición) mantienen infracturada su promesa. La satisfacción que entraña esta promesa es precisamente la que da el sentido de completud, de absoluto antes descrito; sentido que también se hace manifiesto en el tipo de individuo opuesto al avaro: el pobre.

³¹⁸ Es necesario matizar esta afirmación: en la vida moderna muy difícilmente es posible no hacer uso del dinero. Pero ante esto el avaro siempre dirá: «preferiría no hacerlo».

³¹⁹ Georg Simmel, «Venganza», en *Imágenes momentáneas*, p. 61.

³²⁰ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 397.

El pobre

Aquí Simmel alude a la pobreza como pasión, a la pobreza como condición conscientemente elegida, que tuvo su manifestación más clara en las órdenes mendicantes surgidas en los albores del capitalismo. Antes de continuar es fundamental hacer notar que el tipo de pobreza a la que se refiere Simmel es distinta de la que analiza en uno de los capítulos de su *Sociología*. Mientras que la primera es una condición activamente asumida por el sujeto, la segunda consiste más bien en su borramiento: «técnicamente es un mero objeto», se le trata como «materia inerte», en la medida en que habiendo hecho uso de la «fuerza económica» del sujeto y después de usarlo, arrojarlo a la pobreza, se le mantiene en una frontera en la que sólo cuenta como miembro de la comunidad por el hecho de ser asistido. Digamos que el todo social puede echar mano de él a su conveniencia, ya sea para «mitigar ciertas manifestaciones extremas de la diferencia social, de modo que aquella estructura pueda seguir descansando sobre esta diferencia», o bien para afianzarse como una totalidad en expansión, al poder sumar o restar, según se necesite, estos miembros periféricos o habitantes de la frontera que, si de un lado son «materia inerte», del otro son inexistentes.³²¹

Entonces cuando Simmel nos habla del pobre como uno más de los tipos humanos atravesados por el dinero, no debemos remitirnos a aquél miembro pasivo del grupo, ni a lo que comúnmente entendemos por tal: la pobreza como pasión no es una manifestación propiamente moderna,³²² sino que tuvo lugar hacia el final de la Edad Media, alcanzando su punto más álgido en el Renacimiento. Pero, ¿por qué es pertinente? No sólo porque las órdenes mendicantes continúan existiendo hasta nuestros días o porque tuvieron un papel fundamental en momentos clave de la historia moderna —como fue por ejemplo la conquista y avasallamiento de los pueblos originarios de América—, sino sobre todo, porque en sus orígenes encarnaron el choque entre dos visiones del mundo.

Es posible afirmar (desde luego tomándolo con reservas) que las órdenes mendicantes surgieron como una protesta frente a las concepciones y formas de relación que trajo consigo el capitalismo en sus albores; de ahí que Simmel las identifique como expresión de los «movimientos revolucionarios socialistas de fines de la Edad Media».³²³ Podría decirse que las órdenes mendicantes significaron el encontronazo entre un mundo encantado y un mundo en proceso de desencantamiento: al craso

³²¹ Cf. Georg Simmel, «El Pobre», en *Sociología*, pp. 480-497. En esta línea se inscribe también el señalamiento de Zygmunt Bauman acerca de la tendencia a convertir a cada vez más amplios sectores de la población en parias desprovistos de todo derecho, incluido el de la vida (ver por ejemplo *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, trad. Pablo Hermida Lazzano, Barcelona, Paidós, 2005).

³²² Esto no es del todo exacto, pues en la actualidad podemos encontrar a sujetos fascinados por su no tener. Desde luego que con esta afirmación no pretendo hacer una apología de la pobreza, sumándome a la visión del statu quo, sino apuntar hacia una posición subjetiva respecto al dinero que tienen algunos individuos.

³²³ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 295.

materialismo, a esa tendencia en ciernes de tratar a las cosas y a los seres humanos como números o variables a considerar para maximizar la ganancia, se le opuso una actitud que sostenía la inconmensurabilidad del valor de las cosas del mundo —incluidos los seres humanos— en virtud de su carácter sagrado.³²⁴

Pero como Simmel nos hará ver, una manifestación semejante sólo es posible habiendo reconocido de antemano el carácter de fin último del dinero: su negación absoluta parte del reconocimiento de su carácter de absoluto. Si desde esta visión el dinero es lo que ha pervertido el orden de las cosas y el corazón de los hombres, entonces negándolo, y aún más, prodigándole un «auténtico odio», es como también todo aquello queda negado. Aquí no sólo es manifiesta la repugnancia, sino también el temor hacia el dinero, porque es precisamente el pase de acceso a la perversión que intenta negarse, y en esta medida, se convierte también en un objeto sumamente tentador: no es posible negar al dinero a través de un acto único. Es necesario estar en guardia permanente, porque aunque se le odie, no deja de seducir —o podría decirse: seduce más en la medida en que crece el odio—.

Así, los religiosos de las órdenes mendicantes —Simmel alude específicamente a los franciscanos— con su actitud hacia el dinero lanzaban una proclama al mundo, ante el cual aparecían como verdaderos ejemplos de humildad y abnegación. Sin embargo, al aludir a este tipo de pobreza, lo que interesa a Simmel no es la virtud que pudiera comportar, sino el tipo de individualidad que produce. Como pudo verse cuando aludí al vínculo que la individualidad tiene con el cristianismo,³²⁵ más allá del «bien» que esta religión promueve, está la salvación: un anhelo que sólo individualmente se alcanza y para el cual tanto los otros como el mundo en general, pueden representar sólo un medio. De modo que —sin pretender hacer una sanción moral— no era sólo renuncia lo que movía a religiosos como los franciscanos, sino que también había una satisfacción jugada: tanto en la tierra como en el cielo.

Como Simmel muestra, para estos religiosos «la pobreza pasa a ser una propiedad celosamente guardada». No solamente les significaba mantenerse *puros* frente a un mundo que consideraban corrompido,³²⁶ sino que les permitía experimentar un sentido de totalidad: «el desposeído, en realidad, no era tal, sino que, en la pobreza, poseía la esencia más pura y más fina de las cosas».³²⁷

³²⁴ La noción acerca de la lucha librada entre estas dos visiones del mundo —que sólo me es posible trazar muy precariamente— la obtuve del curso «La cultura en la Edad Media» impartido por el Dr. Antonio Rubial.

³²⁵ *Vid.* el apartado II del capítulo 2 de esta tesis.

³²⁶ Aquí es de destacar una secta que llevó con más radicalidad el principio de la pobreza: los cátaros, en cuya denominación está clara su definición (cátaro significa puro). Para los cátaros la materia era pecado, y la Iglesia, en la medida en que era aliada del poder y de la riqueza, era también perversa. Esta secta fue duramente combatida al ser definida como hereje: fue emprendida una cruzada en su contra para eliminarla (datos obtenidos del mencionado curso del Dr. Rubial).

³²⁷ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 296.

Simmel alude a la frase que «designaba a los primeros franciscanos»: *Nihil habentes, omnia possidentes*, es decir, tener nada, poseer todo. Sin el deseo y el apego por lo material que mantiene en vilo a hombres y mujeres, estos individuos eran capaces de aprehender de un modo distinto el mundo. Roto el vínculo con este *medium* que es el dinero, y el tipo de relación que establece tanto entre los seres humanos, como entre éstos y las cosas, el mundo aparecía de un modo distinto: podían ser descubiertos hilos de otro tipo, más sólidos y nítidos, que unen al individuo con sus semejantes y con el mundo en general. Este es un tipo de religiosidad similar al panteísmo: uno y todo, todo es uno.

Así los primeros franciscanos lograban la «absoluta liberación de todas las cosas que aún atravesaban de algún modo el camino del alma a través de sí».³²⁸ Sin intermediarios, el mundo se entregaba completamente, y siendo el alma y ese mundo encantado uno solo, a través suyo podía encontrarse a sí mismo. ¿Para qué tener o acumular objetos, si ya se poseía todo? O más exactamente: ¿...si al no tener se poseía todo?

Una posición semejante resultaría extraña en un mundo como el nuestro, donde lo natural es el anhelo de tener (tener dinero específicamente). Para expresar esta tendencia, Simmel invierte la frase de los franciscanos: *omnia habentes, nihil possidentes*, tener todo, poseer nada.³²⁹ Como dice Simmel, no hay forma en la que se exprese «de modo tan completo la miseria general de la vida humana como en la necesidad perpetua de dinero, que oprime a la mayoría de los seres humanos».³³⁰ Esta sería la auténtica miseria: tener al dinero por único valor.

El codicioso

Otro más de los tipos humanos que traza Simmel es el codicioso: aquél aquejado por una sed insaciable de dinero, a partir de la cual su vida toma, al igual que en el caso del avaro, una «forma diabólica». Aquí hacia lo que apunta nuestro autor es a la ausencia de límites y a la experiencia de vacío que el dinero trae consigo, lo cual ha sido vinculado comúnmente con lo demoníaco. La gloria y miseria de Fausto —cuya sed es absoluta: más conocimiento, más experiencia, más energía, más poder, es decir, agotar hasta la última gota lo que la vida podía ofrecer— expresan nítidamente a qué se refiere esto.³³¹

No es irrelevante apuntar hacia esta asociación que a lo largo de la historia la humanidad ha hecho entre el dinero y lo demoníaco: a Simmel no le interesa entablar un juicio moral, sino aprehender la esencia

³²⁸ Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, p. 229.

³²⁹ Dice: «los hombres son muy ricos y las culturas sobrecargadas *omnia habentes, nihil possidentes*» (*idem*).

³³⁰ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 105.

³³¹ «Lo que este Fausto desea para sí es un proceso dinámico que incluya todas las formas de la experiencia humana, tanto la alegría como la desgracia, y que las asimile al crecimiento infinito de su personalidad; hasta la autodestrucción será parte integrante de su desarrollo» (Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, p. 31).

del dinero a través del tipo de representaciones a que está vinculado. Así por ejemplo alude a la condena que en la Edad Media se hacía al cobro de intereses, basada en la concepción de que sólo los seres vivos tienen capacidad reproductiva, no los objetos, como es el caso del dinero: sólo a la obra del demonio podría atribuirse su multiplicación. En una línea similar, las grandes fortunas han sido vinculadas a «circunstancias no muy claras». De ellas, se dice, «mana sangre», o bien, que tienen «una maldición», y a sus poseedores no sólo se les acusa de «ambigüedad moral», sino en muchos casos, de haber pactado con el demonio.³³²

Como se verá, tanto su origen, como su acumulación y disfrute han sido vinculados con el mal. ¿A qué podrá deberse? Probablemente a lo que se mencionó apenas: a su falta de límites. Los límites son posibilitadores, no son meros obstáculos. Ponen un techo sobre nuestras cabezas y un suelo bajo nuestros pies; trazan un horizonte y nos señalan lo que es posible. Pero más importante: los límites son también nuestra forma. Nos diferencian, trazan nuestra individualidad. El pensamiento vitalista de Simmel muestra cómo la vida requiere de la forma, porque de otro modo la vida sería un ciego discurrir. Necesita del límite, necesita embalsarse para poder manifestarse.

El misterio de la forma estriba en que ésta es límite; es al propio tiempo la cosa misma y la cesación de la cosa, la demarcación en que el ser y el ya no-ser de la cosa son uno.³³³

Sin los límites, es decir, sin forma, es el no-ser, la disolución en la corriente de la vida. Lo diabólico tal vez sea esto: lo informe, la nada. Esto es a lo que se entrega el codicioso: a una sed que nada podrá satisfacer. La búsqueda de más... y más. Sin reposo.

El despilfarrador

Otro que no conoce límites es el despilfarrador, pero su satisfacción no está en la posesión, sino en la entrega: «su sentido del valor se basa en el momento de la transición del dinero a otras formas de valor, con tal intensidad, que el goce de este instante se compra al precio de malgastar todos los otros valores definitivos».³³⁴

El despilfarrador «abandona la acción dirigida a un fin racional», se entrega al sinsentido y a la ausencia de límites. Nada lo detiene, y no porque no valore el dinero, al contrario: como dice Simmel «el despilfarro de lo indiferente sería algo completamente indiferente en sí».³³⁵ Precisamente porque en él se

³³² Cf. Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 284, 292, 295, 553.

³³³ Georg Simmel, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 79.

³³⁴ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 289. En el texto dice: «que el goce se compra de este instante...»; sin embargo, para que tuviera más coherencia invertí las palabras: «que el goce de este instante se compra...».

³³⁵ *Ibid.*, pp. 289 y 292.

ha «hipertrofiado» el carácter de fin del dinero —como sucede con el avaro, el codicioso, y en un sentido negativo, con aquél que abraza la pasión de la pobreza— es que resulta tan satisfactorio dispendiarlo.

Un caso paradigmático sería el jugador, que está atrapado en la fascinación del azar, en cambiar su vida de un golpe, como si el dinero en sí pudiera cambiarla. Aquí lo fundamental, sin embargo, no es ganar, sino mantenerse en un filo, asomarse al vacío: perder todo. Jugarse el destino «en una mano»:

El jugador parte del convencimiento de «que en la coincidencia hay un significado, algún tipo de significado necesario, aunque no una necesidad que concuerde con la lógica racional».³³⁶

El ahorrativo

El tipo de individuo opuesto al despilfarrador es el ahorrativo: aquél que tiene en tal estima al dinero que los objetos que por medio de éste ha podido allegarse adquieren un alto valor. En esta medida, el consumo de dichos objetos debe hacerse con metódica medida: «con el consumo, al menos, el gasto de dinero ha encontrado su equivalente».³³⁷

Para ilustrarlo, Simmel cita una frase de uso común: «Mejor estropearse el estómago que regalarle un cruzado al mesonero», que expresa cómo algunos individuos buscan aparejar subjetivamente el gasto de dinero realizado, consumiendo «hasta la última gota» los objetos, aun a costa de sus propios deseos o necesidades (o salud y bienestar incluso), como si sólo fuera posible «hacerle justicia» al dinero consumiendo hasta el fin, en todo su valor, aquellos objetos por los que fue intercambiado.

...el objeto, del que se ha desprendido todo lo que podía ser sentido y fin de su utilización, se consume en condiciones incómodas y perjudiciales, únicamente debido a que el dinero que se ha pagado a cambio de él le ha conferido un valor absoluto.³³⁸

El saciado

Si el ahorrativo ve en todo objeto brillar el valor del dinero y es en esta medida que los procura racionalizando su uso, el saciado o hastiado, ante esto mismo no percibe ningún brillo, más bien una «tonalidad mate y gris». Como dice Simmel, «el saciado está completamente muerto en cuanto a la

³³⁶ David Frisby, *Fragments de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, trad. Carlos Manzano, Madrid, Visor, 1992, p. 126. En su novela *El jugador*, Dostoievsky nos sumerge en las vivencias de un hombre fatalmente entregado al juego. Lejos de una moraleja, el relato termina con el inicio de un nuevo círculo que promete al protagonista la más terrible desesperación de perderlo todo o el goce de ganar para volver a perder: «¡Tengo un presentimiento y no puede ser de otro modo! ¡Dispongo ahora de quince luses y empecé con quince florines! Si empiezo con prudencia (...) Basta mantenerse firme una vez siquiera y en una hora puedo cambiar todo mi destino (...) ¡Mañana, mañana terminará todo!».

³³⁷ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 287.

³³⁸ *Ibid.*, pp. 287-288. Es posible ver a algunos individuos que aun teniendo recursos (e incluso habiendo acumulado una considerable fortuna), visten con jirones de ropa, comen alimentos casi en estado de descomposición, o habitan viviendas miserables donde acumulan lo que otros desechan, porque para ellos lo importante de la posesión no es su «reflejo subjetivo», ya sea en términos materiales como una mayor comodidad o bienestar, o idealmente, como algo *para sí*. Digamos que este tipo de individuos anteponen a todo, incluso a ellos mismos, el dinero. La satisfacción reside en rendirle culto, cuidándolo y procurándolo, tal vez no directamente, sino en los objetos que entrañan su valor.

diversidad de la sensibilidad para los valores», porque está instalado en la creencia de que «todo y todos son comprables». Por eso nada le mueve, nada le satisface. Según mira las cosas, la única diferencia es la cantidad que hay que pagar. Nada más.³³⁹

No obstante, el saciado lanza una permanente exigencia: quiere ver color, experimentar con intensidad, aunque pretende hacerlo dentro del mismo círculo en el que se encuentra atrapado. Está hambriento de «excitaciones y emociones», y de nuevas experiencias, sin embargo, quiere *comprarlas*. Y su empresa no deja de naufragar por eso mismo. Simmel nos hace ver cómo el valor se vincula con el sacrificio: aquello que tuvimos que pasar para la consecución de nuestros fines, es lo que también aumenta su atractivo.³⁴⁰ De modo que «cuanto más mecánico e indiferente es el modo de consecución del objeto», más pierde éste su encanto. Paradójico resulta querer huir volviendo por el mismo camino, y aun creer que lo que puede hacer la diferencia es sólo cuestión de cuánto; de ahí la búsqueda de «experiencias extremas».

...nos encontramos aquí con uno de esos casos interesantes en el cual la enfermedad ha comunicado su propia forma al medicamento. La cultura del dinero implica una tal confusión de la vida en sus medios que hasta la redención de sus fatigas se busca en un mero medio, que oculta su significación final, como si fuera la cosa más natural del mundo: en el hecho de lo «excitante» en sí.³⁴¹

El cínico

Si para el saciado la única diferencia que existe es la del precio y esto se convierte en motivo de malestar, para el cínico es todo lo contrario: el hecho de que a sus ojos todo pueda ser comprado es motivo de regocijo. Su satisfacción está precisamente, como señala Simmel, en «probar teórica y prácticamente la bajeza de los valores más elevados, así como la ilusión que se encierra en toda diferencia de valores».³⁴²

La actitud «burlona y frívola» del cínico apunta a mostrar cómo toda virtud y todos los «bienes vitales elevados» pueden, al igual que cualquier mercancía, ser puestos a la venta, «como los bienes en el mercado de la feria». Ver degradarse al virtuoso y probar cómo todos le rinden culto a la misma deidad —el dinero— es causa de alegría, al igual que ver que *todo*, incluidos «los bienes más delicados, ideales y personales» están al alcance de quien tiene dinero, pero más aún, que están negados para aquel que no lo tiene.

Si tengo *vocación* para el estudio pero carezco del dinero para estudiar, entonces *no* tengo vocación, es decir, no tengo una vocación *efectiva, verdadera*. A la inversa, si realmente *no* tengo vocación para el estudio, pero poseo el dinero y la voluntad para hacerlo, tengo una vocación *efectiva*. El *dinero* es el *medio* y el *poder* externo, universal (no derivado del hombre como hombre ni de la sociedad humana como sociedad) para transformar la *representación* en *realidad* y la *realidad* en una *mera representación*. Transforma las *facultades humanas reales y naturales* en simples representaciones abstractas, es decir, en *imperfecciones* y quimeras

³³⁹ *Ibid.*, pp. 300-301.

³⁴⁰ Al respecto, véase el apartado I de este capítulo.

³⁴¹ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 302.

³⁴² *Ibid.*, p. 299.

torturadoras; y, por otra parte, transforma las *imperfecciones reales y las fantasías*, facultades que son en realidad impotentes y que sólo existen en la imaginación del individuo, en *facultades y poderes reales*.³⁴³

La fascinación por esta capacidad del dinero de convertir «la realidad en mera representación», es en la que se encuentra el cínico: nada tiene valor, y por tanto nada *es* ni existe si no es por el dinero. Y en esta medida, aun aquellos que oponen más resistencia, tarde o temprano probarán que «tienen su precio». Así, Simmel nos hace voltear la vista a los centros financieros, y especialmente a la Bolsa, que dice, son los «semilleros del cinismo». No sólo porque ahí se juega todo: «la honra y las convicciones, el talento y la virtud», sino porque en ella «ha cristalizado la economía monetaria como un fenómeno autónomo», al punto de realizar aquello de lo que Marx nos hablaba: convertir «la representación en realidad y la realidad en mera representación».

El carácter acomodaticio del dinero, como muchas otras de sus notas esenciales en general, encuentra su expresión más pura y más intensa en la Bolsa (...) [ahí] se manifiesta la flexibilidad incondicional de la forma valorativa, que han ganado las cosas con el dinero y que ha separado a éstas de su fundamento objetivo; ahora, el valor sigue, sin ofrecer mucha resistencia, los impulsos psicológicos del estado de ánimo, de la avidez, de las opiniones infundadas y ello de un modo tanto más llamativo cuanto que existen circunstancias reales que podrían constituir pautas adecuadas de la valoración. El valor, convertido en una imagen del dinero, se ha independizado frente a sus propias raíces y sustancia, a fin de entregarse ahora sin reservas a las energías subjetivas.³⁴⁴

En la Bolsa podemos ver cómo se especula con el hambre, cómo se crea artificialmente la escasez, cómo se convierte la crisis en una institución rentable, habiendo las posibilidades materiales para terminar con todo ello. Esto es precisamente hacia lo que apunta Bolívar Echeverría para hablar del cinismo; carácter que trasciende el ámbito económico y financiero, y que de acuerdo con él, se ha convertido ya en «el síntoma más característico de la civilización actual».³⁴⁵

³⁴³ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, p. 174. Sobre la accesibilidad de todos los bienes, incluido el conocimiento, mediante el dinero, y las paradojas que esto trae consigo, Simmel reflexiona en forma muy similar a la de Marx: «Aquella accesibilidad general [del conocimiento] hace que circunstancias que trascienden la cualificación personal decid[a]n sobre su aprovechamiento real, lo que conduce a la preponderancia del estúpido “educado” sobre el proletario más inteligente. La aparente igualdad con que toda materia de enseñanza se ofrece a cualquiera que desee aprehenderla es, en realidad, una ironía sangrienta, como todas las otras libertades del liberalismo que no impiden al individuo beneficiarse de los bienes de todo tipo, pero olvidan que solamente quien tiene ventaja por alguna circunstancia podrá apropiárselos» (*Filosofía del dinero*, p. 551).

³⁴⁴ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 393-395.

³⁴⁵ Echeverría define como cínica a la civilización en la medida en que vive de la destrucción de los que fueran los pilares de la política. Estos pilares —la revolución, la nación y la democracia— se muestran ahora como los mitos que servían de fachada a «la experiencia básica de la vida social moderna»: el mercado, en tanto «*locus* privilegiado de la socialización». El mito de la revolución remite a un supuesto «acto único» fundante (que en potencia, podía ser actualizado), creador del mundo civilizado; mundo que en este sentido encarnaba la «realización de la utopía». Por su parte, el mito de la nación fue, de acuerdo con Echeverría, creado a partir de la «experiencia cotidiana del carácter beneficioso que tiene la *solidaridad económica* para la vida tanto privada como pública de la sociedad», y significó la refuncionalización de las comunidades tradicionales en beneficio de la «empresa estatal». Por último, el mito de la democracia sirvió como «hipótesis idealizadora» al hecho de que para optimizar los beneficios del capital, resulta sumamente funcional que «los intereses privados se entiendan en la lengua de los intereses públicos y que los intereses públicos se entiendan en la lengua de los intereses

La experiencia del individuo moderno en el mundo de los objetos

Como se verá, los tipos de individuo formados por el dinero no son puros: si bien podemos encontrar casos específicos en los que alguno de estos ha encarnado, en realidad, en cada uno de nosotros pueden habitar varios. El cínico, el saciado, el ahorrativo, el despilfarrador, el codicioso, el pobre y el avaro se definen por tener una posición particular frente al dinero, sin embargo a todos ellos les une el hecho de que habitan el mismo mundo —el del mercado—. Es ahí donde son interpelados. Es en el mundo de los objetos donde tiene lugar su experiencia.

Cuando Simmel nos habla de este mundo de objetos, lo hace generalmente en términos de oposición a los individuos: la sensación de ser oprimidos, rodeados, asaltados es la tónica. Hay un mundo «cada vez más coherente» y autónomo frente a los individuos, mientras ellos, en contraste, van haciéndose más incoherentes y heterónomos. De ahí la importancia del fragmento: la búsqueda de asirse a algo, por más pequeño que sea, a partir de lo cual, e hilvanando otros fragmentos, van buscando los individuos construir el sentido. Piénsese en alguien que no supiera leer ni escribir, pero que ha logrado aprender una palabra, a partir de la cual va descifrando las otras, y muy poco a poco va logrando leer: primero una frase, luego una línea, y de ahí un texto entero. Es así como pareciera que debe proceder el individuo: el de los objetos es un mundo ajeno, que posee sus propios códigos y una lógica propia, en el cual el individuo debe encontrar un sentido para sí, y también un lugar, lo cual significa devenir en objeto, o más bien, en mercancía: forjarse como un *ser* para el mercado.

La automovilidad de los objetos

Como dice Simmel, los objetos parecen haber creado un universo autónomo: no sólo es que el individuo ya no encuentre en éstos su reflejo, sino que hay condensado tanto conocimiento, tanto valor, es decir, tanto espíritu en las cosas, que por mucho llevan la ventaja a los seres humanos. A esto habría que añadir que el individuo no sólo tiene que vérselas con los objetos, sino con las facultades y poderes que éstos han adquirido, como la automovilidad. Ya no es indispensable para éstos tener un portador, o en su caso, resulta indiferente quién lo sea: sencillamente circulan.

Los objetos materiales o espirituales se mueven hoy de modo autónomo, sin portador o transportador personales. Las cosas y las personas se han separado. El pensamiento, la laboriosidad, la habilidad se han invertido en configuraciones objetivas, libros y mercancías y, así, han alcanzado la posibilidad del

privados». Es decir, se vio que no hay mejor manera de sostener una oligarquía que bajo la fachada de democracia. Si como dice Echeverría, estos mitos servían anteriormente de «hipóstasis idealizadoras», actualmente aunque se han desmoronado y su debacle está a la vista de todos, continúan usufructuándose, pero sin ningún escrúpulo ya. La civilización es cínica no sólo porque han caído las caretas de los valores que le daban sustento y ha continuado como si nada, sino porque además, parafraseando a Walter Benjamin, termina disfrutando de su propia destrucción (*cf.* Bolívar Echeverría, «Postmodernidad y cinismo», en *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM-El equilibrista, 1995, pp. 42-47).

automovimiento, frente a la cual el progreso moderno en medios de transporte es solamente su realización o manifestación.³⁴⁶

Para nosotros es algo demasiado cotidiano ver a los objetos moverse. El auto-móvil es el mejor ejemplo de ello. Sin embargo, detengámonos a pensar en el radical giro que su existencia le dio a nuestra imagen del mundo: muy probablemente en un principio maravillaron y horrorizaron a las mujeres y hombres que por primera vez presenciaron su movimiento; experiencia a la que apenas nos podemos aproximar cuando, ante las nuevas tecnologías, sentimos una punzada de temor y admiración, por más efímera que ésta sea en vista de lo rápido que nos acostumbramos a su presencia o bien a la velocidad con que se «hacen» obsoletas.

Este artefacto que atesta nuestras ciudades, ha adquirido tal significación, que prácticamente los espacios urbanos adquieren sentido en función suya: una avenida se puede ver muy «triste», «vacía», «sola» o «peligrosa» si no circulan en ella los automóviles. Asimismo la experiencia de los espacios urbanos —más aún si no somos ciudadanos «de a pie»— está tamizada por este circular a bordo de una cabina que nos permite sólo echar un rápido vistazo sin siquiera respirar la atmósfera por la que estamos transitando: todo queda desdibujado, como instantáneas que no dejan de sucederse.

Es importante también advertir que nuestros mapas mentales de la ciudad están contruidos en buena medida a partir de las rutas de tránsito de los automóviles: así por ejemplo, aquellas voces que nos prometen tenernos la información del día, tienen entre una de sus principales misiones informarnos de las aglomeraciones de automóviles. Así reconstruimos en nuestra imaginación una ciudad donde sólo es significativa la presencia de otros automóviles, porque siendo estos una «mónada aislada», la existencia de otras mónadas siempre representará una amenaza.

De aquí la permanente lucha que se ha de librar al conducir un vehículo, manifiesta en la disputa eterna por el carril donde podamos circular más rápido, o la tensión que produce buscar un lugar de estacionamiento. Pero la lucha no sólo es contra otros automóviles, sino también contra los que no circulan en ellos: de ser posible, es necesario hacer notar la diferencia, humillar si es necesario impidiendo el paso o acelerando el motor. Aquí resulta imperdonable bloquear la circulación. Una rabia infinita poseerá al automovilista.

Ya hemos visto que los espacios urbanos adquieren sentido en función de los automóviles que circulan en ellos. Sin embargo, es aún más relevante advertir que los individuos establecen una relación muy

³⁴⁶ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 580.

similar con estos artefactos.³⁴⁷ Si como dice Zygmunt Bauman, la movilidad es actualmente «el factor estratificador más poderoso y codiciado de todos»,³⁴⁸ el automóvil viene a ser su símbolo más elocuente: un automóvil costoso da realce al individuo, convirtiéndose incluso en la parte más significativa de su personalidad. Y qué decir cuando a una cierta marca o modelo se le relaciona con la prosperidad: basta ver a las camionetas *hummer*, que en su ridícula aparatosidad, vehiculan el mensaje del éxito social, como también observa Bauman.

Sobre esta hipertrofia —tomando un término simmeliano— del significado social del automóvil, Francisco Castro reflexiona:

¿...acaso el automóvil implica un escapar de algo?, ¿posiblemente un escapar de la muerte? (...) Los mitos antiguos remiten el auto (el carro de Elías, las yeguas guiadas por doncellas en Parménides, el carruaje de Platón) a la redención de la muerte. Con el automóvil el hombre occidental se convierte en conductor, se introduce en una cueva protectora artificial y contempla el mundo como espectáculo tras una pantalla. No hay demasiadas diferencias entre la sala de teatro, la de cine, la sala de televisión (que sustituye a la chimenea como fuente emisora de calor) o el automóvil (...) El auto es triunfo de la subjetividad y la mismidad, objeto de presunción narcisista. Las calles están pobladas de mónadas aisladas que, a su vez, están pobladas por conductores. Todas las ciudades se ensamblan en provecho del movimiento de los automóviles: las distancias urbanas se planifican respecto al automóvil (...) Para el hombre moderno el propio coche es (...) espejo en donde contemplar una ficción idealizada de sí. Pero si la omnipotencia fuera real ¿para qué seguir moviéndose?, ¿qué hombre aparece en la profundidad del automóvil?: un monstruo empequeñecido que se mantiene en movimiento porque huye de la angustia más propia que le produce el saberse mortal.³⁴⁹

Entonces como dice Castro, este artefacto comporta una profunda significación: la huída o evasión de los individuos ante la inevitable caducidad de su vida.

³⁴⁷ Como se verá, el uso que se le da al automóvil sirve para avistar los tipos de individuo y las formas de socialización imperantes, lo cual puede verificarse también en lo que señala Bolívar Echeverría acerca de cómo el uso y la significación que el automóvil ha adquirido en Estados Unidos están vinculados con la «solicitud» que el «espíritu del capitalismo» «hace de un cierto tipo de ser humano», esto es, de un «ser humano cortado a imagen y semejanza de la mercancía-capital», opuesto en este sentido, a otras formas de concebir al individuo, como la socialista: «Se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que el automóvil matará al bolchevismo (...) Todo propietario de un coche se convierte *ipso facto* en un enemigo declarado y activo del bolchevismo. Y no sólo cualquier *propietario actual* sino también cualquier *propietario futuro*; es decir, casi todo el mundo, entendiendo que todo el mundo está en condiciones de lograr su sueño y comprar (...) este pequeño mecanismo trepidante, que le confiere enseguida libertad de movimiento (...) [y] que le convierte, en ciertos aspectos, en el par de (...) un Rockefeller» (Raymond Recouly *apud* Bolívar Echeverría, «La modernidad americana (claves para su comprensión)», en Bolívar Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad*, pp. 23 y 38-40). Es importante advertir la significación que se le da al automóvil en aquél país en la medida en que se ha dado una propagación de «ciertos rasgos del comportamiento “natural” de la población norteamericana» (entre los que se encuentra el culto al automóvil), lo cual se desprende del hecho de que la «modernidad americana», ha venido a representar la forma (o la idiosincrasia) de la modernidad capitalista actual (Bolívar Echeverría, *op. cit.*, pp. 38-39).

³⁴⁸ Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, trad. Daniel Zadunaisky, México, FCE, 2001, p. 16.

³⁴⁹ Francisco Castro Merrifield, *Habitar en la época técnica. Heidegger y su recepción contemporánea*, México, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés, 2008, pp. 120-122.

Sin fin ni finalidad: una eternidad de lo mismo o un eterno movimiento sin sentido

Pero reflexionemos más a profundidad sobre lo que significa esta «huída de la muerte». Huir es sólo una de las actitudes posibles ante la muerte, pues las posturas de los seres humanos ante este límite definitivo pueden ser tan diversas como ellos mismos, oscilando entre la búsqueda, la resignación, la aceptación, o bien la fascinación, entre muchas otras posibles. Aquí lo fundamental es hablar de la muerte no como algo ajeno a la vida, sino como algo inmanente a ésta, al punto que, puede decirse, es lo que le da forma:

La muerte delimita, es decir, da forma a nuestra vida no en el momento de perecer, sino que es un factor formal de nuestra vida, que matiza todos sus contenidos: la delimitación del conjunto de la vida por la muerte actúa de antemano en todos sus contenidos y momentos ³⁵⁰

Como se verá, siguiendo la dualidad Vida/Forma que atraviesa el pensamiento simmeliano, la muerte es efectivamente el «límite definitivo» de la vida como antes mencioné, pero no como su sola cesación, sino como su forma. Dice Simmel: «el misterio de la forma estriba en que ésta es límite; es al propio tiempo la cosa misma y la cesación de la cosa, la demarcación en que el ser y el ya no-ser de la cosa son uno». ³⁵¹ Entonces, la muerte viene a ser «lo otro» de la vida, aquella antítesis sin la cual ésta «no tendría en absoluto *su sentido y forma específicos*». ³⁵²

Así que como podrá verse, hablar de la huída de la muerte, no es algo que atañe sólo a ese momento final, sino que alude a la forma que se le da a la vida y a su orientación o sentido. Y es que en realidad, como dice Simmel, todo lo que hacemos está dirigido por dos tendencias: de un lado, por la huída de la muerte, y por otro, por «el deseo de vida, de más-vida». La esencia de nuestra acción «es una unidad llena de misterio para nosotros mismos», así que a fin de aprehenderla, requerimos descomponerla en estas dos partes: la «conquista de la vida», y la mencionada huída de la muerte. ³⁵³ Simmel nos ofrece un muy bello símil para explicarlo:

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. ³⁵⁴

Actuamos intentando conjurar la muerte, pero al tiempo que lo hacemos, consumimos nuestra vida. Esta es la gran paradoja. Y es que sabemos que moriremos, pero no cuándo; así, la muerte se revela

³⁵⁰ Georg Simmel, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, p. 81. Lo aquí citado, que corresponde al capítulo 3 de este que fue el último libro de Simmel (publicado póstumamente en 1918), es una versión reformulada del ensayo «Para una metafísica de la muerte», publicado originalmente en 1910 (las líneas citadas corresponden a la p. 57 del ensayo mencionado).

³⁵¹ Simmel, *Intuición...*, p. 79 («Para una metafísica de la muerte», en *El individuo y la libertad*, p. 55).

³⁵² *Ibid.*, p. 86 («Para una metafísica...», p. 59). Sin cursivas en el original.

³⁵³ Simmel, «Para una metafísica de la muerte», p. 58. (*Intuición de la vida*, p. 85).

³⁵⁴ Simmel, *Intuición...*, p. 86 («Para una metafísica...», p. 58).

como el límite «absolutamente inflexible», y al propio tiempo, como el límite «absolutamente fluido»: buscamos darle un propósito y un sentido a nuestra vida, pues sabemos que sólo estaremos temporalmente en la Tierra, pero gracias a que desconocemos cuándo será ese momento definitivo, podemos plantearnos propósitos que si bien pueden rebasar por mucho nuestros límites, pueden llevarnos a realizar nuestro «máximo rendimiento» gracias a este saber y no saber en el que nos encontramos, además, de auxiliarnos para ahuyentar la angustia ante nuestra finitud.³⁵⁵ Pero, ¿qué sucedería si no existiera este límite definitivo? De entrada Simmel nos hace ver que «la cualidad y la forma» de todos los contenidos y momentos de la vida serían por completo diferentes:

Si viviéramos eternamente, es de prever que la vida permanecería indiferenciadamente fundida con sus valores y contenidos, no habría ni una sola instigación real a concebirlos fuera de la única forma en que los conocemos (...) Pero morimos, y así experimentamos la vida como algo contingente, percedero, como algo que, por decirlo así, también habría podido ser de otro modo.³⁵⁶

Entonces, la muerte abre la posibilidad de imaginar que las cosas pueden ser de otro modo, ya que si fuéramos inmortales, estaríamos instalados en la creencia —y en la vivencia— de que todo tiene una única forma. Sin embargo, siguiendo por el camino de la imaginación, e intentando seguir las huellas de Simmel, es posible encontrar el reverso de esta concepción de inmortalidad, la cual es también afín a la concepción de la muerte como factor que hace que la vida «adquiera una forma». En su cuento «El inmortal», Borges imagina lo que sería para el hombre alcanzar la eternidad: un absoluto sinsentido. Contrariamente a lo dicho antes,³⁵⁷ no sería una única forma la que tomaría aquella existencia, más bien significaría la sucesión —o coexistencia— de todas las formas posibles, en la medida en que «en un plazo infinito le ocurren a todo hombre todas las cosas».³⁵⁸

Si el límite es la forma, y la muerte es el más fundamental límite del ser humano, entonces la inmortalidad vendría a ser la ausencia de forma. En este sentido, en la inmortalidad «nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres» y todo se tiñe del carácter de lo «interminable», lo «atroz», lo «complejamente insensato», como la experiencia en la Ciudad de los Inmortales que describe Borges:

En el palacio que imperfectamente exploré, la arquitectura carecía de fin. Abundaban el corredor sin salida, la alta ventana inalcanzable, la aparatosa puerta que daba a una celda o a un pozo, las increíbles escaleras inversas, con los peldaños y la balaustrada hacia abajo.³⁵⁹

³⁵⁵ Cf. Simmel, *Intuición de la vida*, pp. 82 y 84.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 87 («Para una metafísica...», p. 59).

³⁵⁷ Si recordamos lo señalado sobre la epistemología simmeliana (apartado I de este capítulo), veremos que contradicción no significa para el sociólogo berlinés la anulación de una premisa en favor de otra, sino que introduce la posibilidad de sostener ambas simultáneamente. Más adelante intentaré usar estas dos concepciones de inmortalidad, mostrando no sólo la capacidad de cada una de ellas de acercarnos a la experiencia de la modernidad, sino la forma en que es posible conectarlas.

³⁵⁸ Jorge Luis Borges, «El inmortal», en *El Aleph*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 23.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 17 (lo citado en el párrafo que antecede a esta cita corresponde a la p. 24).

Entonces la inmortalidad implicaría, como dice Bauman siguiendo a Borges, «la muerte del significado».³⁶⁰ Esto es: si no nos supiéramos mortales (en el *sabernos* mortales radica nuestra mortalidad), no podríamos darle sentido a nuestra vida (una finalidad y una direccionalidad), no nos veríamos en la necesidad de elegir de qué modo ser (por más inconsciente que sea esta decisión), porque todas las posibilidades estarían ya dadas: tarde o temprano se realizarían. En cambio, al saber que nuestra vida tiene un final, nos vemos en la necesidad de darle (y darnos) una forma determinada. Aquí fin y finalidad quedan entreverados: la manera en que concibamos ese fin, la actitud que ante éste adoptemos, habla de la forma de nuestra vida.

Ahora volvamos a la argumentación anterior: ¿qué dice de los individuos la huida de la muerte de la que habla Castro? Primero hay que advertir que este autor señala que el hombre que huye de la angustia de «saberse mortal» manteniéndose en movimiento, lo hace a través de su automóvil. Esto es: que la acción no es ejecutada por éste, sino por un objeto. Y en segundo término, es necesario intentar penetrar en lo que significa este «huir de la muerte». Por lo pronto me abocaré a lo segundo: ¿qué es huir de la muerte? Intentar negar la temporalidad de la vida humana, o lo que es lo mismo, matar el tiempo: sólo hay presente.

Esto, que podemos definir como presentismo, es explicado por Simmel en forma elocuente: «sólo es real el momento presente temporalmente inextenso, es decir, intemporal».³⁶¹ El pasado y el futuro no existen, más que como pequeños trozos que están en el presente que es vivenciado: si bien asido al momento anterior y posterior, el aquí y el ahora es lo único que existe, pues estos momentos sólo cobran significación a la luz del presente. Por eso es como si la muerte no tuviera lugar: a eso alude Simmel cuando habla de «intemporalidad». Pero atención: aun cuando a la muerte se le quiera esconder, es imposible erradicarla, por el simple hecho de ser «lo otro de la vida». Así, continúa actuando en el imaginario, sólo que desde una posición negativa: como aquello que siempre asalta y que se busca erradicar. Tal vez sea por eso que la modernidad está plagada de «enemigos ocultos», «fuerzas oscuras», «amenazas latentes», términos usados tanto para hablar de lo que amenaza al individuo (piénsese en el cáncer por ejemplo)³⁶² como al orden social.

³⁶⁰ Zygmunt Bauman, «La versión posmoderna de la inmortalidad», en *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001, p. 190.

³⁶¹ Georg Simmel, *Intuición de la vida*, p. 22. Es importante señalar que Simmel en este pasaje no está hablando de «presentismo» propiamente, sino de la forma como se experimenta la vida, sin embargo lo utilizo porque considero que es posible aplicarlo también de este modo.

³⁶² Vladimir Jankélévitch, partiendo de lo desarrollado por Simmel acerca de la muerte ofrece una interesante visión acerca del «origen interior y profundo del cáncer», tomando asimismo lo que su propio padre, Samuel Jankélévitch, desarrolló al respecto (Vladimir Jankélévitch, *Georg Simmel, filósofo de la vida*, trad. Antonia García Castro, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 78-79, y Cécile Rol, «Prólogo» en Jankélévitch, *op. cit.*, pp. 13-14 y 26). Este pensador de origen ruso da una original

Esta huida de la muerte que pretenden emprender los individuos modernos es parte de la misma conjura en contra de la naturaleza que la razón, teniendo como brazos ejecutores a la ciencia y a la técnica, ha buscado realizar en un movimiento sin fin que se llama progreso. Como se verá, artefactos como el automóvil objetivan esta empresa: posibilitan al individuo la huída... Sin embargo ¿qué es lo que se mueve en realidad?

Resulta muy equívoco pensar que *la significación y la potencia espiritual de la vida moderna* hayan pasado de la forma del individuo a la de las masas; en realidad, *se han transmitido a la forma de las cosas* y se agotan en la plenitud infinita de la regularidad maravillosa, en el refinamiento complicado de las máquinas, de los productos y las organizaciones supraindividuales de la cultura actual.³⁶³

Mirado desde aquí podemos encontrar al «monstruo empequeñecido» en el que se ha convertido el individuo moderno, apertrechado en los objetos, «viéndose realizado» en ellos. Si como dice nuestro autor, la «significación y potencia espiritual de la vida moderna se han transmitido a la forma de las cosas» es decir, si las cosas han venido a usurpar el lugar del ser humano, ¿qué sucede con la actividad frenética emprendida por el progreso? Primero, que son las cosas las que la ejecutan —de ahí la mencionada automovilidad—, y después, que esta actividad pierde su *telos*.

Progreso y modernización

Como se verá, nuevamente se conjunta la idea de finalidad y fin: la idea de *telos* y consecuentemente, la teleología, sostiene que las cosas están determinadas desde el fin.³⁶⁴ Así el decurso de las acciones está orientado desde ese punto último al que se pretende llegar... aunque en este caso más bien se trataría de no llegar, de negar que haya un punto último. Instalados en el presentismo se pierde entonces el sentido y la orientación de las acciones.

De nuevo recurriré a Bauman. De acuerdo con este sociólogo polaco, la modernización tenía como una de sus principales premisas hacerle la guerra a «la interferencia de las intenciones humanas»,³⁶⁵ por considerar que introducían contingencia, arbitrariedad y ambivalencia; obstáculos para instaurar un orden objetivo, fincado en la razón. ¿Qué significó esto? El desecho de lo humano y la pérdida de finalidad.

interpretación de lo que Simmel define como el carácter embiótico de la muerte: «la muerte está ligada a la vida de antemano y desde el interior» (Simmel, «Para una metafísica de la muerte», p. 56).

³⁶³ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 610. Sin cursivas en el original.

³⁶⁴ Cf. José Ferrater Mora (*Diccionario de Filosofía*, vol. 4, Barcelona, Ariel, 1994). Ferrater Mora cita a Henry Bergson para definir el concepto de teleología: «persisten en la idea de teleología resonancias de las concepciones deterministas (...) el determinismo (o causalismo) afirma que todas las cosas están determinadas “desde el comienzo”. El teleologismo se limita a sostener que están determinadas “desde el fin”».

³⁶⁵ Zygmunt Bauman, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2007, p. 114.

Como Simmel nos dice, el fin se establece en un «acto espontáneo de voluntad».³⁶⁶ Son nuestra volición y nuestra libertad las que entran en juego, las cuales están más directamente relacionadas con las emociones y la sensibilidad que con la razón, que por definición las desecha. De modo que al poner en primer plano a la razón, la finalidad queda extraviada, y con ella, el propio ser humano. Por eso la cadena teleológica se complica a tal punto que al perderse de vista el fin, los medios ocupan su lugar, y todo se invierte: «A los partidarios más entusiasmados de la técnica moderna la altura relativa que han alcanzado los progresos técnicos (...) se les antoja con una importancia absoluta de tales fines y progresos».³⁶⁷

Hay, digamos, un olvido de sí por parte del ser humano. Y aunque esta altura que han alcanzado los progresos técnicos se ha logrado a costa suya —lo que constituye la tragedia de la cultura— se entrega a ellos y los convierte en fetiches. Así, la luz que los ilustrados imaginaron que se echaría sobre las conciencias y serviría para alumbrar el camino de la humanidad, se convirtió en mero artificio:

...el entusiasmo acerca de los adelantos de la iluminación hacen olvidar, a veces, que lo importante no es ésta, sino aquello que hace más visible.³⁶⁸

Se ensalzó la perfección técnica «como si la luz eléctrica elevara al hombre a un estado cercano a la perfección, pese a que los objetos que se ven con mayor claridad gracias a ella son tan triviales, feos o insignificantes como cuando se ven con ayuda del petróleo».³⁶⁹

Partiendo de lo anterior podemos entender por qué Bauman señala que el progreso se ha convertido en un «movimiento sin causa»: porque ha extraviado sus fines humanos. Mientras que la técnica —su brazo ejecutor— se ha convertido en un «proceso sin finalidad»: «parece a duras penas concebible que (...) en algún punto vaya a llegar a su objetivo y se ponga a descansar, una vez satisfecho el total de las necesidades humanas y hallada la solución a “todos los problemas”».³⁷⁰

Pereza

Aunque tal vez el fin no se ha extraviado en verdad, sino que no lo habíamos advertido. Desde aquí la ironía de Simmel resuena más fuertemente: de acuerdo con nuestro autor, la actividad de los hombres y las mujeres modernos tendría como finalidad llegar a un estado de pereza absoluta.

Toda actividad no es más que el puente entre dos perezas y toda cultura se afana para hacerlo cada vez más corto. ¿Pues qué sentido, qué fin, tendría el colosal esforzarse y trajinar del hombre moderno sino el de alcanzar de este modo un pasar perezoso más profundo, más amplio, más sagrado? ³⁷¹

³⁶⁶ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 263.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 608.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 609

³⁶⁹ Simmel, «Tendencias in German Life...», *apud* David Frisby, *Fragmentos de la modernidad*, p. 88.

³⁷⁰ Zygmunt Bauman, *La sociedad líquida*, trad. Mirta Rosenberg, Buenos Aires, FCE, 2004, pp. 178 y 180.

³⁷¹ Simmel, «Metafísica de la pereza. Sátira sobre la tragedia de la filosofía», en *Imágenes momentáneas...*, p. 100.

El fin entonces es llegar a un estado de reposo total. Lo que al parecer no es tan descabellado si se advierte que originalmente la idea de progreso, como señala Bauman, tenía como fin «“acabar con la tarea”, llegar a un punto en el que *ya no se necesitara más progreso*». ³⁷² Esto implicaba arribar efectivamente a un punto *último* en el que acabaría toda aquella frenética actividad porque ya se habrían satisfecho todas las necesidades de la humanidad. Habríamos ya apurado todas nuestras energías para alcanzar la «felicidad universal» que nos daría el estado de bonanza y bienestar del reino de la pereza. Sin embargo, esta idea original se torció... ¿o terminó mostrando su verdadero rostro?

Simmel dice: «en el orden capitalista, algunos holgazanean y todos los demás deben trabajar». ³⁷³ La modernización ha relevado de la carga del trabajo a una parte de la humanidad: la clase ociosa de la que habla Thorstein Veblen. Mientras que la otra parte, la mayoritaria, ha de ganarse el derecho a la vida trabajando.

La finalidad es precisamente la que encarna la «clase ociosa»: que otros hagan el trabajo; lo que dio lugar por un lado al surgimiento de la clase proletaria, y por otro, a la autonomización de la capacidad activa y creativa de la humanidad, que ha tomado cuerpo en la técnica. Lo fundamental aquí es advertir que esas formas de hacer y ser que integran la técnica toman como instrumento al ser humano para reproducir un orden que les es opuesto: el dominio de la clase ociosa, lo que a su vez implica el dominio de lo muerto sobre lo vivo como expresa Marx. Éste, me parece, es el quid del asunto.

Con el dominio de lo muerto sobre lo vivo me refiero al mundo de cosas al que le damos vida y en cuyo centro está el dinero, que es el objeto por excelencia, el fetiche que echa toda esta lógica a andar, y que no es sino el poder alienado de la humanidad. Aquí es importante advertir que aún cuando la clase ociosa tenga la hegemonía, en verdad no es suyo el mundo que está erigiendo. Inversión es un término que expresa muy bien lo que sucede: el sujeto hace como si fuera objeto y el objeto hace como si fuera sujeto. ³⁷⁴

Y es que como diría Bauman, «nosotros descansamos, la técnica no». Así, aun cuando podamos estar moviéndonos, al estar desempeñando un trabajo enajenado, somos la parte pasiva del proceso: la vitalidad se presenta como «sacrificio de la vida, la producción del objeto como pérdida de él a favor de una potencia extraña». ³⁷⁵ Ya sea que hablemos de aquella minoría que disfruta de un trabajo estable y satisfactoriamente remunerado, o de aquellos otros —la gran mayoría— que han sido alcanzados por la

³⁷² Zygmunt Bauman, *La sociedad líquida*, p. 177.

³⁷³ Georg Simmel, «Filosofía de la pereza», p. 104.

³⁷⁴ Quiero expresarlo en términos de *como si*, porque de otro modo las vías de salida quedarían vedadas. Creo que si esta inversión fuera definitiva ni siquiera tendríamos posibilidad de expresarla: el que la nombremos es ya un indicio de nuestra libertad, que como se verá, es esencial en el pensamiento simmeliano y en el pensamiento crítico en general.

³⁷⁵ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 88.

creciente precarización del trabajo,³⁷⁶ la alienación es la misma en el sentido de que el trabajo se ha extrañado tanto de sus realizadores como de los fines humanos: sólo que los primeros han podido y se les ha permitido sostener —si bien con el alto costo de su «tiempo completo», es decir, de invertir completamente su vida— aquello que en los tiempos actuales da legitimidad a la existencia: el consumo, mientras que los segundos están en la frontera de aquella definición tan elocuente de la escala de valor dominante: las «vidas que no merecen ser vividas», dado su carácter de «consumidores fallidos», lo que significa la muerte social.

Si trabajar *como* máquina es la premisa,³⁷⁷ se verá claramente en dónde está la fuerza creativa y activa, y dónde el papel meramente instrumental. Pero hay algo más: en una actividad que aunque incansable está desprovista de finalidad (sin término ni sentido), comienzan a vislumbrarse visos de eternidad: como antes señalé, la idea de inmortalidad entraña la ausencia de límites (sin principio ni *fin*), es decir, de forma; así que el hecho de que el movimiento del progreso no tenga límites hace a la modernidad eterna (que se experimente como tal).

Hacer la experiencia en las cosas: la eternidad de la vida moderna

¿Cómo se realiza esta eternidad, esta inmortalidad en la vida moderna? Desde luego, no en los individuos —al menos hasta ahora³⁷⁸—, sino en las cosas, de lo cual los siglos de existencia que tendrán los objetos que hemos dejado a nuestro paso (sobre todo como desechos) son apenas un ejemplo. Más allá de las visiones apocalípticas que no dejan de acechar a la vida moderna o la inconmensurabilidad de la idea de eternidad, es posible hablar de la inmortalidad de las cosas en la medida en que se ha erigido un mundo a su imagen y semejanza. La moda es un ejemplo de ello.

³⁷⁶ Sectores cada vez más amplios de la población mundial (desde luego siguiendo las mismas asimetrías norte/sur y centro/periferia) desempeñan un trabajo precario en el amplio sentido del término: con salarios tan bajos que apenas permiten la supervivencia y teniendo sobre sí la permanente amenaza de la indigencia. Y es que, como expresa Marx, han de librar una encarnizada lucha por el «derecho a padecer», ya que la explotación es un privilegio del que muchos nunca gozarán; privilegio que se gana ofertando lo más y ganando lo menos. Entretanto, los capitalistas disfrutan de todos los derechos y ninguna obligación ni responsabilidad.

³⁷⁷ Tanto Simmel como Marx aluden a esta reducción del hombre al papel de máquina.

³⁷⁸ Bauman juega con esta idea al señalar cómo los adelantos científicos cada vez se acercan más a producir «una oferta realista de inmortalidad biológica», pero en contraste, culturalmente va naturalizándose el mensaje de que «sólo un cierto tipo de vida merece ampliarse para siempre»: la de los ricos y famosos. En este sentido, de acuerdo con el sociólogo polaco, la inmortalidad ha dejado de estar en el orden de los deseos de los individuos, justo cuando se hace cada vez más factible, al menos como una mayor prolongación de la vida (cf. «La versión posmoderna de la inmortalidad», pp. 196-198).

Moda

La moda es una lógica que se desprende de la circulación de las mercancías, y que ha sido traspuesta a todos los ámbitos (religioso, político, cultural, personal, etcétera). Como dice Simmel, es «una forma de vida en cuyos contenidos el momento de la culminación coincide con el del inicio de la decadencia».³⁷⁹

Esto es, que si bien en el momento de su aparición aquello que se vuelve moda lo hace «como si deseara vivir toda la eternidad»³⁸⁰ y buscara lograr tanto una expansión más amplia como una realización más completa; de llegar a alcanzarse, significaría en verdad su aniquilación: todo perdería sentido. Entonces ha de convertirse en un movimiento que nunca alcance su meta, es decir, que no tenga fin: no importa qué forma tome, toda moda debe ser fugaz y dar paso a una nueva manifestación.

Como podemos ver, ahí se da una dialéctica entre lo eterno y lo transitorio, que de acuerdo con David Frisby, caracteriza a la modernidad: precisamente porque la modernidad es por definición un *modus novus*, un estado de novedad, es fugaz, arbitraria, transitoria y contingente. ¿Pero cómo podría siquiera definírsele si no estuviera también presente su contraparte, es decir, lo eterno? Esto es lo que nos sirve de ancla, nos sujeta, y es en función de ello que «podemos comprender y captar esa corriente de la existencia, que, de lo contrario, se desintegraría en el caos».³⁸¹

Entonces en la fugacidad de la moda hay algo que permanece: precisamente el movimiento sin fin. Si ninguna manifestación particular de la moda llega a realizarse completamente, y el movimiento vuelve a empezar continuamente, entonces no hay límites, no hay horizonte, y la eternidad se abre ante nosotros. De hecho el que la modernidad sea un modo nuevo, un estadio (en el que por cierto llevamos, según los cálculos más modestos, al menos dos siglos), es ya indicativo de esto.

Decir que la eternidad es la contraparte necesaria de la fugacidad de la vida moderna no es un mero juego intelectual. El propio método de Simmel, su forma de aprehender la modernidad da cuenta de ello: aquella sonda que buscaba lanzar desde la superficialidad «hasta los valores y significaciones últimos de todo lo humano» suponía trazar no sólo relación entre «lo superficial y lo profundo», sino entre «lo instantáneo y lo eterno».³⁸² En este sentido fue que se propuso «abordar el significado de la totalidad desde la mirada instantánea», manifiesto explícitamente en sus contribuciones dentro de la revista *Jugend*, que tomaban como motivo ideas escuchadas, incidentes, momentos de la vida cotidiana, imágenes vistas o imaginadas, entre muchas otras instantáneas de la realidad. De esto es también indicativo el nombre

³⁷⁹ Georg Simmel, «La moda» en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. Gustau Muñoz, Barcelona, Península, 2002, p. 78.

³⁸⁰ David Frisby, «Simmel, primer sociólogo de la modernidad», en Josep Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, México, Alianza Editorial, 1990, p. 79.

³⁸¹ Frisby, *Fragments de la modernidad*, p. 164.

³⁸² Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 11; Esteban Vernik, «Introducción. Aguafuertes simmelianas», en *Imágenes momentáneas*, pp. 17 y 19.

con que bautizó el espacio donde publicaba estas contribuciones: *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*.³⁸³

Esto suponía ir más allá de la contingencia de las cosas, para así develar «su necesidad y significado interior». Como dice Baudelaire, «destilar lo eterno en lo transitorio».³⁸⁴ Desde aquí se verá más claro por qué he destacado que la empresa simmeliana tiene que ver con la búsqueda de la esencia, manifiesto en lo que en este trabajo he intentado fundamentar: la «idea de la vida moderna». Pero hay algo más: si «el método de abordar la modernidad por parte de Simmel la vuelve eterna» es precisamente porque la vida moderna entraña una experiencia de eternidad.³⁸⁵

Este fenómeno aparentemente anodino que es la moda es interpretado por Simmel como la «forma del cambio y del antagonismo de la vida»;³⁸⁶ en primera instancia porque en ella tienen satisfacción tanto la necesidad de cohesión social como la necesidad de diferenciación: aquí puede verificarse cómo los objetos proveen al individuo de sostén, de certidumbre, al encontrar en ellos su reflejo, aun si éste es un reflejo distorsionado, en la medida en que a estos objetos, por ser producto de un trabajo alienado, les falta «la esencia de la espiritualidad».³⁸⁷ Con los objetos de moda (ya sea que hayan sido producidos ex profeso para ponerse de moda o bien que se les haya sometido a esa lógica) el individuo compra una fantasía: la de dominar a los objetos, cuando no obstante, está siendo dominado por ellos. Dominio que se expresa en la volatilidad con que *pasan* de moda: en cuanto los atrapa, vuelven a escapársele.³⁸⁸

Puede afirmarse incluso que la moda es un valor: el valor de lo moderno, de lo que es actual, de lo que está presente, y en este sentido, auténticamente de lo que existe (de aquí la elocuente expresión «in»: lo que está dentro, y en verdad lo que es y está, en contraposición con lo que está «out»: lo que está afuera, lo que ya desapareció). Es un valor que consiste en un semblante, en un parecer o verse como. Aquí lo importante en verdad no es el «como», sino el verse: si la moda es el valor de lo presente, de lo que existe, entonces para verse, ser vistos y en realidad, para existir, es necesario estar a la moda. Por eso es

³⁸³ Como se verá, este nombre se le ha dado también al libro que reúne las contribuciones que Simmel publicó en este órgano del movimiento modernista alemán. Es importante volver a destacar que en *Jugend* se buscaba materializar aquello que Simmel denominó como «cultura filosófica»: el ejercicio efectivo del filosofar, el retorno a un pensamiento vital que es capaz no sólo de tomar como motivo los objetos más insospechados, sino de adoptar las formas más diversas: el chiste, el verso, el cuento, los aforismos, los relatos anecdóticos. Ahí el filósofo está jugado y adopta no sólo un papel creativo, sino transformador (vid. Cécile Rol, prólogo a Vladimir Jankélévitch, *Georg Simmel, filósofo de la vida*, pp. 9-30).

³⁸⁴ David Frisby, «Simmel, primer sociólogo de la modernidad», p. 55. La cita anterior corresponde a Simmel, «Böcklins Landschaften», *apud* Vernik, «Introducción», en *Imágenes momentáneas*, p. 17.

³⁸⁵ Como antes señalé, Simmel buscaba proceder con un método que fuera lo más acorde posible con la realidad que pretendía aprehender (vid. apartado I «Sangre y dinero» de este capítulo 3, pp. 11-14). La cita corresponde a David Frisby, *Fragmentos de la modernidad*, p. 131.

³⁸⁶ Simmel, «La moda», en *Sobre la aventura* (ed. 2002), p. 78.

³⁸⁷ Cf. Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 571.

³⁸⁸ Cf. Simmel, «La moda», pp. 76-77.

una sentida exigencia, venga del estrato social de donde venga —Simmel define a la moda como «de clase», es decir, que inicia en las élites económicas y luego se expande a las clases bajas, sin embargo, es posible avistar el fenómeno opuesto— allegarse de «objetos que ostenten *al menos* la apariencia externa y endeble de lo moderno». ³⁸⁹

En tanto valor, la moda muestra su autonomía: está emancipada de cualquier otra consideración y alejada de «las significaciones prácticas de las cosas», al punto que su atractivo puede atribuirse a que es «ajena a la realidad». ³⁹⁰ Sin embargo hay que introducir un matiz: está emancipada de todo, excepto de la economía monetaria. Entonces su autonomía no es tal. Es también aparente.

El que el individuo compre con la moda, además del valor de lo moderno —a través del cual puede hacerse presente tanto en términos de presencia, de presentación y de tiempo presente—, la fantasía de dominar a los objetos, entraña una paradoja: cómo el individuo busca afirmarse *a través* de un mecanismo objetivo y autónomo... precisamente el mismo mecanismo *frente al cual* busca afirmarse. Como se verá da vueltas en un mismo círculo. Tal como la propia moda lo hace.

La esencia de la moda es el cambio, dice Simmel. En esta afirmación nuestro autor traza ya la trayectoria circular de este fenómeno: no es una línea recta que avanza siempre hacia delante; más bien en ella hay algo que permanece, que por más contradictorio que parezca se trata precisamente del cambio (o más bien la ilusión de). Veámoslo desde otro punto: Simmel señala que el ahorro de energía es una tendencia presente en diversidad de fenómenos, ³⁹¹ incluida la moda. Esta tendencia, que significa alcanzar «sus fines con la mayor amplitud posible pero a la vez con los medios menos dispendiosos», se refleja en el rescate que hace la moda de lo pasado. ³⁹² Vuelve entonces sobre sí misma, se auto recicla.

Una vez reconocido que no se puede asignar al mundo «la capacidad para la *novedad eterna*», igualmente hay que admitir que «el mundo... vive de sí mismo: sus excrementos son su alimento». ³⁹³

Aquí vimos dos caras: por un lado la moda como un cambio permanente, y por otro, como un cambio aparente en tanto lo nuevo de hoy es lo nuevo de ayer. Podríamos decir que lo que ambas caras tienen en común es que trazan una trayectoria circular donde lo eterno y lo transitorio entran en juego, y que lo

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 80. Sin cursivas en el original.

³⁹⁰ *Ibid.*, pp. 47-49.

³⁹¹ Esto va en la línea que señala H.J. Dahme: «las obras de Simmel se centran en conceptos y concepciones de orden físico, como la *energía* y el *movimiento*. Para Simmel, todos los objetos de conocimiento deben concebirse como entidades relacionales. Las relaciones que existen entre elementos son, por tanto, de intercambio energético y consisten en atracción o repulsión» (*apud* David Frisby, *Georg Simmel*, p. 114. Sin cursivas en el original).

³⁹² Simmel, «La moda», pp. 81-82.

³⁹³ Walter Benjamin articula de esta forma fragmentos que forman parte de la tesis nietzscheana del eterno retorno (*apud* Frisby, *Fragmentos de la modernidad*, p. 77).

que las diferencia es la experiencia del cambio, que mientras en la segunda es reconocida como apariencia, en la otra no.

Estas dos caras apuntan hacia algo fundamental: la inversión del mundo de la realidad que opera la economía monetaria.³⁹⁴ La primera nos hablaría de la experiencia del individuo, mientras que la segunda, de cómo realmente suceden las cosas, que en el caso de la moda, supone reconocer que «la circulación de la moda es como la de las mercancías: *siempre nuevo, pero siempre lo mismo*».³⁹⁵

_

Y es que si hablamos del individuo y reconocemos la existencia de un «mundo de cosas», necesariamente tenemos que apuntar hacia cómo es su experiencia, cómo ante sus ojos el orden del mundo se encuentra invertido, de cómo las «relaciones de los individuos entre sí, se presentan como *relaciones sociales* de las cosas».³⁹⁶ Si bien «inversión» no es un término que propiamente use Simmel para referirse a esta experiencia, sin duda apunta hacia ella:

Si (...) toda cultura de las cosas solamente es una cultura de los seres humanos (...) ¿qué significa esta evolución, configuración y espiritualización de los objetos, que parecen realizarse según las propias fuerzas y las normas, sin que los espíritus aislados se desarrollen simultáneamente con ellas o a partir de ellas? Aparece aquí, de forma más intensa, aquella relación misteriosa que se da entre la vida y los productos vitales de la sociedad, por un lado, y los contenidos existenciales fragmentarios del individuo por el otro.³⁹⁷

Aquí está la tragedia: en que la «evolución, configuración y espiritualización de los objetos (...) *parecen realizarse* según [sus] propias fuerzas y [sus] normas». En este «parecen realizarse» está instalado el individuo.

Cuando se caracteriza a la modernidad como un movimiento perpetuo, del cual la moda es una manifestación particular; movimiento que no llega a ningún lado y recomienza, se está aludiendo a la experiencia de la automovilidad de los objetos. Facultad que a más de ser posibilitada por los seres humanos, o ejecutada por ellos, es experimentada como ajena. ¿Por qué? Porque se ha emancipado de los fines humanos.

Entonces si hay un movimiento *sin fin*, y además este movimiento no es experimentado por los humanos como propio, se abre una ventana a la eternidad —eternidad de un tipo particular—. ¿Y qué es la eternidad? Precariamente aquí podría decir que la prolongación infinita de algo, que en el caso de la vida individual puede expresarse como inmortalidad.

³⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 195.

³⁹⁵ Frisby, «Simmel, primer sociólogo de la modernidad», p. 80. Sin cursivas en el original.

³⁹⁶ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, volumen 3, p. 144.

³⁹⁷ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 564.

Recordemos cómo Simmel imaginó que sería la inmortalidad: no habiendo límite que pusiera un fin definitivo a nuestra forma de vida, esta se extendería ciega e infinitamente, ignorando la posibilidad de ser de otro modo. Así, varada en una sola forma, la vida se convertiría en la eterna prolongación de lo mismo. ¿Qué hacer entonces? ¿Repetir lo mismo *ad nauseam*? Y peor aún: si estamos en un mundo de cosas y el *hacer* es ejecutado por los objetos, ¿qué le queda al individuo? ...tal vez el papel de espectador de un cosmos que le es ajeno. Al respecto, la imagen terrible y patética que nos describe Bauman es elocuente:

...el altivo y arrogante «yo soy» «ha degenerado en el de un inválido crónico que ve la vida desde la ventana del hospital».³⁹⁸

Aquí Bauman alude a cómo la «voluntad humanista», que intentaba «sustituir a Dios por el hombre», ha quedado atrofiada. Se trata de la ya descrita ambición propia de la Ilustración y el humanismo de erigir un mundo a medida del ser humano, teniendo como estandarte a la razón. Ambición que pronto se vio desmentida al depositarse en la técnica: una forma de ser y hacer que se ha separado de los fines humanos, y que en este sentido objetiva un mundo ajeno.

Convertido entonces en un patético espectador, el individuo experimenta un mundo que apenas comprende, pues posee sus propias leyes, tan sólidas que parecen eternas. Lo que es en verdad *una forma* de objetivar, una técnica, aparece como una «forma natural y eterna». De ese modo queda encubierto «lo transitorio, lo histórico y lo contradictorio».³⁹⁹

La paradójica experiencia de lo eterno de este individuo que ha quedado reducido a ente pasivo, y que en este sentido ha sido borrado y condenado a la nada, es descrita por Nietzsche en el «momento nihilista» de su teoría del «eterno retorno»:

La duración «en vano», sin meta ni objetivo, es la idea más paralizadora... concibamos esa idea en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin significado ni fin, pero reapareciendo inevitablemente, sin fin, hacia la nada: «la eterna reaparición». Se trata de la forma más extrema de nihilismo: ¡La nada (la falta de sentido) eternamente!⁴⁰⁰

Una nada extendida hasta el infinito es esta experiencia de borramiento del individuo en el mundo de los objetos. Experiencia que se vincula con la otra variante de la inmortalidad que imagina Borges y sobre la que reflexiona Bauman: la inmortalidad como «muerte del significado», como la ausencia absoluta de forma. Lo eterno aquí es el movimiento: un infinito sucederse de formas fragmentarias que en sí mismas no pueden proveer de ningún sentido. Se trata también de una nada eternamente prolongada y que abre el vacío, sólo que aquí lo que se percibe como eterno es el movimiento, no *una forma* en sí.

³⁹⁸ Zygmunt Bauman parafrasea a John Carroll (*vid.* «La versión posmoderna de la inmortalidad», pp. 192-193).

³⁹⁹ *Cf.* Frisby, *Fragmentos...*, pp. 56 y 58.

⁴⁰⁰ Citado por J. Stambaugh y retomado por Frisby, *Fragmentos...*, p. 73.

Podríamos cerrar este recorrido volviendo a las dos experiencias antes mencionadas: la de inversión del mundo y la de cómo realmente suceden las cosas, buscando a su vez unir las a las dos concepciones de inmortalidad que se han abordado (la de Simmel y la de Borges y Bauman). Aquí hay que señalar que si bien ambas significan el entrapamiento de los individuos en un presente eterno, tal vez la inmortalidad desde la perspectiva simmeliana esté más cerca de cómo realmente suceden las cosas: ahí el individuo ve cómo en este movimiento eterno y aparente sucesión de lo nuevo, en verdad se oculta una misma forma —la misma lógica y las mismas relaciones—, sin embargo se ha quedado paralizado, pues no encuentra cómo intervenir, o quizás ha perdido el deseo de hacerlo.

En cambio, la concepción de Borges y Bauman, expresa la experiencia de un individuo apabullado y posiblemente también fascinado por este movimiento sin objeto de los objetos, intentando aprehender lo fugaz, como si en sí mismos estos fragmentos le pudieran proveer de lo que anhela: sentido, coherencia y certidumbre. Por eso va errando con ellos, se pierde, aparece y desaparece a su mismo ritmo, al exigirles satisfacciones que no pueden darle.

...la espiritualidad y la concentración del alma, ensordecida por la gran brillantez de la época científico-técnica, se convierte en un sentimiento ahogado de tensión y de nostalgia desorientada; como si todo el sentido de nuestra existencia residiera en una lejanía tan remota que no pudiéramos localizarlo, con lo que estaríamos en peligro continuo de alejarnos en lugar de acercarnos a él 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.⁴⁰¹

Como se verá, este agarrarse de los objetos, o expresado de otra forma, de los fragmentos —en tanto los objetos son también fragmentos de la realidad— es muy diferente a lo que nos propone Simmel para aprehender la modernidad: si bien para nuestro autor el fragmento es el pase de entrada a lo eterno, a la esencia, es decir, a esa idea de la vida moderna tras la que va, lo hace desde otra posición. Hay un punto de partida, un centro, que es la propia individualidad. Tal vez sea este el único anclaje posible.

En cambio, cuando hace referencia a la experiencia de eternidad dentro del mundo de los objetos, apunta a que en términos generales puede verificarse en los individuos «la ausencia de algo definitivo en el centro de la vida».⁴⁰² Hay una individualidad precaria, por decirlo de algún modo, a partir de la cual puede reconstruirse un tipo de experiencia: la de la fantasmagoría, que sucintamente puede describirse como el «distanciamiento» de «las realidades de la vida».⁴⁰³

⁴⁰¹ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 612.

⁴⁰² *Idem*.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 603.

La inversión del mundo operada por el dinero: fantasmagoría y vivencia

En el mundo de cosas se da una «existencia abstracta», donde «todo, incluidos los propios individuos» son reducidos a fragmentos. Se trata de «un mundo en movimiento, en flujo, en que todos los valores son transitorios y todas las relaciones son fugaces e indiferentes».⁴⁰⁴ Todo está en un mismo nivel: el de la «objetividad fantasmal», pues se ha borrado la inmediatez de las relaciones, al estar todo mediado. ¿Por qué? Por el dinero. Este es el *medium* —entiéndase aquí al modo del *medium* «espiritista»— que pone al individuo en contacto con el mundo.

En la medida en que todo ha perdido tanto su concreción como sus diferencias cualitativas, el mundo parece estar habitado por ánimas que deambulan sin cesar —piénsese por ejemplo en una fotografía que ha salido «movida»; composición de imágenes borrosas que no pudieron ser captadas en su movimiento—. Así podría expresarse la experiencia de fantasmagoría: la realidad aparece como un espectáculo de imágenes carentes de sustancia y no del todo comprensibles.

En la «feria universal» de Berlín 1896, Simmel se asombra de la fantasmagoría de las mercancías. Simmel arguye que ante la variedad de mercancías y objetos que ofrece la exposición, el único factor que logra unificar tal diversidad es el entretenimiento. Simmel permanecía atento a cómo todas las mercancías eran amontonadas produciendo una «excitación a los nervios» propio de la cultura de masas (...) «La forma en que se amontonan los más heterogéneos productos industriales paraliza los sentidos —una auténtica hipnosis en la cual únicamente llega a la conciencia de cada uno: la idea de que uno está aquí para entretenerse».⁴⁰⁵

Y es que precisamente se trata de entretenimiento. Al devenir en ente pasivo, al individuo le toca el papel de espectador. La «objetividad fantasmal» (pérdida de concreción y cualidad de los objetos) que se despliega como un cosmos dotado de su propia lógica, es el medio *natural* del individuo: en él es oprimido *y también* en él encuentra solaz y diversión. Lo aquí señalado cobra pleno sentido si atendemos a la acepción militar de diversión,⁴⁰⁶ es decir, como «acción de distraer o desviar la atención y fuerzas del enemigo».⁴⁰⁷

Como el propio Simmel dice, tanto la cantidad como sofisticación de los objetos que rodean nuestra vida cotidiana, hacen que los experimentemos como «fuerzas del enemigo». De modo que pueden distinguirse dos partidos: el de los objetos y el nuestro, el de los seres humanos. O al menos así es como lo experimentamos, pues aun cuando seamos nosotros los que creamos este mundo ajeno, en la medida

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 591; David Frisby, *Fragmentos de la modernidad*, pp. 190 y 54.

⁴⁰⁵ Olga Sabido, «La teoría sociológica de la modernidad en Georg Simmel. Perspectivas para una discusión actual», tesis para obtener el grado de Maestría en Estudios Políticos y Sociales, FCPYS-UNAM, México, 2003, p. 148. Los fragmentos que están entrecomillados corresponden a Simmel, «The Berlin Trade Exhibition», en *Theory, Culture and Society*, vol. 8, no. 3, agosto, 1991.

⁴⁰⁶ Luis Gómez apunta a esta significación (*vid.* «Complejidad de la sociedad, sociedad del conocimiento», en Luis Gómez, *et al.*, *Hacia la sociedad del conocimiento*, México, CEBTS FCPYS-UNAM, 2007, pp. 18-19).

⁴⁰⁷ Definición del *Diccionario esencial de la lengua española*, Madrid, RAE y Espasa Calpe, 2006.

en que *nuestra atención está desviada* de «cómo realmente suceden las cosas» y nos encontramos fascinados por las mercancías y su incesante circulación, la cultura objetiva va enriqueciéndose y crece este partido hostil al que nos vemos enfrentados.⁴⁰⁸

Por eso «inversión» y «fantasmagoría» son dos términos que se han utilizado para expresar cómo aparece la realidad ante el individuo moderno: al estar distanciado de la naturaleza, como dice Simmel, lleva una «existencia abstracta». Como botón de muestra está por ejemplo el hecho de que desconocemos cómo se produce lo que consumimos, y más aún dónde y quiénes lo producen. Si «toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo dentro y por medio de una determinada forma de sociedad»,⁴⁰⁹ se verá que la moderna es una apropiación que «provoca» a la naturaleza como si esta fuera meramente un reservorio que explotar, a través de *una forma* de hacer (o producir) que va siempre por un mismo camino: el del olvido de sí por parte del individuo. En este sentido es un «desocultamiento impropio»: se trae a la presencia existencias extrañas, ya no se «objetiva la persona» en la producción.⁴¹⁰

Se verá entonces cómo en la producción el mundo de cosas muestra su rostro más hostil, que va desde la explotación más rapaz —su manifestación más extrema—, hasta el tedio de una explotación dulcificada. Aquí Simmel no deja de apuntar hacia las consecuencias adversas que trae consigo la división del trabajo, que parcializa al individuo al destinarlo a una única y repetitiva acción, dejando sus potencialidades sin desarrollar. Sin embargo no es en la producción donde Simmel centra su análisis sobre la experiencia del individuo moderno, sino particularmente en el consumo.

Si mientras trabaja, el individuo existe para otro —en términos marxistas: el capitalista— y produce existencias ajenas —las mercancías autónomas—, el único momento donde puede ser «él mismo» es en el consumo, o al menos, esa es la ilusión que compra. Aquí es donde se entrega a la distracción:

...el tedio del proceso de producción queda compensado con la simulación y la diversión artificiales del consumo.⁴¹¹

Además de que el individuo piensa adquirir con las cosas valores, cualidades y satisfacciones que éstas no le pueden dar, también Simmel advierte una perniciosa división del trabajo dentro del consumo. Ya no se produce para un consumidor determinado; la producción masiva de mercancías está dirigida a todos y a ninguno. De hecho muchos de los productos y artefactos que se producen no satisfacen

⁴⁰⁸ Cf. Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 579-580.

⁴⁰⁹ Karl Marx, *Grundrisse*, volumen 1, pp. 4-5.

⁴¹⁰ He intentado articular aquí las nociones heideggerianas sobre la técnica expuestas en el apartado III del capítulo 2 de esta tesis. El último entrecomillado de este párrafo corresponde a Marx, *Grundrisse*, volumen 1, p. 6.

⁴¹¹ David Frisby, *Fragments de la modernidad*, p. 175.

ninguna necesidad, ni siquiera ninguna demanda o capricho. Muchos de éstos son «medios en busca de fines», que llegan de la forma más irracional o dañina a encontrarlos.⁴¹²

Y es que de hecho en el consumo «se subjetiva la cosa»,⁴¹³ es una forma de aprehender o internalizar el mundo. De ese modo las cosas se convierten en algo para nosotros, adquieren significación.⁴¹⁴ Pero aquí hay que advertir algo: «solamente cuando un objeto es algo para sí mismo, puede ser algo para nosotros; únicamente en la medida en que pone límites a nuestra libertad, puede dar a ésta un cierto margen de acción».⁴¹⁵ Simmel apunta aquí a algo tal vez inédito: la dignidad del objeto.

El objeto no puede ser sometido totalmente, hay algo en éste que se nos resiste, y aún más: eso es deseable. Los objetos contienen espiritualidad, en ellos su creador ha depositado algo de sí para después recogerlo como reflejo, y tal vez en verdad posean un espíritu propio... craquelado tal vez cuando se producen en serie y se convierten en mercancías, sin embargo, es de echarse de menos su ausencia.

No solamente la división del trabajo destruye la producción sobre pedido sino que también «*el aura subjetiva* del producto desaparece también en relación con el consumidor, porque ahora la mercancía se produce independientemente de él».⁴¹⁶

No es siempre una relación de oposición o un frente enemigo el de los objetos. De hecho, podría describirse mejor como una relación ambivalente, pues ese mundo alienado, hostil y ajeno, es finalmente el mundo que habita el individuo. Aunque se apertreche en sí mismo o se refugie en su interior, continúa alimentándose del mundo y haciéndolo objeto de su acción (aun si ésta es alienada). La relación dialéctica interior-exterior no se detiene; de hecho eso es también lo que le da su particularidad a la vida moderna: la manera en que ante un mundo de objetos el individuo se refugia en su interior, dando lugar a algo particular, a una manera de ser y estar propios de la modernidad que destacó nuestro autor. Aquí en lugar de hablar de experiencia solamente, puede comenzar a hablarse de «experiencia vivida» o vivencia.⁴¹⁷

...la modernidad es un modo particular de *experiencia vivida* dentro de la sociedad moderna, que abarca no sólo nuestras reacciones interiores ante ella, sino también su incorporación a nuestra vida interior. El mundo exterior pasa a ser parte de nuestro mundo interior. A su vez, el elemento esencial del mundo

⁴¹² Cf. Bauman, *La sociedad sitiada*, y *Miedo líquido* pp. 196 y 120 respectivamente.

⁴¹³ Karl Marx, *Grundrisse*, volumen 1, p. 6.

⁴¹⁴ «los objetos económicos no tienen significado excepto directamente en nuestro consumo y en el intercambio que tiene lugar entre ellos» (Simmel, *apud* David Frisby, *Georg Simmel*, p. 162).

⁴¹⁵ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 393.

⁴¹⁶ David Frisby, *Georg Simmel*, p. 182. Sin cursivas en el original. Este tema de la dignidad del objeto es abordada por Simmel, entre otras de sus obras, en «La moda», en *Sobre la aventura* (ed. 2002), pp. 76-77, y en *Filosofía del dinero*, pp. 570-571, 603-604.

⁴¹⁷ Aquí la distinción *Erfahrung* (experiencia)/ *Erlebnis* (vivencia) es fundamental. Si bien en las traducciones al español de los textos de Simmel no se logra captar siempre esta diferencia, David Frisby apunta hacia ella. Intentaré muy brevemente, apoyada en Zygmunt Bauman y en el propio Frisby, exponer cómo a través del concepto de vivencia, Simmel buscó dar voz a la experiencia del mundo moderno (o mejor dicho, a su experiencia vivida).

exterior queda reducido a un flujo incesante y todos sus fugaces, fragmentarios y contradictorios momentos quedan incorporados a nuestra vida interior.⁴¹⁸

Hablar de experiencia vivida supone reconocer la dilución de la experiencia concreta y por tanto de la historia: no se identifica la contingencia de la propia forma de vida, las posibilidades de ser de otro modo tanto pasadas como posibles, ni la continuidad o ligazón de los momentos que integran la totalidad de la vida. Más bien se experimenta un «tiempo puntillista», integrado por fragmentos que se suceden a una velocidad cada vez mayor, pero que al ser imparables, al no tener principio ni fin, aparecen como eternos: la eterna sucesión de fragmentos ya mencionada.

Aquí las fronteras quedan borradas: al perder concreción el mundo, también lo hace el individuo. Todo está en el mismo borramiento, en una existencia fantasmagórica. Sin embargo, aunque sea constantemente bombardeado por imágenes externas y pueda ver —por decirlo así— «transparentadas sus entrañas», el individuo se erige a sí mismo como eje alrededor del cual gira el mundo. Y lo hace cerrándose en sí mismo, o más bien refugiándose en esa ilusión, cuando en realidad «lo exterior se ha vuelto hacia adentro»⁴¹⁹ y viceversa. Entonces interpreta el mundo a partir de sí, pero desde una imagen que le viene de afuera, o que más bien, no es posible definir bien de dónde viene.⁴²⁰ Sólo que todo aparece como un sueño, como una embriaguez. Todo es movimiento perpetuo, una sacudida permanente. Pareciera que es un espectáculo sólo para los ojos del individuo, creado para él, pero es que la lógica de las mercancías ya ha penetrado su vida interior. O tal vez sea que el mundo de los objetos y el individuo han quedado entremezclados.

La precariedad de la individualidad junto con la entronización de los objetos da lugar a esta particular «experiencia vivida», que aun cuando no es posible abarcarla con las palabras, sino sólo tal vez rozarla, permite ir bordeando qué es ser modernos, cómo se vive el mundo moderno. Simmel va guiándonos, nos hace dar rodeos, retroceder. Difícilmente encontraremos una mención explícita de lo que es esta «experiencia vivida», una formulación que nos provea del a-b-c de lo que es «la experiencia de la modernidad». Aunque quizás eso no es necesario. Su obra nos deja esa sensación, o para decirlo más específicamente, nos hace pasar (¿o revivir?) esa experiencia. A lo que voy es a que Simmel no nos da una teoría «lista para usar», una especie de manual sobre la vida moderna. Por todos lados nos asalta con ideas provocadoras, nos conduce por veredas sin meta para volver al camino original, o se desvía por

⁴¹⁸ David Frisby, *Fragments de la modernidad*, p. 94. Sin cursivas en el original.

⁴¹⁹ Ulrich Beck, *apud* Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 207.

⁴²⁰ «Vista desde el centro de la personalidad, toda vivencia singular es tanto algo necesario, desarrollado a partir de la unidad de la historia del yo, como algo accidental, ajeno a ésta, separado de ella por una barrera infranqueable y aureolado de una profunda incomprendibilidad, como si pendiera de algún lugar en el vacío sin gravitar en nada» (Simmel, «La aventura», en *Sobre la aventura*, p. 24).

completo y nos hace transitar uno nuevo. Lo que nos toca es captar algunas claves, intentar reconstruir lo que hemos visto con su ayuda y sacar nuestras conclusiones. Esto no significa que lo que podamos decir sea mera arbitrariedad, sino que lo más fundamental de su teoría de la modernidad no está en la superficie de las palabras (aunque parezca obvio decirlo).

Prosigamos. Esta «experiencia vivida» es ambivalente por definición: pone al centro al individuo, es decir, entraña una «visión egocéntrica del mundo»,⁴²¹ sin embargo siendo la individualidad tan precaria, tan endeble como centro, queda desmentida... y vuelta a poner de pie al momento, pues no todo queda del lado del mundo de los objetos: este mundo es posible gracias a esas individualidades precarias, precisamente porque son sus creadoras. Entonces la dialéctica interior-exterior no está rota. De hecho esto es posible verlo en la manera en que la razón es, como señala Simmel, la «energía espiritual que caracteriza a las manifestaciones típicas» de la vida moderna, al tiempo que es posible decir lo mismo de los procesos psíquicos: sentimientos, emociones, deseos y demás procesos irracionales e inconscientes juegan también un papel relevante.

La esencia de la modernidad como tal es el psicologismo, *la vivencia* y la interpretación del mundo conforme a las reacciones de nuestra interioridad y realmente en calidad de un mundo interior, la disolución de los contenidos fijos en el elemento fluido del alma, de donde ha desaparecido toda sustancia y cuyas formas son simples formas del movimiento.⁴²²

Aquí Simmel además de describirnos la «experiencia de la modernidad»,⁴²³ muestra la relevancia del elemento subjetivo. Si bien en otras partes de su obra nos habla de la «objetividad del estilo vital» propio de la modernidad, que se desprende del empeño de hombres y mujeres modernos por lograr a través de la razón «una relación con las cosas que no esté alterada por la contingencia del sujeto»,⁴²⁴ aquí, como en otros pasajes, llama nuestra atención sobre otros procesos psíquicos, imposibles en verdad de erradicar.⁴²⁵

⁴²¹ Beck, *apud* Bauman, *op. cit.*, p. 207.

⁴²² Esta cita corresponde a «Rodin». He mezclado las traducciones de Gustau Muñoz (*Sobre la aventura*, p. 168) y la de Carlos Manzano (Frisby, *Fragmentos de la modernidad*, pp. 79 y 94) de acuerdo con lo que considero transmite más claramente lo que aquí quiero exponer, e intentando seguir (con mi muy escaso alemán) la versión original, que dice: «Denn das Wesen der Moderne überhaupt ist Psychologismus, *das Erleben* und Deuten der Welt gemäß den Reaktionen unsres Inneren und eigentlich als einer Innenwelt, die Auflösung der festen Inhalte in das flüssige Element der Seele, aus der alle Substanz herausgeläutert ist, und deren Formen nur Formen von Bewegungen sind» (Martin Damken (editor), *Georg Simmel. Das Werk*, CD-ROM, heptagon-Verlag). He destacado «la vivencia» («das Erleben») con cursivas para mostrar que Simmel aquí alude a la «experiencia vivida» que busco explicar.

⁴²³ Este es uno de los pocos pasajes donde Simmel nos ofrece una formulación explícita de lo que aquí vamos buscando.

⁴²⁴ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 544.

⁴²⁵ Como botón de muestra es posible articular dos citas de *Filosofía del dinero* que aluden específicamente a la economía, pero que es posible transponer a la vida moderna en general. La primera sería la misma que cité líneas atrás (pero completa): «la energía espiritual, que caracteriza a las manifestaciones típicas de la economía monetaria es el entendimiento». La otra es esta: «Las acciones recíprocas de la economía proceden con una regularidad tan maravillosa y en una dependencia de elementos infinitos tan elegantemente organizada, que (...) La voluntad y previsión conscientes de los individuos no serían suficientes

Por eso alude al «psicologismo» de la modernidad, a la manera en que ante un mundo «fraccionado en pedazos», toca al individuo «reconstruir la integridad perdida», erigiéndose así en centro, pero desde una relación invertida: en vez de reivindicarse como el creador que es, asume el mundo tal como se le presenta, y a partir de eso dado, busca darle coherencia, pero como mera representación o imagen. No se plantea inquirir sobre «cómo realmente suceden las cosas», ni siquiera en el sentido de lo que a él mismo «le sucede realmente» para a partir de ahí asumir una posición activa, sino que más bien se queda encerrado en sí mismo (aunque su encierro es relativo, pues como antes mencioné, el mundo exterior penetra en su mundo interior).⁴²⁶ De modo que al interior del individuo quedan entremezcladas las imágenes internas, los sentimientos, los sueños, los pensamientos, así como aquello que en verdad le sucede, es decir, la experiencia concreta. Podría decirse que todo esto, más las imágenes del mundo de las mercancías —en la medida en que las mercancías van convirtiéndose en verdad en meras imágenes, pues ¿qué es lo que fundamentalmente se consume de ellas sino una imagen?—,⁴²⁷ son la materia a partir de la cual se construye la «experiencia vivida».⁴²⁸

Simmel no aborda los procesos psíquicos dentro de su teoría de la modernidad como algo accesorio;⁴²⁹ de hecho ese interés dio inicio al empeño que desembocaría en la que es considerada su principal obra —*Filosofía del dinero*—, la cual tomó como base diversos ensayos que vinculaban al dinero con «las corrientes más profundas de la vida del individuo y de la historia»,⁴³⁰ como después haría explícito en el

para mantener la circulación económica en aquella armonía que ésta posee (...) hay, pues, que suponer la existencia de experiencias y cálculos inconscientes, que penetran el proceso histórico de la economía y lo regulan». Como se verá, Simmel reconoce la existencia de «cálculos inconscientes» en los procesos económicos, por más sujetos que estén al cálculo racional y la precisión propios del entendimiento. De igual manera puede decirse que aun cuando las formas de socialización son procesos objetivos, los sentimientos son su fundamento o bien son creados por éstas y les dan solidez (*Filosofía del dinero*, pp. 537 y 162. Sobre la relación entre las formas de socialización y los sentimientos, véase, entre otras fuentes, el capítulo 4 de *Sociología*, «La lucha»).

⁴²⁶ En estas líneas he intentado articular las menciones (muy breves) que hace Bauman sobre la «experiencia vivida» en *La sociedad sitiada*, p. 207; *La globalización. Consecuencias humanas*, p. 154, y *Modernidad y ambivalencia*, p. 137.

⁴²⁷ Guy Debord dice que el capital ha llegado a «un grado tal de acumulación que se ha convertido en imagen» (tesis 34 de *La sociedad del espectáculo*, trad. Jose Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2002). Desde aquí puede explicarse también el fenómeno de las marcas descrito por Naomi Klein: lo que compramos no es un pantalón, un juguete tecnológico o unos zapatos, sino estatus, pertenencia, identidad, etc. Compramos una idea sobre cómo son y deben ser las cosas, compramos una imagen del mundo. Es más: compramos nuestra existencia.

⁴²⁸ Esto incluye tanto las imágenes que son directamente percibidas, como aquellas que son grabadas y proyectadas por cualquier medio tecnológico, incluyendo las de la llamada «realidad virtual». La película «Asesinos por naturaleza» ofrece ejemplos muy elocuentes de lo que sería esta «experiencia vivida» de la que habla Simmel (traducida claro a términos contemporáneos): de un modo análogo al del zapping (es decir, las imágenes relámpago que resultan del cambio continuo de canal de televisión) se mezclan recuerdos, sueños diurnos, imágenes producto de estados alterados de conciencia, imágenes de programas televisivos, de películas, e imágenes publicitarias para dar forma a las vivencias de los protagonistas, trazar su historia personal y contar la trama de la película.

⁴²⁹ A Simmel incluso se le ha llegado a identificar como «Freud sociológico» (*vid.* Everett Cherrington Hughes, «Foreword», en Georg Simmel, *Conflict*, trads. Kurt H. Wolff y Reinhard Bendix, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1955, pp. 7-9).

⁴³⁰ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 11. Entre esos ensayos se encuentra uno intitolado «Psicología del dinero». Es de hacer notar que recientemente han sido publicados al español algunos de esos ensayos, compilados bajo el título *Cultura líquida y dinero*.

prólogo de esa obra que viera la luz con el inicio del siglo XX. Ahora vayamos de regreso a este objeto tan particular.

Si como he señalado, el dinero es para Simmel la «idea de la vida moderna», entonces de lo que se trata ahora es de mostrar qué ha hecho éste, junto con la economía monetaria, «de los pensamientos, sentimientos e intenciones de los individuos»,⁴³¹ cómo ha moldeado su «experiencia vivida». Aquí es fundamental comenzar señalando que el dinero, como nos hace ver Simmel, ha modificado «el discurso de la vida psíquica».⁴³²

El dinero en la vida psíquica del individuo

¿Qué es lo que esto significa? Que ha venido a alterar por principio las dimensiones del tiempo y el espacio. Categorías que de estar íntimamente unidas, al punto de ser indistinguibles, fueron escindidas en la modernidad.⁴³³ Y es que no debe olvidarse: son categorías que se desprenden de la experiencia de los seres humanos, y por tanto son contingentes. El tema del espacio ya lo abordé en el apartado anterior, de modo que resta abordar brevemente el tiempo, la categoría más estrechamente ligada a la psique del individuo.

En la vida moderna el tiempo se acelera, sobre todo, de acuerdo con Simmel, como resultado del ritmo caprichoso que impone el dinero, que al aumentar o disminuir, hace que de igual modo fluctúen los intercambios. Esto trae consigo la elevación de «la variación y la complejidad de la vida, esto es, su velocidad».⁴³⁴

...se muestra la estrecha relación del dinero con la velocidad de la vida, en la medida en que, tanto su aumento como su disminución, a causa de su extensión, dan como resultado aquellas manifestaciones diferenciadas que se reflejan psíquicamente como interrupciones, estímulos y condensaciones de los procesos de representación.⁴³⁵

Entre más diferenciado es «el contenido de las representaciones», nos hace ver Simmel, «más se vive y mayor es el tramo de la vida pasada».⁴³⁶ Esto significa que el tiempo no es objetivo, se trata más bien de una vivencia. El habla común es elocuente al respecto: decimos que el tiempo pasa muy rápido cuando «más cosas nos pasan». Esto es que su aceleración depende de qué tanto vivimos, en términos

Fragmentos simmelianos de la modernidad (trad. Celso Sánchez Capdequí, Barcelona y México, Anthropos y UAM Cuajimalpa, 2010).

⁴³¹ Gustav Schmöller describe así «el problema que pretende resolver» la *Filosofía del dinero* de Simmel (*apud* David Frisby, *Georg Simmel*, p. 154).

⁴³² Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 642.

⁴³³ Cf. Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, pp. 14-15.

⁴³⁴ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 641.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 637.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 631.

cuantitativos y cualitativos. Por eso también se dice que la vida en las ciudades es cada vez más acelerada, por la cantidad de personas que en ellas se congregan y «la multiplicidad de las impresiones y estímulos», es decir de vivencias, que en ellas tienen lugar, articuladas desde luego a partir del dinero, en la medida en que es éste el que crea un solo círculo donde todo queda comprendido y entretejido a partir de sí.

...allí donde se concentran muchos seres humanos se produce una necesidad relativamente intensa de dinero, puesto que, en virtud de su naturaleza indiferente por sí, el dinero constituye el puente y el medio de entendimiento más adecuado entre muchas y muy diversas personalidades (...) De todo esto se deduce en qué medida el dinero determina la velocidad de la vida, cómo se mide a sí mismo en el número y multiplicidad de las impresiones y estímulos que en él coinciden y se revelan mutuamente. La tendencia del dinero a confluir en un punto y a concentrarse, si no en las manos de un individuo, sí en centros delimitados localmente, a conjugar los intereses de los individuos entre sí y con él mismo, a ponerlo todo en contacto en un terreno común y, de este modo (...) a concentrar lo múltiple en el punto más reducido, esta tendencia y capacidad del dinero, tiene como resultado psicológico elevar la variación y la complejidad de la vida, esto es, su velocidad.⁴³⁷

El ritmo vertiginoso y la infinita variedad de las impresiones «internas y externas» terminan por alterar el «discurso de la vida psíquica» de los individuos (tanto en su forma como en su contenido), lo que en términos generales redundaría en el aumento de la velocidad de la vida. Sin embargo, específicamente, ¿qué sucede con el individuo? Simmel nos habla del «acrecentamiento de la vida nerviosa» en las ciudades, que mantiene a los individuos oscilando «entre la hipersensibilidad y la insensibilidad».⁴³⁸

Esta neurastenia se expresa en fenómenos como el de la indolencia, donde el individuo ha agotado a tal punto su capacidad para reaccionar ante nuevos estímulos, que ha caído en el embotamiento: todas las cosas han perdido su valor y coloración particulares, y en verdad han quedado nulificadas. En el otro extremo está la hiperestesia, manifiesta en «el fenómeno patológico del “miedo al contacto”», en el cual la sensibilidad está tan exacerbada que cualquier contacto es experimentado con dolor. Entonces, de un lado lo que se buscaría son «excitaciones, sensaciones y actividades continuamente nuevas» e intensas, y del otro, un mayor distanciamiento.⁴³⁹

Como se verá, la vida nerviosa del individuo está completamente alterada: ya sea por exceso o por deficiencia, su energía psíquica no logra dimensionar los objetos, por expresarlo de algún modo. Pareciera que sólo mediante el dinero puede representárselos, y en esta medida, acceder a ellos en forma efectiva: se convierte en el puente que permite la proximidad a la vez que hace tangible la distancia que

⁴³⁷ *Ibid.*, pp. 640-641.

⁴³⁸ Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu» y «Estética sociológica», en *El individuo y la libertad*, pp. 247 y 228 respectivamente.

⁴³⁹ Simmel, «Estética sociológica», p. 226 y *Filosofía del dinero*, p. 612.

separa al individuo de los objetos (esto incluye otros individuos), pues como señalé antes, se convierte en el *medium* por antonomasia:

El dinero se mueve entre hombre y hombre, entre hombre y mercancía, como una instancia mediadora, como un denominador común, al cual debe primeramente ser reducido todo valor para poder permutarse ulteriormente en otros valores. Desde la economía monetaria, los objetos del tráfico económico ya no están inmediatamente frente a nosotros, nuestro interés por ellos se refleja primeramente en el *medium* del dinero.⁴⁴⁰

El dinero cambia la relación entre lo próximo y lo lejano, que antes que nada, se trata de una relación sentimental (con consecuencias espaciales «objetivas»). Pone «en su justa dimensión» cosas e individuos (no en términos éticos, sino más bien en la medida en que se erige como la única autoridad capaz de establecer definiciones sobre la realidad), y en esta medida también lo hace con las reacciones de los individuos. Sin embargo debido a la mutabilidad de las definiciones que hace el dinero (el valor que asigna nunca es definitivo debido a que «no contiene en sí mismo la menor indicación de una elevación y depresión regulares de los contenidos vitales»),⁴⁴¹ mantiene en un estado de incertidumbre al individuo, quien va errando entre la hipersensibilidad y la insensibilidad.

¿Cómo es posible esta oscilación tan extrema? Primero cabría señalar que en el individuo es posible encontrar esta oscilación «entre los polos extremos de todo lo humano» tanto en su gusto, su forma de pensar, sus actitudes, como «en los síntomas más mínimos».⁴⁴² Pero hay algo más: si la esencia de la vida moderna es el movimiento, lo es en la medida en que el individuo encarna este movimiento que, para ser más exactos no va de un punto a otro, sino que simultáneamente está en ambos (por tanto éste es instantáneo). Por eso Simmel apunta al simultáneo «ser y no ser» que caracteriza «la *transmutabilità* moderna», expresada en la polaridad de la vida psíquica antes descrita.⁴⁴³

Aun cuando en lo exterior esta simultaneidad de los opuestos no se manifieste tan claramente, si ante una manifestación determinada somos capaces de captar la latencia del elemento contrario, estamos ya en el camino de comprender lo que es la dualidad, que no es la sucesión de uno u otro elemento, sino su presencia simultánea. Así por ejemplo, cuando observamos la vida en las ciudades y reconocemos que «resultaría inimaginable» sin la aversión, de entrada surge en nosotros la pregunta sobre cómo es posible esa unidad social —por más difusa que sea—, en vista de que la aversión es una forma de disociación. Sin embargo, si sabemos reconocer que en ese sentimiento de «extrañeza y repulsión» que es la aversión, está latente la lucha, que aun cuando de forma negativa, rompe con esa extrañeza y busca un

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁴⁴¹ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 626.

⁴⁴² Simmel, «Estética sociológica», p. 228 y «La moda», en *Sobre la aventura* (ed. 2002), p. 56.

⁴⁴³ Simmel, «Rodin», p. 164 y «La moda», p. 57.

encuentro con el otro, la percepción cambia. Y más aún si podemos ver que la lucha hace posible la existencia de cualquier unidad, pues todo «proceso vital», además de las fuerzas «centrípetas y armónicas», precisa de sus contrarias.⁴⁴⁴

El símbolo y soporte de la vida moderna

Debe haber entonces un punto de unión, un centro a partir del cual se articulen las tendencias opuestas (que como dice Simmel, por ahora sólo podemos representárnoslas como dualidades, si bien sugiere la existencia de un «tercero» aún «no formulable»⁴⁴⁵) que habitan en el individuo y que se expresan en esta forma simultánea, y que de igual modo están presentes en la realidad.

No es casual que volvamos a desembocar en el dinero, en el cual «las cosas más opuestas, más extrañas y más alejadas, encuentran sus características comunes y se relacionan mutuamente». Si en la idea de Dios «alcanzan la unidad» «toda la diversidad y las contradicciones del mundo», y de igual modo sucede con el dinero, decir que en la modernidad hay una divinización del dinero es una conclusión evidente.⁴⁴⁶

Es importante advertir sin embargo que el hecho de que pueda identificársele como centro donde todo confluye no significa que permanezca inmóvil; todo lo contrario, el dinero es movimiento: «mientras no está en movimiento no es dinero».⁴⁴⁷

De manera que al dinero podría definírsele como «centro móvil»: es punto de referencia de todas las valoraciones y al mismo tiempo las realiza a través de su circulación. O más concretamente, sirve de asidero a los individuos, y al mismo tiempo se convierte en *el* vínculo.

La cantidad aislada de dinero es, por su esencia, un movimiento incesante, pero ello debido precisamente a que el valor que representa se porta frente a los objetos valorativos singulares como la ley general respecto a las configuraciones concretas en las cuales se realiza. Así como la ley, aun trascendiendo todos los movimientos, representa su forma y motivo, de igual modo, el valor abstracto de la riqueza, que no desaparece en los valores aislados, en el que subsiste el dinero como vehículo, al mismo tiempo, es el alma y la determinación de los movimientos económicos.⁴⁴⁸

Permanencia y movimiento son entonces atributos del dinero, los cuales en términos metafísicos, como Simmel nos hace ver, integran el «doble aspecto del ser». Visto con cuidado, cualquier fenómeno nos puede mostrar cómo es esto: un organismo por ejemplo, aun cuando aparezca como una unidad cerrada, sólo es posible por la «relación y la acción recíproca» de los elementos que lo constituyen, en particular, de «sus partes más pequeñas». La manifestación sensible que aparece ante nosotros, el

⁴⁴⁴ Cf. Simmel, *Sociología*, pp. 266-267, 270-271.

⁴⁴⁵ Cf. «Transformaciones de las formas culturales», en *El individuo y la libertad*, pp. 133-138.

⁴⁴⁶ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 273.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 647.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 648.

organismo en sí, que designaríamos meramente como algo permanente, entraña un movimiento perpetuo, que en sí mismo es imperceptible, y cuya manifestación es precisamente eso que permanece. Simmel nos pone el ejemplo del arcoiris, cuya permanencia, por más efímera que sea, es posible gracias al movimiento continuo de las partículas de agua que lo constituyen.⁴⁴⁹

En el dinero la permanencia y el movimiento aparecen simultáneamente de una forma tan clara que es posible decir con Simmel que «el dinero es el símbolo de la unidad indescriptible del ser».⁴⁵⁰ Específicamente, del «ser moderno», en la medida en que expresa su perpetua movilidad, su labilidad,⁴⁵¹ al igual que su permanencia, manifiesta en la «eterna aparición de lo mismo» encubierta en la carrera por la «novedad más nueva» antes descrita.

Así de escurridizo y de tedioso en su permanencia se expresa el «ser moderno», que comprende no sólo a los individuos, sino a la realidad que crean. Si bien en la dualidad permanencia/movimiento Simmel quiere ofrecernos en forma más acabada este ser, es posible ir bordeándolo desde otras más como por ejemplo nivelación/diferenciación o proximidad/distanciamiento. Sin embargo no se trata de perdernos en estos dualismos, sino de apuntar hacia aquello que les da unidad.

Antes me referí a la «idea de la vida» como síntesis del ser. Pues bien, helo aquí: es el dinero. Es aquel objeto concreto que «mueve el mundo» y la imagen que proyectamos y recogemos en el mundo: ¿no hacemos la experiencia de que todo tiene su precio, comenzando por nosotros mismos? ¿No vemos cotidianamente que las relaciones sociales siguen el esquema de las relaciones comerciales? En la medida en que tanto para la «vida social» como para la «vida subjetiva» el dinero sirve de «símbolo» y «soporte» podemos avistar, como nos dice Simmel, la «esencia exactamente medible, pesable y calculable de la época moderna».⁴⁵² Dinero entonces es la «idea de la vida moderna»; idea que moldea nuestra experiencia del mundo.

⁴⁴⁹ Simmel, *Filosofía del dinero*, pp. 645-646.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 630.

⁴⁵¹ En la medida en que sus límites quedan desdibujados y se adaptan a las condiciones exteriores, tal como la corriente de agua «adquiere sin resistencia los [límites] del recipiente más sólido que se le ofrecen» (*Ibid.*, p. 626).

⁴⁵² *Ibid.*, pp. 649 y 557.

Yes, there are two paths you can go by, but in the long run
There's still time to change the road you're on.
Robert Plant

IV. Ser de otro modo: sobre la libertad

Quizás con lo expuesto hasta aquí pudo haber quedado la idea de que el panorama que Simmel nos ofrece está cerrado: como si la alienación y el distanciamiento fueran una condición inalienable de la existencia moderna. Sin embargo, no es así. El mismo concepto simmeliano de vida lo muestra: la vida en sí misma es creación, y más aún, creación de lo inédito. Si vamos a la concepción de individualidad que tiene nuestro autor también podremos corroborarlo: «la individualidad (...) es el lugar de la libertad».⁴⁵³ Esto significa que son las decisiones del individuo las que le dan forma al mundo, y estas decisiones siempre pueden cambiar. Esto da al traste con las visiones mecanicistas, donde el futuro está ya dado, con toda seguridad.

Sin duda en el presente está escribiéndose el futuro, pero no se trata de algo incontrovertible. De hecho, la visión simmeliana de «salvación» se encuentra en esta línea, pues más que una «ineluctabilidad histórica», se trata de «una potencialidad que no tiene garantías».⁴⁵⁴ La salida de la experiencia alienante en la que se ha convertido la vida moderna no está garantizada, ni el modo en como ésta suceda. Precisamente porque involucra decisiones humanas, la libertad está en que un fin puede ser abandonado y sustituido por otro, esto es, de haber un sentido conscientemente abrazado del devenir histórico, éste no es definitivo, puede ser siempre de otro modo.

Para Simmel la libertad está emparentada con el riesgo: «si en un ejemplo sencillo la libertad significa elegir entre dos caminos», no saber de antemano cuál de éstos es el más conveniente es justamente lo que termina por definirla, pues saberlo supondría la sujeción a un camino predeterminado.⁴⁵⁵ Esta apertura hacia lo indeterminado, la experiencia de no tener asideros y construir los propios es en lo que consiste la libertad. Por eso Simmel dice que «la forma de representación de la libertad es irregularidad, imprevisibilidad, asimetría».⁴⁵⁶

⁴⁵³ Simmel, «Sobre la libertad. Fragmentos de la obra póstuma», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, México y Barcelona, Anthropos y UAM-A, 2007, p. 323.

⁴⁵⁴ Aquí retomo a Ricardo Forster, quien distingue entre dos «dos fuentes que integran el mesianismo»: una conservadora, y otra utópica, siendo esta última la que puede ser identificada con Simmel. Si bien no abundaré sobre el tema del mesianismo, ha sido útil para mí contextualizar la idea simmeliana de salvación en el marco de la «espera sagrada» para además de remitirme a sus orígenes, reconocer cómo en algunos mesianismos logra integrarse la dimensión religiosa con la esperanza de una realización utópica en la tierra (*vid.* Forster, «Introducción», en Ricardo Forster y Diego Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención*, Buenos Aires, Altamira, 2005, pp. 17-18).

⁴⁵⁵ Simmel, «Sobre la libertad», p. 338.

⁴⁵⁶ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 410.

Como he insistido a lo largo de estas líneas, la tragedia de la cultura es una de las nociones fundamentales del diagnóstico simmeliano de la modernidad; noción que alude a la relación asimétrica entre los productos objetivados del espíritu y la cultura subjetiva. Esta relación, que representa el germen de la experiencia de extrañamiento de hombres y mujeres ante el mundo (que ahora es *de* los objetos) parece tan natural —a tal punto hemos hecho encarnar esta relación en nosotros mismos—, que resulta casi impensable una alternativa. De hecho, la misma noción de libertad ha sido domesticada a tal punto, que creemos ser libres al elegir entre las opciones prediseñadas que nos llevan a reproducir este mismo círculo vicioso.

Sin embargo, la auténtica libertad implica ruptura y riesgos, como Simmel nos muestra. Se trata de tejer otro tipo de relaciones, pensar por principio la posibilidad de ser de otro modo, para así revertir la inversión del orden del mundo. Digo «revertir la inversión» porque la tragedia de la cultura representa lo opuesto a lo que es la cultura: «la *síntesis* de un desarrollo subjetivo y un valor espiritual objetivo», es decir, el despliegue de las posibilidades inscritas en la naturaleza del individuo vía los «contenidos espirituales objetivos».⁴⁵⁷

La cultura es una de las vías que toma Simmel para dar cuenta de la fisura que atraviesa la vida moderna. El sociólogo berlinés «muestra la crisis de la modernidad como una contradicción en el seno de la cultura», y es en este sentido que se propone buscar respuestas para atemperar esta contradicción.⁴⁵⁸ El conflicto en la cultura moderna, que en verdad expresa «la crisis de nuestra propia alma»,⁴⁵⁹ ha llegado a tal profundidad que amenaza con romper la relación Vida/Forma, que de acuerdo con Simmel es *la* relación fundante de cualquier fenómeno.

Simmel señala que las formas al parecer están agotadas. Los individuos no encuentran ya satisfacción en ellas, y más aún: la propia posibilidad de expresión, de dar cauce a la pasión «inmediata y desnuda» de la vida se topa con una «contradicción e imposibilidad».⁴⁶⁰ La forma «ha perdido su derecho de propiedad frente a la vida», lo que se refleja además en la ausencia de un concepto, de una «idea cultural unificadora».⁴⁶¹ La división de esferas en la vida moderna ha hecho que el arte, la religión, la ciencia, etcétera, tengan un «ideal autónomo», a partir del cual se busca constreñir a la vida. De este modo la

⁴⁵⁷ Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, trad. Gustau Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Península, 1988, p. 217 y *Filosofía del dinero*, p. 565.

⁴⁵⁸ Deena Weinstein y Michael A. Weinstein, «Simmel and the Theory of Postmodern Society», en Bryan S. Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londres, Sage, 1990, p. 77 (la traducción es mía). Los Weinstein señalan incluso que Simmel se propuso «sanar» la cultura.

⁴⁵⁹ Simmel, «The crisis of culture», *apud* Deena Weinstein y Michael A. Weinstein, *op. cit.*, p. 84. La traducción es mía.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 449. Como cuando las palabras se muestran insuficientes para expresar lo que pensamos y sentimos.

⁴⁶¹ *Ibid.*, pp. 448 y 445.

vida es fragmentada en compartimentos que no guardan relación entre sí, y que no logran articular un todo, lo que significa además un creciente distanciamiento de los individuos.

Como se verá, la contradicción ha llegado a tal punto que pareciera que estamos ante «la lucha de la vida contra la forma en general», esto es, se ha planteado la posibilidad de prescindir de la forma, de vivir sin forma. Aquí quisiera referirme brevemente a lo que dicen Deena y Michael Weinstein, quienes identifican a Simmel como posmoderno en función de esta aparente revuelta contra la forma en general que logra avistar: dicen que en sus últimos textos Simmel «abandonó los vestigios que aún quedaban de su optimismo metafísico para abrir la puerta a una perspectiva posmoderna sobre la cultura», y que en este sentido, «dejó la espera del interregno para entrar en la era de la vida radicalmente contradictoria».⁴⁶²

Para estos autores, la posmodernidad es efectivamente una «modernidad sin ilusiones», donde ha sido borrada la esperanza de que nuevas formas surjan: estaríamos ante la desaparición de la forma; de ello dan cuenta la agudización de la ambivalencia y de las contradicciones culturales, según esta perspectiva. Por eso censuran y consideran un error que después de reconocer la falta de forma de la vida moderna, Simmel continúe sosteniéndose en la esperanza del advenimiento de lo nuevo.

Si bien a primera vista el conflicto en la cultura moderna sugiere la desaparición de la forma, Simmel da un paso más allá y muestra que esto no es posible:

...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 determinado 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.⁴⁶³

Entonces hablar de la inexistencia de la forma es un equívoco. De hecho ésa es una de las mascaradas que sirven para ocultar el entronizamiento del dinero como idea de la vida moderna: si hay la experiencia de vaciamiento, fragmentación, y movimiento perpetuo es porque así es el dinero, y porque hemos hecho de él, el centro articulador de nuestras vidas. Pretender que no hay forma es entonces eternizar un orden de cosas, cerrar cualquier posibilidad de cambio: se supondría que permanentemente estamos cambiando, cuando en verdad todo permanece igual.

Simmel reconoce la crisis en la que están las formas culturales: efectivamente se están desmoronando, pero como nos hace ver, no se puede confundir esta situación transicional como un nuevo estadio —el de la desaparición de la forma—, por más que llevemos en él más de un siglo y que —como irónicamente dicen los Weinstein— aún no hayan surgido nuevas formas. De hecho, el que Simmel a

⁴⁶² D. Weinstein y M. Weinstein, *op. cit.*, p. 81. La traducción es mía.

⁴⁶³ Simmel, «El conflicto en la cultura moderna», p. 459.

lo largo de su obra exprese esta crisis de la cultura en los mismos términos en que Marx expresó la contradicción entre las fuerzas productivas y los medios de producción, muestra tanto su apuesta a que en un futuro surja lo nuevo, como el reconocimiento de que se trata de un interregno.

Sí, nunca como ahora «el puente entre el antes y el después de las formas culturales apareció tan completamente destruido (...) de modo que la vida sin forma en sí sólo parece quedar suspendida en el vacío»,⁴⁶⁴ pero eso no significa que no pueda haber un viraje. Por más prolongado que parezca, puede ser un punto de transición: siempre está en manos de los individuos ejercer su libertad.

Aquí es necesario tomar en cuenta que las nuevas formas tampoco serán definitivas, siempre habrá contradicciones, siempre estará presente la lucha entre la Vida y la Forma, pues la «paz absoluta» así como la completud, continúan siendo «el secreto divino»,⁴⁶⁵ sin embargo es posible hacer la situación menos desesperada adoptando una actitud vitalista, lábil, juguetona que abra las posibilidades de creación, pues al mismo tiempo se ha de reconocer que el único asidero posible está en nosotros mismos, y que en ese sentido los frutos que puedan rendir esas nuevas formas dependerá del compromiso que hacia ellas (y hacia nosotros) asumamos.⁴⁶⁶ Simmel alude a esto cuando habla del conocimiento, ante el cual, aun cuando representa sólo un peldaño de una escala infinita, necesitamos hacer *como si* el punto alcanzado fuera definitivo, en tanto éste se apoya «en su propio movimiento» y carece de un punto «que le ofrezca el apoyo desde fuera de él mismo».⁴⁶⁷

Siguiendo esta misma línea, y a fin de dar una respuesta crítica a la tragedia de la cultura, Simmel ofrece un concepto, o quizás sería mejor decir un proyecto o un tipo de praxis: la «cultura filosófica»,⁴⁶⁸ a partir de la cual se plantea salir del sueño del racionalismo y contribuir a que «esta época espantosa de la edad de las máquinas y de los valores exclusivamente capitalistas llegue a su fin».⁴⁶⁹ Este proyecto simmeliano, que tuvo como instrumento de difusión la revista *Logos*, de la cual fue fundador, apelaba a «la intuición con el fin de superar las formas alienantes de la cultura objetiva por intermedio de un

⁴⁶⁴ Simmel, «El conflicto...», p. 460.

⁴⁶⁵ *Idem*.

⁴⁶⁶ Marthe Robert da un bello ejemplo de ello. Dice acerca de Freud y de su creación —el psicoanálisis—: «la vida de Freud (...) sólo mostrará ejemplarmente, al menos, *cómo* una idea, una intuición semejante, en suma, a otros muchos millones de intuiciones que han atravesado el espíritu humano, se convirtió en fuerza decisiva por el solo hecho de haber sido tomada apasionadamente en serio y de haber tenido el valor de persistir» (*La revolución psicoanalítica. La vida y la obra de Freud*, trad. Julieta Campos, México, FCE, 1966, pp. 24-25). Y es que como Simmel nos hace ver, todo aquello en lo que nos apoyamos en verdad se apoya en nosotros.

⁴⁶⁷ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 98.

⁴⁶⁸ Para abordar este tema me baso principalmente en el excelente prólogo de Cécile Rol al libro de Vladimir Jankélévitch *Georg Simmel. Filósofo de la vida*.

⁴⁶⁹ Simmel *apud* Cécile Rol, «Prólogo: Impresiones y reminiscencias. Vladimir Jankélévitch y la recepción de Georg Simmel», en Jankélévitch, *op. cit.*, p. 16.

retorno a la vida espiritual»,⁴⁷⁰ pero no solamente, ya que logró también dotar «a los espiritualismos (...) de un programa *sociopolítico*».

Como se verá, este «retorno a la vida espiritual» que proponía el proyecto de cultura filosófica no suponía que el individuo se encerrara en sí mismo; todo lo contrario: exhortaba a «no dormir durante este tiempo». Simmel decía «percibir los signos que anunciaban una nueva espiritualidad»,⁴⁷¹ y los articuló en su concepto de «religiosidad», que apuntaba a la «unidad en la que se amalgaman todas las particularidades tanto del mundo teórico como del práctico», al recuperar el individuo su lugar como centro articulador de la vida.⁴⁷² Así, rescatando el sentido original de religión (como re-ligar) expresaba la búsqueda de resarcir la fisura, de «encarar» la tragedia de la cultura; en este sentido la religión no sería más una esfera separada, sino que volvería a encontrarse «en la vida específica», al emanar del ser del individuo.

El concepto simmeliano de «salvación» apunta a esto mismo, a la liberación de todos aquellos «encubrimientos y obstáculos» que impiden la realización «de lo más íntimo del individuo». Si la tragedia de la cultura ha implicado el empobrecimiento de hombres y mujeres en tanto sirven con su parcialización al perfeccionamiento del mundo de los objetos, la salvación «despierta toda la pasión del alma como una llamada que exige a los prisioneros romper sus cadenas» para lograr «la satisfacción de todo último anhelo del alma»: su plena realización, e incluso su autotrascendencia.⁴⁷³

Simmel no se detiene en los límites del individuo, hay un más allá, en tanto hombres y mujeres son capaces de trascender sus propios límites para continuar creando y autocreándose. Entonces, ya sea en clave religiosa o bien filosófica, Simmel ofrece un proyecto de emancipación que provee de herramientas, pero no de certezas. No dice cuál es el punto final de llegada, de hecho sugiere que no hay tal, pues la vida es lucha permanente de un sinfín de dualidades, comenzando por la de Vida/Forma. Pero aquí hay otra ruptura: Simmel se pregunta por la existencia de un tercero, que quizás aún no pueda ser formulado, por la imposibilidad de las herramientas (para comenzar lingüísticas) de que disponemos, pero que representa un más allá de la dualidad que sin duda podemos imaginar. Con este ejemplo podremos corroborar hasta qué punto llevó Simmel su relativismo (cuestionando incluso uno de los

⁴⁷⁰ Este era el cometido del proyecto en palabras de uno de los que serían sus seguidores, Vladimir Jankélévitch (*op. cit.*, p. 17).

⁴⁷¹ Simmel, *apud* Cécile Rol, «Prólogo», en Jankélévitch, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁷² Simmel, «Pensamientos religiosos fundamentales y ciencia moderna», en *El individuo y la libertad*, p. 153.

⁴⁷³ Simmel, «De la salvación del alma», en *El individuo y la libertad*, pp. 155-156. El concepto de «autotrascendencia» es destacado por Jankélévitch como «la última palabra y el pensamiento supremo de Georg Simmel» (*vid. Georg Simmel. Filósofo de la vida*, pp. 47-60 y 95).

fundamentos de su pensamiento, que es la dualidad) y la manera en que dejó las puertas abiertas a las nuevas creaciones y al futuro mismo; esperanza que hace patente a lo largo de su obra.

De hecho su proyecto emancipatorio fue recibido «con entusiasmo por diversas corrientes revolucionarias rusas y alemanas»,⁴⁷⁴ lo que quizás pueda resultar curioso, en tanto Simmel se expresa no sólo en términos filosóficos, sino religiosos. Al respecto, es necesario insistir en que el sociólogo berlinés centra la religiosidad en el ser, no en un contenido (o dogma) religioso determinado,⁴⁷⁵ a lo que habría que añadir algo más: que el pensamiento revolucionario tiene estrechos vínculos con tradiciones místicas y religiosas.

Por rebasar este tema con mucho mis límites⁴⁷⁶ dejaré sólo como mención los paralelos del judaísmo y el cristianismo —específicamente en lo que se refiere a su veta mesiánica, es decir, de la espera sagrada— con los «secularismos revolucionarios»: ambos apuntan a un tiempo final (un tiempo redencional, de la revelación), y a partir de una promesa utópica, al resarcimiento de los oprimidos, a la restauración del paraíso perdido. Si bien lo hacen desde perspectivas muy distintas, y hay una gran cantidad de variaciones sobre estos temas, sin duda comparten horizontes, porque están fundados en la esperanza; aunque es necesario señalar que no solamente se trata de paralelos, ya que es posible identificar a algunas corrientes revolucionarias como versiones seculares, como continuaciones desde otro registro de movimientos rebeldes originalmente místicos y religiosos.⁴⁷⁷ Aquí lo fundamental es que, ya sea en forma secular o bien religiosa, estos discursos sirven para «atravesar el presente», sosteniendo la esperanza aun en momentos oscuros. Y es que de hecho es posible hablar de una «dialéctica entre catástrofe y esperanza», esto es, de la posibilidad de ver los nuevos brotes aun en el terreno yermo, de no caer en la desesperación en el momento en el que todo se está desvaneciendo, sino de hacer de la experiencia de catástrofe la condición de posibilidad para dar un giro y crear lo

⁴⁷⁴ Cécile Rol, «Prólogo», en Jankélévitch, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁷⁵ Por tanto no puede identificarse la religiosidad que propone Simmel con la «vuelta de la religión» que hay actualmente, pues más que un sentido emancipatorio, supone el retorno de las formas «más obscenas y voraces» de la religión, esto es, la asunción de nuevos dogmas de fe donde confluyen incluso discursos y prácticas empresariales. La noción del retorno de un «Dios obsceno» la tomo de los psicoanalistas Alexandro Simancas y Aldo Ávila.

⁴⁷⁶ Una clara articulación de este tema, sobre todo desde el judaísmo, la encontré en Ricardo Forster (*vid. Mesianismo, nihilismo y redención. De Abraham a Spinoza. De Marx a Benjamin*, Buenos Aires, Altamira, 2005).

⁴⁷⁷ Ricardo Forster señala por ejemplo a una de las corrientes de la tradición gnóstica, la de los ofitas, como una importante fuente de «ciertas tradiciones anarquistas», al proponer la «derogación de la idea de Ley». Como se verá, «el origen de un radical ateísmo no habría de ser buscado en un espíritu arreligioso, sino antes bien en algunas de las formas más intensas y radicales de la experiencia religiosa». Así los ofitas, al revelarse ante la «verdad religiosa como forma institucional» y proponer a los hombres «contemplar la verdad olvidada dentro de ellos mismos», sentaban las bases de la liberación total por la que propugna el anarquismo (Forster, *op. cit.*, pp. 406-407). Una continuidad similar puede verse también entre el mesianismo judío y la emancipación socialista (*ibid.*, p. 407).

inédito habitando «creadoramente la fragilidad».⁴⁷⁸ Esto último es precisamente lo que se propuso Simmel —su vida misma da cuenta de ello—.

Otra posibilidad de emancipación que dejó abierta Simmel es la de la «cultura femenina». John Mc Cole (quien a su vez retoma a Lawrence Scaff) lo expresa del siguiente modo:

La razón más profunda del interés de Simmel en la idea de cultura femenina fue que en ella vio «la posibilidad de darle un vuelco a la historia... el equivalente en términos culturales del camino hacia la salvación», una transformación aún más radical que la promesa que ofrece el socialismo. Esta idea comparte con el pensamiento religioso simmeliano su tono característicamente radical.⁴⁷⁹

De acuerdo con Simmel, la centripetalidad propia del ser femenino hace que las mujeres recusen «la realización cultural objetiva», mientras que los hombres, al tener que «alcanzar su significación en una cosa o en una idea» logran hacer de la cultura «una objetivación de su ser». Entonces en función de su naturaleza, las mujeres están distanciadas de la cultura objetiva, mientras que los hombres encuentran su realización en ella: la cultura objetiva es masculina.⁴⁸⁰ Esto no significa que el camino hacia la cultura objetiva esté vedado definitivamente para las mujeres: «si la libertad de movimiento de la mujer, (...) condujera a una *objetivación del ser femenino* (...) se habría descubierto una nueva porción del mundo de la cultura».⁴⁸¹ Esto significaría la introducción de lo completamente otro, de una parte de aquello que ha sido ocultado, negado e invisibilizado.

La mujer tiene la oportunidad de introducir en la cultura algo del orden de lo inédito, siempre y cuando no busque masculinizarse y acepte su diferencia absoluta, esto es, que dé voz a su ser. Esto abre la posibilidad de una profunda subversión, ya que «allí donde estalla una creación espontánea a partir de lo más propio del sujeto, requerirá una conformación absolutamente activa, total, desde lo más elemental».⁴⁸² En la medida en que se extrañe de la «forma general», ese elemento inédito llevará a la reformulación del todo.

La radicalidad que entraña esta posibilidad reside en que en el ser femenino «el centro de la personalidad y su periferia están amalgamados», a diferencia del hombre, quien «divorcia lo particular respecto del todo», y que desde esta escisión ha posibilitado la tragedia de la cultura.⁴⁸³ Entonces, la cultura femenina supondría la auténtica realización de la libertad, pues ésta consiste precisamente en que el centro del ser

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pp. 19, 343 y 386.

⁴⁷⁹ John Mc Cole, «Georg Simmel and the Philosophy of Religion», en *New German Critique*, no. 94, Nueva York, Telos, invierno de 2005, p. 32.

⁴⁸⁰ Simmel, «Cultura femenina» en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. Salvador Mas, Ediciones Península, Barcelona, 1988, pp. 244, 259 y 268.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁸² Simmel, «Cultura femenina», p. 245.

⁴⁸³ *Ibid.*, pp. 244 y 256.

determine su periferia, es decir, que el individuo se realice en lo objetivo sin ser desviado por fuerzas ajenas.⁴⁸⁴

Si el hombre «se orienta en la dirección dualista-objetivista», si puede escindir de su ser «la dimensión de la objetividad», la cual en la era moderna está signada por el cálculo y la racionalidad y en este sentido, por la relegación de lo «emocional», la cultura tendrá este mismo talante, en tanto el ser masculino es el que se objetiva en la cultura.⁴⁸⁵ Aquí sin embargo no es suficiente señalar este carácter, esta «objetividad despiadada» propia de la cultura moderna, sino inquirir en la forma en la que ésta se produce, lo que nos remite a la técnica.

De acuerdo con Heidegger la técnica es un «desocultamiento»,⁴⁸⁶ un llamar a la existencia a los objetos a través de una forma de hacer determinada. En el caso de la técnica moderna este «salir de lo oculto» es una provocación que emplaza a la naturaleza a suministrar recursos, como si ésta fuera un mero repositorio siempre abierto a la solicitud. Opera de esta manera: «la energía oculta en la naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado».⁴⁸⁷ Si bien estas rutas están «imbricadas de un modo múltiple», apuntan a una misma dirección: a abordar a la naturaleza como un objeto (incluyendo la naturaleza de los propios seres humanos), lo que conduce al «olvido de sí» y a la pérdida de la esencia, ya que paradójicamente en el desocultamiento es como dicha esencia se realiza. Entonces el quid de la cuestión es «la estructura de emplazamiento», la manera en que el ser humano hace «salir de lo oculto lo real y efectivo»; de aquí que Heidegger introduzca la distinción entre desocultamiento impropio y propio, siendo este último el modo en el que la esencia es llevada a «su resplandecer propio», emergiendo como una objetividad en la cual hombres y mujeres se encuentren consigo mismos.⁴⁸⁸

Si a estas alturas de la modernidad podemos reconocer la devastación que entraña la «estructura de emplazamiento» de la técnica sobre la que se funda nuestra cultura, y si identificamos a esta última, siguiendo a Simmel, como masculina en tanto apunta a una «objetividad pura», quizá la posibilidad que puede introducir la cultura femenina es la de una nueva «estructura de emplazamiento» que se dirija de otro modo a la naturaleza, tomando en cuenta que en la mujer «no existe realmente el divorcio de lo

⁴⁸⁴ Cfr. Simmel, «De la salvación del alma», p. 157.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, pp. 237 y 271. Aunque podríamos también decir que la «objetividad despiadada» es el rasgo característico de la cultura y que en función de la hegemonía que en términos genéricos tiene el hombre, dicha objetividad ha venido a convertirse en aquello que signa la construcción social de la masculinidad —que actualmente está tambaleándose—.

⁴⁸⁶ Con este concepto Heidegger expresa el tránsito que va de la idea (lo oculto) a la objetivación (lo visible).

⁴⁸⁷ Martin Heidegger, «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, p. 17.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, pp. 22 y 26.

subjetivo y lo objetivo». Esto significa que se podría allanar el camino para resarcir (en parte desde luego) la fisura que separa al ser humano de su mundo, o cuando menos, encararla de otro modo.

En esta línea podríamos identificar a muchas de las culturas premodernas, que han logrado sobrevivir al exterminio a que las condenó el proceso modernizador. Culturas muchas de ellas que habrá que señalar, tienen a la mujer y a lo que podría definirse como el «principio femenino» en un lugar preponderante. Si bien aquí podríamos verse visos de ese «retorno al paraíso» que parece sugerir Simmel, en realidad si logramos entender la propuesta que deja abierta el sociólogo berlinés, podremos reconocer que la «salvación» de la que nos habla, es una salida a la modernidad como la conocemos, lo que no implica un retorno, una reedición de lo pasado. Es una posibilidad utópica, nueva e inédita, que pende de nuestras decisiones.

Aquí por ejemplo podríamos hablar del comunitarismo, en el cual a lo largo de la era moderna, incluyendo la actualidad, se ha visto una alternativa. Si bien es posible reconocer en éste una especie de nostalgia del pasado premoderno, también hay neocreaciones, de todos los registros, incluyendo las de derecha e izquierda si nos remitimos al ámbito político. Con el comunitarismo lo que se busca es tender otros lazos sociales y otros vínculos con la naturaleza, lo que no significa que no haya contradicciones, pues sin duda las hay, como muchos de esos experimentos han mostrado; sin embargo es necesario reconocer el valor que tienen como ensayos de vías alternas, y en lo que aquí particularmente nos interesa, sus vínculos con la propuesta emancipatoria de la cultura femenina elaborada por Simmel.

Como se habrá visto, tanto el proyecto de cultura filosófica, como la religiosidad, la idea de salvación y la cultura femenina apuestan por el surgimiento de un nuevo tipo de individualidad, que a grandes rasgos podría definirse como más creativa, autónoma, flexible, y que sepa trabar relaciones más orgánicas con el exterior. La idea es poder subjetivar lo objetivo, es decir, «personalizar» las formas, y por otra parte objetivar la individualidad, logrando que el individuo se realice en el exterior y se reconozca como el auténtico creador de su mundo; esto significaría llegar a la «unidad del principio subjetivo y del objetivo», y en este sentido dejar atrás, en lo posible, la tragedia que atraviesa la cultura moderna.⁴⁸⁹ Éstos, quizás, sean los trazos de la «individualidad cualitativa» de la que nos habla Simmel, de la cual Goethe es el paradigma.⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ Cfr. Georg Simmel, «Kant y Goethe. Para la historia de la concepción moderna del mundo», en Simmel, *Goethe*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Nova, 1949, pp. 269-303, y Cécile Rol, «Prólogo», en Jankélévitch, *op. cit.*, pp. 26-27 (nota al final).

⁴⁹⁰ Dice Simmel: «La existencia de Goethe se caracteriza por el más venturoso equilibrio de las tres direcciones de nuestras facultades, cuyas diversas proporciones dan lugar a la forma fundamental de toda vida: de la receptiva, de la elaboradora y de la manifestativa» («Kant y Goethe», p. 292).

Aquí lo fundamental es la congruencia que dicha individualidad pueda tener con su «ley de esencia», en la cual está la posibilidad de la libertad, en tanto sepa obedecerla. Ley que como su nombre lo indica, mana de la esencia del individuo y le da forma a sus acciones, y en este sentido, a él mismo, integrando además un sentido de responsabilidad más cabal, en tanto ningún deber-ser del exterior (por más pretensiones universales que tenga) viene a regularlo, sino «una ley que ha brotado de la vida propia y total de aquel a quien va destinada»,⁴⁹¹ es decir, el individuo en cuestión.

La ley de esencia no está dada; de hecho «la ausencia de un centro que rija nuestras vidas» que los individuos modernos experimentamos, señala este vacío, lo mismo que la tragedia de la cultura. Entonces obedecer la ley de esencia es que el individuo ejerza su libertad y se haga cargo de sus responsabilidades: muy lejos está esto del entregarse a las «más bajas pasiones», o bien de la ciega obediencia a las convenciones sociales, que a la postre significa la expropiación de la capacidad del individuo de pensar y actuar éticamente.⁴⁹² Se trata más bien de que el individuo cree sus propios fundamentos y que en este sentido, su responsabilidad esté bien cimentada al surgir de su propio centro. Si «el hombre es libre en la medida en que el centro de su ser *determina la periferia* del mismo»,⁴⁹³ esto es, en tanto obedece a su ley de esencia, esto implica que también la libertad es una relación, que se ejerce con y contra otros y con miras a un fin: «no existe la libertad en sí, sino la libertad de y hacia algo específico».⁴⁹⁴ Por tanto, obedecer la ley de esencia no supone permanecer en el aislamiento, sino entrar en relación con otros, negociar, colaborar, y quizás enfrentarse. Aquí se manifiesta nuevamente la ecuación —hasta ahora irresoluble— formada por el individuo y la sociedad, para la cual Simmel prefigura una solución, que está en la posibilidad de conciliar a su vez dos vías que sólo mencionaré someramente: la mecanicista y la vitalista, siendo la primera la que ve al objeto como creación del sujeto, mientras que la segunda, la que reconoce la unidad vital en la que está imbricado el sujeto con el objeto; solución que traducida en los términos de la dupla individuo/sociedad, significaría reconocer que la sociedad es creada en la interacción de los individuos, al tiempo que se acepta que así como el individuo es libre, también es parte de un todo.⁴⁹⁵ Quizá a primera vista lo anterior pudiera parecer más que una solución, un planteamiento del problema. Sin embargo, ver con claridad las dos vías que están abiertas

⁴⁹¹ Simmel, «La ley individual: un ensayo acerca del principio fundamental de la ética», en Georg Simmel, *La ley individual y otros escritos*, trad. Anselmo Sanjuán, Barcelona, Paidós, 2003, p. 98.

⁴⁹² Cfr. Ralph Leck, «Enemy of the people: Simmel, Ibsen, and the Civic Legacy of Nietzschean Sociology», en *The European Legacy*, vol. 10, No. 3, 2005, p. 142.

⁴⁹³ Simmel, «De la salvación del alma», p. 157. Sin cursivas en el original.

⁴⁹⁴ Simmel, «Sobre la libertad», p. 341.

⁴⁹⁵ Para Simmel la vía mecanicista está representada por Kant, mientras que la vitalista, por Goethe

es un avance, y más aún cuando, como Simmel, es planteada la posibilidad de sostener simultáneamente ambas.

Entonces, cuando Simmel habla de individualidad, no se refiere a una «mónada aislada»; al contrario, la individualidad se forma en la interacción con los otros, en el mismo momento en que se está creando la sociedad, por ponerlo en esos términos. Lo mismo sucede con la libertad, que no significa estar «libre de relaciones», sino que al contrario, es una relación. Por tanto la propuesta emancipatoria de Simmel no está en el «ámbito espiritual e invisible», sino en el aquí y ahora: la individualidad es capaz de crear «en cualquier momento (...) una forma hasta ahora inaudita», una forma que le dé un vuelco al mundo como lo conocemos.

El auténtico problema es que el individuo decida ser libre, que aún en los momentos de mayor desesperación, no corra a entregar su libertad a la primera opción de certeza que le sea ofertada. Debe entonces decidirse a tomar el riesgo, pues quizás las nuevas formas que logre crear lo opondan a la mayoría, y también sostener la esperanza aun ahí donde todo parece precipitarse hacia la catástrofe, justo como sucede en tiempos de guerra.

Actualmente nuestro país atraviesa por una cruenta guerra producida por la extrema descomposición social que hemos permitido que cunda. Estamos en una tierra de nadie donde se ha puesto precio a nuestras instituciones, nuestros recursos y nuestra vida. La clase política y el empresariado legal e ilegal se reparten el botín, junto con los invasores del norte que no han dejado nunca de asolarnos. El miedo y la ira es moneda corriente, y ante el derramamiento de sangre, amplios sectores de la población piden más. Están dispuestos a ceder sus derechos para «ser protegidos», sin percatarse no sólo de que abren la puerta al totalitarismo, sino a la posibilidad de ser ellos mismos exterminados. Este es un momento de «decisiones últimas», como dice Simmel, un momento para intentar hacer nuevas creaciones y con ellas revertir la inversión del mundo que ha hecho de la muerte un negocio.

CONCLUSIONES

Si se quisiera concentrar en una fórmula el carácter y la magnitud de la vida contemporánea, podría argumentarse lo siguiente: la forma del conocimiento, de la acción, de la representación ideal, se ha transformado pasando de una forma fija, sustancial y estable a algo dinámico, mutable e inestable.

Para el carácter del movimiento absoluto del mundo
no existe un símbolo tan esclarecedor como el dinero
Georg Simmel

El recorrido que hemos hecho y que aquí tiene su último tramo, ha tenido por objeto exponer la teoría de la modernidad que atraviesa la obra de Georg Simmel. Teoría que está formulada desde la experiencia de lo que es la vida moderna —signada fundamentalmente por la fisura entre el ser humano y su mundo—, y que busca ofrecer una respuesta aplicable a esta misma experiencia. Este sería el primer elemento a destacar: la centralidad de la experiencia en la teoría simmeliana. El segundo es el motivo central que articula esta teoría: el dinero. Si la experiencia de la modernidad es de constante mutabilidad, debe haber algo permanente, algo que una los fragmentos en que ha quedado escindida, un centro que vertebré el todo, que al mismo tiempo sea lo suficientemente flexible y dinámico para fluir con ese cambio constante, siendo quizás el verdadero fundamento que le da ese cariz. Este núcleo sin duda es el dinero: la cultura, la vida en sociedad y el individuo mismo no dejan de apuntar hacia éste; de ahí que Simmel equipare al dinero con la ley y con Dios, y que pueda definírsele como la «idea de la vida moderna», en tanto soporte y símbolo de la vida social y la vida subjetiva.

El tercer elemento a destacar de la teoría simmeliana es el lugar y el sentido que dentro del devenir humano le da nuestro autor a la propia modernidad. Aquí es clave la imagen judeo-cristiana que articula la historia de la humanidad en tres momentos: paraíso/caída/salvación, a partir de la cual Simmel identifica a la modernidad como la caída. La fisura sobre la que he hablado insistentemente a lo largo de estas páginas da testimonio de ello. En contraposición a esta experiencia de fisura de la vida moderna, está la llamada «condición originaria» en la que el ser humano, la naturaleza y el mundo social integran una unidad orgánica; condición que Simmel identifica con las «sociedades primitivas», y que representa ese «estado paradisíaco» y de completud que fue roto definitivamente en la modernidad. Por su parte, la salvación, de la que expresamente habla el sociólogo berlinés, está representada por la posibilidad —si bien siempre abierta, de ningún modo segura ni definitiva, y menos aún representada por una única vía— de resarcir la fisura.

Partiendo de estos tres ejes, a continuación haré un breve recuento de lo expuesto en este trabajo. Para ello he dividido estas conclusiones en dos partes: la primera estará precisamente abocada a elaborar ese recuento, mientras que en la segunda, intitulada «En el umbral del siglo XXI: una mirada a nuestra modernidad», intentaré mostrar la pertinencia de la teoría simmeliana para abordar nuestra modernidad, a partir de una viñeta que recupera un pequeño fragmento de la vida cotidiana de la ciudad de México.

I. La experiencia de la modernidad según Simmel

Para Simmel la modernidad antes que un concepto es una experiencia. Aun cuando no es posible convenir siquiera los marcos temporales y espaciales en los que puede ser aprehendida, hay algo que no puede pasar por alto todo aquél que intente definirla: que se trata de una experiencia de permanente fragilidad, de falta de sentido y coherencia, de nostalgia de un fin último.

Atravesada como está la vida moderna por una fisura interna y externa, fracturada en un sinfín de fragmentos, ¿cómo aprehenderla? De acuerdo con Simmel, en los fragmentos está contenido el todo, así que a partir de ellos se propone reconstruir la totalidad. Al recogerlos descubre que cada uno de ellos entraña al menos dos caras, que un elemento no puede estar sin su contrario, y que a pesar de su carácter efímero y su enorme diversidad hay algo permanente, algo que está inscrito en todos aquellos fragmentos, una esencia en común, que representa a su vez el punto a partir del cual son proyectados como una realidad evanescente.

De acuerdo con Simmel, en todos nosotros hay algo que nos da fundamento, que es nuestra esencia, una «idea de la vida» que apuntala nuestro ser y a partir de la cual construimos nuestro mundo, es decir, nos «objetivizamos» como sujetos. Desde luego Simmel reconoce que este objetivarnos es las más de las veces precario, precisamente porque estamos atravesados por una fisura. Sin embargo, a pesar de esta falta fundamental, de esta manera no-toda de manifestarse de la esencia, no es posible negarla: ahí está, es visible, pero oculta a plena luz.

Y si esto es a nivel del individuo, a nivel social es similar: socialmente construimos la realidad. Hay acuerdos fundamentales que nos permiten habitar el mismo tiempo y espacio, que la objetividad se presente de la misma manera. Hay pues, sin duda, una imagen del mundo, que si bien puede ser policromática, tiene un fundamento, una esencia, una idea que la vertebrada. Eso es lo que Simmel va buscando: ese fundamento último, ese hueso de la realidad. Y Simmel lo encuentra en el dinero.

El dinero encarna ese rasgo fundamental de la vida moderna, que es el perpetuo cambio, y al mismo tiempo, la construcción y reconstrucción del mismo orden de cosas. Por eso no puede haber mejor símbolo de la vida moderna. Y es que en su contradicción el dinero habla del alma de los hombres y las

mujeres modernos, aquellos que tienen como hábitat las ciudades. Esa alma que vive apertrechada en sí misma, que ha desarrollado sendos mecanismos de defensa, que experimenta la socialización como disociación y se siente sobrecogida, anulada, pero que al mismo tiempo, se siente dueña de la situación cuando tiene en su bolsillo ese poder social que es el dinero, que cree ser libre cuando consume, que ostenta los símbolos del dinero para darse un lugar y darse un valor. Esa alma escindida, disociada, apabullada es la que goza y padece la vida moderna. Esa alma a la que Simmel supo encontrar y darle voz. Por eso, insisto, es ineludible darle un lugar central a la experiencia en la teoría de la modernidad de Simmel.

¿Y qué más podía tomar Simmel como punto de partida sino su propia experiencia? Como bien nos hace ver, el filósofo no es el que hace historia de la filosofía, sino el que *hace* filosofía; lo que implica estar jugado, íntimamente involucrado. Es por eso que su obra puede ser tomada también como las confesiones de su vida, porque ahí está expresado lo más íntimo. Esto desde luego toca a su mencionada teoría de la modernidad, pues en ella nos comparte un modo de ver, de conocer, de relacionarse con eso que sentimos, que nos habita y habitamos y que difícilmente podemos definir, que es la modernidad.

Simmel nos hace ver que si queremos atrapar la vida moderna, que es perpetuo movimiento, no debemos conformarnos con absolutos: el más extremado relativismo es lo que nos será útil. Nuestro modo de pensar debe ser tan vital, tan fluido como esa vida que queremos ceñir en la forma de nuestro conocimiento. Ante todo, Simmel es un incitador que nos invita a pensar, llevando hasta sus últimas consecuencias el ¡atrévete a pensar por ti mismo! kantiano. La vida moderna puede estar plagada de incertidumbre, de contradicciones, sin embargo, como hace ver el filósofo berlinés, ¡en el lugar más oscuro el ser echa sus raíces!¹ Hay allá afuera un misterio. No debemos engañarnos y quedarnos cómodos con lo que tenemos, o más bien, con lo que nos ha sido dado.

Aprehender la modernidad, y dimensionar lo que ha significado la fisura que separa al ser humano moderno de su mundo, lleva aparejada la necesidad de dirigir la mirada hacia otros momentos históricos a fin de encontrar el punto en el que no había tal fisura, en el que la vida no estaba escindida en diversidad de esferas. Aquí es donde Simmel introduce la «condición originaria»: aquél estadio donde el ser humano, la sociedad y la naturaleza eran uno, y que identifica con las «sociedades primitivas».

Es necesario destacar que la «condición originaria» que describe Simmel no está carente de contradicciones, al igual que su actitud hacia ésta. Si bien cuando alude a este «paraíso perdido» hay

¹ Fragmento de «Un anhelo», en *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*, trads. Ricardo Ibarlucía y Oliver Strunk, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 70.

visos de nostalgia, en otros momentos muestra una actitud denostativa, sobre todo ahí donde toma a «lo moderno» como un valor frente a «lo primitivo». Contraposición que es posible encontrar en buena parte de su obra, y que podría ser identificada como parte de la impronta que le dejó el evolucionismo de Herbert Spencer (que fue una de sus influencias intelectuales), aunque también es posible atribuirla al espíritu de su época, en la cual los impulsos modernizadores que barrían con otras formas de vida tomaron como estandarte la dupla moderno/primitivo para legitimar su empresa, atribuyéndose así una misión «civilizadora», «humanizadora», de modo que lo completamente otro, representado por los llamados «pueblos primitivos», quedara asimilado a la visión moderna del mundo como un estado previo del desarrollo.

Sin duda las imágenes de «lo primitivo» alimentaron a Simmel y a su teoría de la modernidad. Los «pueblos naturales» de su tiempo, de los cuales tuvo conocimiento gracias al estudio de crónicas de viajeros europeos a lugares y culturas consideradas «exóticas», así como las incipientes disciplinas de la etnología y la antropología fueron lo que le permitió trazar esta imagen de la «condición originaria». Baste ver su *Filosofía del dinero* y su *Sociología*, para corroborar la cantidad de menciones que hace de este estado originario, o bien acercarse a la que puede ser considerada como su primera obra, *Estudios etnológicos y psicológicos sobre música*, para comprender lo que es aquella «unidad original, prediferencial»,² aquel estadio primigenio regido por el principio vital «rítmico-simétrico»,³ que dota a cada ser humano un lugar, una identidad, una finalidad, un origen.

La «condición originaria» pone entonces a la modernidad, en su fisura, precisamente frente a lo totalmente otro. La experiencia de los seres humanos modernos es, en oposición a la de la «condición originaria», la de la fragmentación permanente, incongruencia, inversión, pues como he señalado, se ha puesto en el centro al dinero, el cual se ha convertido en una entidad autónoma que encarna el valor y que sirve de *medium*: habiendo esa fisura entre el ser humano moderno y su mundo, el dinero se convierte en el vínculo que le pone en contacto con sus semejantes y con la realidad misma. Pero hay que advertirlo: hace dos operaciones simultáneamente, pues al tiempo en que sirve de vínculo, también distancia. El dinero hace que el mundo aparezca ante los ojos de hombres y mujeres como ajeno, en la medida en que adquiere sentido sólo a través suyo: la forma como realmente suceden las cosas se desdibuja, al quedar cautivos los seres humanos en el infinito fluir de las mercancías.

Así, el valor mismo, aquello que nos hace caminar dándole sentido al mundo, se convierte en atributo único del dinero, el cual por esto mismo no puede tolerar la existencia de otros valores. ¿Qué hace

² Georg Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, p. 215.

³ Cf. Simmel, *Filosofía del dinero*, trad. Ramón García Cotarelo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977, pp. 623-626.

entonces con ellos? Degradarlos. Por eso Simmel dice que la experiencia de la vida moderna está signada por el psicologismo, por este recluirse en el interior, o replegarse sobre sí mismos que hacen los hombres modernos. ¿Pero a qué replegarse si el dinero ha degradado todos los valores, incluyendo el de la propia individualidad? Ese es el quid de la cuestión: las fronteras entre el interior y el exterior han sido desdibujadas. Nuestra experiencia vivida queda signada por el mercado. Así, el mundo se convierte en una fantasmagoría.

Algo similar sucede con nuestras relaciones. Al haber puesto al dinero en el centro, éstas se convierten en relaciones comerciales. Dice Simmel: «calculamos con los hombres como con números», vemos qué beneficio pueden reportarnos, qué pérdida. Pero esto va más allá aún: pues si el dinero es *el* vínculo, en verdad lo que esto significa es que viene a suplantar a la sociedad.

Para Simmel la sociedad no es algo reificado, algo que esté fuera de nosotros como una objetividad sólida. La sociedad en realidad son las formas de socialización, es el tejer y destejarse de las relaciones, es acción, es movimiento. Como dice Hans Freyer, las formaciones sociales «no se erigen como edificios, antes bien se ejecutan como sucede con las composiciones musicales».⁴ Entonces la sociedad es un acontecer, está creándose constantemente. Pero si el papel creador, el poder de acción, y no solamente eso, sino la forma en la que actuamos han sido usurpados y son dirigidas por el dinero, entonces, éste viene a tomar el lugar de la sociedad.

Pero, ¿qué es el dinero? Simmel lanza una hipótesis acerca de los orígenes de este objeto, que más que tratarse de una formulación hecha en términos históricos, es el resultado de una indagación acerca de su esencia. Con la relación «sangre y dinero» que da título al primer apartado del capítulo 3 de esta tesis intenté seguir a Simmel en esto y al mismo tiempo hacer una provocación, mostrar que esa esencia no está en un reino distinto al de la realidad, en un mundo de las ideas. De hecho, el dinero no es más que expresión de una categoría fundamental para nuestra vida: el valor; categoría que se fundamenta en nosotros mismos.

Cuando digo «nosotros mismos» no sólo aludo a que los objetos en sí —incluyendo desde luego el dinero— no poseen ningún valor, ya que somos nosotros quienes se lo atribuimos, sino además a que el valor es una categoría que tiene como fundamento a los seres humanos, a que nosotros somos su unidad de medida. Esto significa que el dinero es expresión de nuestro valor, de nuestra carne y sangre, de nosotros en términos integrales. Aquí la hipótesis simmeliana del *Wergeld* como origen del dinero y la

⁴ Freyer *apud* Gianfranco Poggi, *Dinero y modernidad. La Filosofía del dinero de Georg Simmel*, trad. Nora Dottori, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, p. 106.

teoría del valor trabajo marxista me sirvieron para mostrarlo: la primera, desde el ámbito prejurídico, y la segunda, desde el ámbito propiamente económico.

¿Qué implicaciones tiene esto? Si el dinero es expresión del valor, y el valor no es más que una alusión a los seres humanos, entonces cuando Simmel sugiere que la idea de la vida moderna es el dinero está aludiendo a la inversión de los órdenes de la vida, a la manera en que el sujeto se ha convertido en objeto, y el objeto, en sujeto. Esto es lo que hace posible que la vida se articule en torno a un objeto que ha sido puesto a la altura de la divinidad, pero que en verdad sólo es depositario de las formas de valoración humanas; lo que no es decir poco, ya que el dinero ha logrado abarcar las corrientes más íntimas de la vida anímica y las fuerzas que animan el devenir de los hombres y mujeres modernos.

Uno de los factores que hicieron posible esta autonomización del dinero fue la tendencia racionalista de la vida moderna, esta búsqueda de diseñar bajo proyecto la realidad, desmontando todas las antiguas «ilusiones» y derribando los yugos de antaño, para poner al «hombre» en el centro. Desde esa lógica todo era susceptible de ser dominado para seguir una línea trazada de antemano, sin embargo contradicciones enormes y profundas surgieron como resultado de todo aquello que quiso hacerse a un lado.

Precisamente un proyecto que pretende saber todo, abarcar todo, modificar todo, es de entrada un proyecto fallido. No es posible pretender borrar la multiplicidad para adecuar el mundo a una idea, a apostar por su realización perfecta, porque algo comienza a caminar solo, algo se alza y toma independencia. De ahí el surgimiento de un mundo de objetos que tiene como centro al dinero. Además, en nombre de una abstracción (la razón, la ciencia, el progreso, etcétera) no se le puede dar sentido a la vida.

Quisimos ser como dioses, erigir un mundo a nuestra imagen y semejanza. ¿Qué es la obra kantiana sino una de las cumbres de nuestro antropocentrismo? «Recogemos de los objetos lo que nosotros mismos depositamos en ellos», es decir, somos creadores de los objetos, nosotros les damos valor y significación, en nuestras creaciones no vemos reflejada más que nuestra propia imagen. Línea de pensamiento que puede rastrearse desde Descartes y en la que sin duda se inscribe Simmel como moderno que es, aunque no sin cierto criticismo. Así por ejemplo dice: «“Yo pienso, luego existo, —y, luego, existe también el mundo” se convierte, a través de todas sus variaciones y desarrollos, en lo único indiscutible de la existencia».⁵

⁵ Simmel, «Kant y Goethe. Para la historia de la concepción moderna del mundo», incluido en *Goethe*, trad. José Rovira Armengol, Nova, Buenos Aires, 1949, p. 264.

La gran paradoja aquí es que este empeño de los hombres y mujeres modernos por poner a la razón en el centro, por lograr a través de ella «una relación con las cosas que no esté alterada por la contingencia del sujeto»,⁶ significó, como ya he mencionado antes, su propia anulación. Simmel lo expresa también en términos culturales: desarrollamos a tal punto la cultura objetiva, que nos hemos quedado a la zaga de ella; esto es, las creaciones objetivadas del espíritu (conocimientos, artefactos, instituciones, etcétera) han llegado a un grado tal de sofisticación por la inmensa cantidad de contribuciones humanas en ellas acumuladas —como resultado de la división social del trabajo—, que resultan inaprehensibles para los sujetos. Los objetos están increíblemente cultivados, dice Simmel, mientras que nosotros no podemos aparejarnosles, y aún más, nuestro desarrollo es inversamente proporcional al suyo. Esta es la tragedia de la cultura: aquello que creamos para realizarnos, para desarrollar nuestras facultades, ha adquirido vida propia, y nos hemos convertido en sus esclavos. Vemos así alzarse ante nosotros un mundo de objetos que experimentamos como «las fuerzas del enemigo».

En el dinero están condensadas todas esas contradicciones, esas ambiciones fallidas que terminaron subvirtiendo el orden y que pusieron a los sujetos a seguir a las cosas. Centralidad del dinero que se radicaliza aún más en vista de la complicación de la cadena de medios necesaria para la obtención de cualquier fin. Esto es: la técnica de la vida se ha hecho tan compleja que por ejemplo, para que el hombre moderno logre reproducir su vida, requiere insertarse en un mecanismo técnico social de tantos eslabones, que pierde por completo sus fines originales, quedando como lo único permanente el dinero, por ser el medio o el conector entre esta infinidad de contribuciones. Así, estamos insertos en una red de relaciones sumamente complicada, donde el dinero viene a ser, como dice David Frisby, «la araña que teje los hilos».

La vida se ha hecho más condensada y complicada, pero el sentido está extraviado. Según Simmel, buscamos en los objetos satisfacciones que no pueden darnos. Buscamos orientación en ellos, identidad, incluso buscamos parecérnosles intentando negar nuestra finitud e imperfección, pero no es posible hallar todo aquello que demandamos. Al contrario, precisamente estamos dirigiendo nuestra demanda al mismo orden que nos ha expropiado lo que tanto anhelamos.

Hemos caído y la fisura es la marca de nuestro tiempo. Podría decirse que estamos habitados, no habitamos el mundo, nos convertimos en meros repetidores, seguimos los mismos caminos, actuamos de una forma determinada, y así nos constituimos como seres determinados por el mundo de objetos y por el dinero. Nuestra técnica de la vida apunta a eso mismo que nos niega. Actuamos para darle vida a lo ajeno.

⁶ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 544.

Esta caída, situación tan parecida a la que vivieron los hombres y mujeres de la antigüedad clásica, de acuerdo con Simmel, fue resarcida en aquél momento por el cristianismo, que creó una comunidad abstracta y de alcance universal, dándoles a hombres y mujeres un lugar en el mundo, un origen, y un horizonte hacia el cual caminar. Sin embargo, al propio tiempo que el cristianismo resarcía la fisura, sembró aquello que sería motivo posteriormente de su caída, pues al poner al ser humano en una relación de uno a uno con Dios, lo individualizó.

Precisamente la formación de la individualidad, que de acuerdo con Simmel finca sus raíces en el cristianismo y también en el Renacimiento, fue uno de los factores determinantes para abrir la fisura en la modernidad. La caída entonces está íntimamente vinculada a este proceso que es consustancial a la modernidad: el proceso de individualización. Pero así como en otro momento aquello que salvó traía el germen de lo que después sería su caída, ahora esto mismo que provocó la caída puede ser la fuente de la salvación.

De acuerdo con Simmel la individualidad moderna se ha convertido en algo más formal que sustancial. Antes que nada nos hemos convertido en individuos carentes de un centro. Al parecer nuestra individualización es una especie de reacción ante el mecanismo social que quiere devorarnos y ante el cual buscamos no quedar desdibujados; sin embargo, sucede como con la experiencia de la ciudad: ante un entorno saturado de estímulos, intentamos destacar, no ser borrados, para terminar siendo uno más de los objetos que impresionan los sentidos. Podemos llegar al extremo de la caricatura o de la extravagancia, pero carecemos de espina dorsal, de un centro que en verdad nos vertebre.

Precisamente la recuperación de este centro, de este carácter cualitativo de la individualidad es para Simmel nuestra salvación: aquello que en la vida moderna promete restañar la fisura. Digamos que lo que intenta Simmel es devolverle el alma al mundo moderno. Este sería el primer paso: en la medida en que nos configuremos a nosotros mismos como formas cerradas, podremos ir acercándonos a esta posibilidad. Reconociendo de antemano, que una perfección completa no es posible, pues como Simmel nos dice, sólo Dios tiene una personalidad construida a cabalidad. Sin embargo nosotros podemos intentar aproximarnos a ese ideal. De eso se trata.

La formación de una individualidad cualitativa representa el primer momento de esta posible salvación que Simmel prefigura. El segundo estaría representado por las creaciones que esta individualidad pueda dar a luz. Simmel no deja de expresar su confianza en que nuevas creaciones sean posibles: el mundo como lo conocemos puede ser de otro modo, puede ser subvertido. Esa es la invitación que nos hace Simmel. ¿Y cómo es posible imaginarnos otra cosa? ¿Salir de ese ciclo eterno que ha mostrado ser la

modernidad? Porque las cosas fueron distintas en otro tiempo, en otro lugar, porque esta modernidad es contingente, porque como ella misma nos muestra, «todo lo sólido se desvanece en el aire».

Simmel llama a encontrar aun en la situación más desesperada, como la que trae consigo este mundo fisurado, una oportunidad de emancipación. No se trata de entregarse a la desesperanza, ni de cantarle loas al mundo de cosas poniendo en el altar al dinero, sino de hacer el intento de recuperar el centro. Así, sin garantías, corriendo el riesgo que entraña la libertad.

De alguna manera intenta romper el círculo de eternidad que trazan las mercancías, y que puede verse con claridad por ejemplo en el fenómeno de la moda, que es un movimiento eterno que con la apariencia de cambio trae a la existencia lo mismo. Por eso también prefigura el tratamiento de la técnica que hace por ejemplo Martin Heidegger. Si la vida moderna se ha convertido en un problema técnico, es porque estamos sumidos en la inmediatez, apresados en la tarea de adecuarnos a las formas de hacer y de ser que requerimos para reproducir nuestra vida. Estamos abocados al cómo, pero no al por qué. Y es que la técnica es un llamar a la existencia a los objetos, es decir, es una forma de acción que es creadora de realidad. Aquí hay dos opciones de acuerdo con Heidegger: el desocultamiento propio y el desocultamiento impropio. Nosotros los modernos estamos en el segundo, porque seguimos el mismo camino de siempre, que nos lleva a los mismos resultados, y a continuar construyendo este mundo de cosas que nos apabulla. En cambio, el desocultamiento propio estaría vinculado con el momento de la verdadera creación, porque al crear el mundo nos creamos a nosotros mismos; porque encontrando un camino verdaderamente nuestro podremos salir de esta senda de autodestrucción.

Por eso Simmel insiste tanto en la relación del creador con su creación; de cómo éste se realiza en ella. Tendríamos que encontrar nuevas formas de hacer, y con ellas de ser, para así dar origen a nuevas formas en general: nuevos objetos, nuevas formas de vida, nuevas realidades.

Y es que las formas están alienadas o bien están agotadas. En el primer caso Simmel se refiere a las formas autonomizadas que se alimentan de nosotros, pero que ya nada nos ofrecen, digamos que están satisfechas en sí mismas; mientras que con el agotamiento de las formas, Simmel nos habla de una manifestación más de la crisis de la cultura moderna. Si bien las formas se han alienado de nosotros, los seres humanos creadores, de poder alcanzarlas éstas ya no nos satisfecerían. Esto es patente por ejemplo en el caso de la religión: tenemos una necesidad de totalidad incolmada, de certeza, y esto la ciencia no puede satisfacérselo, pues dicha necesidad anida en un lugar que la ciencia y la razón no pueden alcanzar. Nos son ofertadas satisfacciones a través de las formas religiosas tradicionales, pero no pueden colmar nuestro vacío, pues sus premisas se han vuelto ilusorias para nosotros en la medida en

que nos hemos aferrado a la razón, además de que no dejan de ofrecerse como una esfera independiente, que deja intocada nuestra vida cotidiana.

Así, tomando como ejemplo a la religión, Simmel muestra que las formas están agotadas. Se pregunta si acaso debemos vivir sin forma, sin embargo esto no es posible en verdad. Tal vez nosotros rehusemos de la forma, pero sólo estaríamos delegándole a otros la definición de las formas en las que debemos vivir. Entonces debemos confiarnos a la creación de nuevas formas en todas las esferas de la vida, de lo nunca visto, ni aún oído, para retomar una bella frase de alguien que se enfrentó a lo totalmente otro.⁷

Simmel aquí incluso pone entre paréntesis los presupuestos que animan su propio pensamiento. Si la dualidad es una constante para él; dualidad que es un principio en verdad vital —de su vida y su pensamiento—, al punto de hablarnos de la unidad de la dualidad y de la pervivencia de ésta por ejemplo en la posibilidad de sostener dos premisas contradictorias simultáneamente, en otro momento Simmel nos habla de la posibilidad de un tercero aun no formulado ni quizás formulable. Un tercero que rompería con el esquema mismo de su pensamiento y que vendría a ser una muestra de esa creación totalmente nueva que Simmel confiaba en que tarde o temprano saldría a la luz.

La experiencia de la modernidad es precisamente la de la inversión del orden del mundo, la de la fantasmagoría: la pérdida de concreción de todo, la nivelación absoluta, un eterno errar. Intentamos seguirle el paso a un mundo que en tanto creemos atrapararlo, se desvanece entre nuestras manos. Nos apertrechamos en una fortaleza conquistada: nosotros mismos, pues en tanto no reconozcamos nuestra fisura y mantengamos silenciado eso que es único y particular en nosotros, aunque intentemos asirnos, seguiremos extraviados. Y es que en el estado precario en el que está nuestra individualidad, no puede servirnos de asidero, pues para ello necesitamos abrir nuestros propios límites, comenzar a darle coherencia a los fragmentos que somos. De otro modo, nuestra experiencia no será más que de imágenes sucediéndose, imágenes sin sentido, fragmentos de todo y de nada. Más aún ahora que los límites entre la realidad y la virtualidad se han desdibujado. Ahora que la imagen del mundo creada por el dinero no encuentra obstáculos para objetivizarse. En verdad esa imagen se ha hecho visible, se hace menos difusa, y todo el tiempo a voz en cuello prescribe identidades, valores, una técnica y un estilo de vida. Y la seguimos, para toparnos con la frustración, para seguir llenos de preguntas sin resolver, llenos de nada. Pero volvemos nuevamente, y nuevamente. La experiencia de la modernidad es la de fisura, la de la búsqueda por resarcirla y la de la nostalgia por lo que fue (o creemos que fue la «condición originaria»). Es la experiencia de un orden de cosas que parece eterno, la experiencia de la contradicción

⁷ Me refiero a Bernal Díaz del Castillo.

permanente, de sentirnos tironeados en dos o más direcciones distintas. Es la experiencia de intuir que nuestra forma de hacer las cosas, la técnica de nuestra vida, no nos lleva a ninguna parte, o quizás sí: más destrucción y autodestrucción. Es la experiencia de ver cómo suceden las cosas, y no hacer que sucedan, pero también es la experiencia de saber que somos constructores de esa misma realidad que nos apabulla, que hay otra cosa en otra parte, que hay grandes posibilidades a pesar del panorama alienante. Es la experiencia de percibir, aun en esa celda de lo eterno y siempre lo mismo, que las cosas pueden ser de otro modo.

Te compraste tus perfumes y camisas en París,
 tu peluca y tus zapatos en New York
 y en Londres compraste ropa interior (...)
 Te compraste tus verduras y bisteces en Sumesa,
 chocolates y frutillas en Gigante
 en Aurrerá compraste un kilo de guisantes.
 Alquilaste una playa para ir de vacaciones,
 diez meseros para un agasajo chido,
 mas tu espíritu se muere desnutrido...
 Qué hacer... qué hacer con tu ser,
 que nunca se llena de comer y beber...
 Qué hacer, qué hacer con tu ser,
 que nunca está a gusto de tener y tener...
 Rockdrigo González

II. En el umbral del siglo XXI: una mirada a nuestra modernidad

Es mediodía. Hace calor en el vagón casi atestado del tren ligero. Hay demasiado silencio para haber tanta gente reunida. No significa que no haya comunicación: el lenguaje del cuerpo es claro, las miradas furtivas también. Se trata de mantener la distancia, permanecer ausente. El tren hace una parada. La uniformidad de los ruidos habituales se rompe en forma estrepitosa. Han entrado al vagón dos jóvenes. Una de ellas entra cantando a voz en cuello: «Fashionista, how do yo look? New York, London, Paris, Milan, Tokyo, I think it's in Japan...». Su actitud va más allá de la extroversión: quiere ser vista, quiere ser escuchada. Ante todo, busca dar un mensaje. Lanza una mirada rápida al contenido del vagón y hace una mueca de desprecio. Después, su mirada casi se pierde. Sigue cantando. Su amiga, algo menos extrovertida, intenta hacerle coro. Comienzan a platicar. Comentan sobre una fiesta a la que acudirán en la noche. La joven extrovertida sube el volumen a su reproductor de música, e intercala sus diálogos con la canción, pronunciando en un perfecto inglés: «Faces, beautiful. No one ugly allowed». Sueltan risas. Se burlan de lo «fea» que es la gente que va en el tren. Dicen que ellas en cambio, en la noche «serán unas reinas». Hacen notar que el aspecto que en ese momento tienen, no es el usual. Platican sobre los vestidos que llevarán y los últimos retoques que les faltan. Intercambian impresiones sobre el automóvil en el que serán llevadas a la fiesta, y del novio que lo conduce. Siguen cantando, o más bien gritan: «Who you wearing? Sean John, Calvin Klein, Donna Karan's fashion line, Valentino, YSL, Ferragamo and Chanel (...) I wanna be delgada to fit into my Prada, Oscar de la Renta, Luis Vuitton, imitation of Christ, beauty has a price...»

Esta pequeña viñeta de la vida cotidiana de una de las más grandes urbes de la actualidad: la ciudad de México, puede servirnos como punto de arranque. Yendo a las ciudades, e intentando captar algunos

fragmentos de la vida que la anima —tal como hizo Simmel en su natal Berlín— es como podremos encontrar al alma moderna, a aquella individualidad tironeada entre la alienación y la libertad, precisamente porque las ciudades son el *locus* de la modernidad, el lugar donde se reúnen corrientes divergentes, y se despliegan las enormes contradicciones que atraviesan la vida moderna.

La ciudad es «una entidad sociológica que se forma espacialmente»;⁸ esto es, en ella se han objetivado, se han vuelto visibles las formas de socialización modernas. Así por ejemplo, si lo que priva son las relaciones regidas por el cálculo y el racionalismo, los espacios serán de una «objetividad despiadada», meramente funcionales, y en este sentido carentes de cualquier contenido o cualidad que pudiera imprimirles la intervención de valores subjetivos. Simmel ya lo advertía cuando sugiere que para ahorrar espacio y hacer más veloces los traslados en las urbes cada vez más densamente pobladas, se optó por diseñar los vagones de tranvías y trenes de manera tal que la cercanía corporal entre extraños se hiciera inevitable, lo cual lejos de traer consigo una mayor cercanía espiritual, puso de manifiesto la objetividad de las relaciones y la relatividad de la distinción entre lo lejano y lo próximo.

Sin embargo, aquél es sólo un aspecto: si por un lado hay indiferencia y hostilidad latente inscrita en espacios como éstos, hay también la posibilidad de trabar otro tipo de vínculos, por más efímeros que sean. Simmel habla de la protección que en las grandes urbes da el anonimato, no solamente en un sentido negativo, como algo que está dado, y que irremisiblemente el individuo debe asumir, sino como una posibilidad que sirve incluso para la manifestación de lo más íntimo: el sociólogo berlinés lo muestra cuando habla de las confidencias que se le pueden hacer a un extraño durante un viaje en tren, sabiéndose protegido por el anonimato.

Entonces las ciudades son lugares ambivalentes, tal como las relaciones que posibilitan y que al propio tiempo las crean: si por un lado nos vemos obligados a entrar en contacto con un sin fin de personas, para lo cual necesitamos protegernos desarrollando una técnica para movernos y comportarnos, esto es, una manera de mantenernos ausentes y alertas simultáneamente, hay sin duda momentos de ruptura de esta aparente calma. Porque también esos espacios anónimos, esas inmensas congregaciones involuntarias de gente, pueden resignificarse. Los individuos quitarse sus caretas de indiferencia, y entrar en otro tipo de relación. Quizá en primer lugar la hostil, porque es la primera que se tiene a la mano, la que late permanentemente, pero no sólo. Alguien puede irrumpir y rearticular la dinámica, en un sentido diverso. Piénsese por ejemplo en lo que genera un artista callejero cuando logra captar la atención dentro de un transporte público: convierte a la masa anónima en una congregación de personas que disfrutan, que se entregan a un goce estético, o al entretenimiento. Entonces sonríen o ríen juntos. O

⁸ Simmel, *apud* David Frisby, *Georg Simmel*, trad. José Andrés Pérez Carballo, México, FCE, 1990, p. 222.

también cómo se rearticulan las relaciones cuando irrumpe un asaltante. En ese momento todos tienen algo en común y pueden tenderse lazos de solidaridad, al menos para articular la experiencia, para ponerla en palabras. O incluso piénsese en lo que sucede cuando un activista logra interesar a los usuarios de algún transporte público. No sólo las relaciones cambian, sino el espacio mismo. Puede suceder incluso que los hasta entonces individuos anónimos revelen sus preferencias políticas, sus opiniones, e incluso discutan entre sí. Esto es, puede suceder que le sea devuelto el carácter público y civil a los espacios.⁹

Pero también hay manifestaciones más modestas, y que pueden dar cuenta de una parte del «espíritu de la época»; manifestaciones menos conscientes, pero que igualmente logran articular de otro modo a los individuos anónimos e indiferentes, y que quizás debe o ponga a la vista cuestiones que están «en el aire» sin una expresión tangible. Momentos como el descrito en la viñeta. Ahí las jóvenes actúan lúdicamente: cantan, ríen, se burlan, gritan. Pregonan sus valores y en función de ellos, desautorizan a los demás, de quienes logran captar la atención: los usuarios del tren están al pendiente de ellas, de lo que dicen, de sus gestos. Las miran, las escrutan, y algunos disimuladamente bajan la vista para pasear la mirada por su propio cuerpo, quizás para poner a prueba el juicio que las jóvenes han hecho. Y es que ellas muestran la relatividad del espacio, del ser y estar, lo que les permite abstraerse: sus cuerpos pueden estar en un vagón del tren ligero, pero eso no las significa. Hacen ver que no comparten nada con la gente ahí congregada. Muestran claramente cómo los límites ellas los llevan consigo, quizá en ese momento sólo estén objetivados en sus cuerpos, pero sin duda son reales. Ellas los establecen a partir de un valor: el de lo nuevo, esto es, el de la moda. Este es el valor que determina quién está adentro y quién afuera (in/out): la gente que las rodea deja su anonimato parcialmente para convertirse en «gente fea», en gente que *está afuera*.¹⁰ Las jóvenes trazan con ello la exclusividad de su espacio, tal como se hace explícito en la publicidad, en programas televisivos, y en aquellos lugares abiertamente significados por el dinero, donde se trazan líneas divisorias y los administradores (en verdad «autoridades clasificatorias») se reservan el derecho de admisión.

Las jóvenes se encuentran en un vagón del tren ligero de la ciudad de México, pero ellas *están* en Nueva York, en París, en Tokio. La misma canción juega con ello. Dice: «Tokio —creo que está en Japón—». Esto es: no importa *geográficamente* donde se esté, lo importante es la comunidad espiritual a la que se pertenece, pues en verdad son «factores espirituales» los que definen lo próximo y lo extraño. Aquí el

⁹ Sobre el vaciamiento del espacio público, *vid.* Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, trad. Mirta Rosenberg, México, FCE, 2003, y *La globalización. Consecuencias humanas*, trad. Daniel Zadunaisky, México, FCE, 2001.

¹⁰ La canción que a todo volumen escuchan y cantan dice: «No one ugly allowed», es decir, «Ningún feo será admitido». Se trata de «Fashionista» de Jimmy James.

punto central es la moda: lo que hace que sea posible establecer una comunidad entre Nueva York, París y Tokio es que todas estas son «capitales de la moda».

Y es que como muestra Simmel, modernidad y moda van de la mano; esta última es la presentificación del *modus novus* que define lo moderno.¹¹ De ahí su permanente cambio, el imperativo que tiene de encarnar la novedad más nueva a fin de aparejarse al «tempo impaciente de la vida moderna». Entonces, como Simmel muestra, la moda ostenta «la apariencia externa y endeble de lo moderno». Por eso las ciudades también son su elemento: al igual que sucede en las grandes urbes, en la moda convergen también tendencias contradictorias. Si en las ciudades se propende a la nivelación y simultáneamente a la exaltación de la individualidad, en forma similar, en la moda se busca satisfacer la tendencia a la igualación y a la diferenciación.

Así, en forma simultánea se hacen presentes tanto la obediencia social, como la búsqueda «de acceder a formas de vida nuevas y propias». Las jóvenes descritas en la viñeta expresan ambas: se diferencian del resto expresando sus identificaciones, incluyéndose en un «grupo de iguales», lo que supone también la definición de los otros como «no pertenecientes». Se individualizan, pues, imitando a otros (lo que desde luego no es extraordinario).

Sin embargo lo particular de este caso es el modelo que las jóvenes imitan. Podría comenzar señalando que ahí se verifica lo que dice Simmel acerca de que las modas son impuestas por las clases altas. Si bien no siempre es así, en tanto es posible verificar al menos movimientos de abajo hacia arriba y movimientos horizontales, sin duda la moda de las clases altas, al hacer uso de los medios masivos para ofertarse, alcanza mayor penetración: lo que la hace tan deseable no sólo es la publicidad en pantallas y calles, o que le sean dedicados programas e incluso canales televisivos para difundirla, sino el hecho de que en términos monetarios tiene un alto valor.

Como señala Simmel «la moda va insertándose cada vez más en los mecanismos objetivos de funcionamiento de la economía», lo cual implica no sólo que se promuevan modas de acuerdo con las necesidades del mercado o se creen objetos *ex profeso* para que se pongan de moda, sino que ésta —siguiendo la tendencia cultural generalizada— se hace «ajena a la realidad», lo cual se manifiesta en su inadecuación con las necesidades materiales y con consideraciones estéticas. Pero esta ajenidad va más allá, pues como he intentado mostrar a lo largo de este trabajo, el dinero degrada y tiende a eliminar todos los valores, quedando como el único; lo cual trasciende la esfera económica.

¹¹ En lo que a continuación desarrollo me basaré fundamentalmente en el ensayo de Simmel «La moda» (que está en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. Gustau Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Península, 2002, pp. 41-86).

Si el dinero se convierte en el único valor, tanto los seres humanos como los objetos son medidos a partir suyo, y desde luego, lo mismo sucede con la moda, la cual se expresa no sólo en el vestido, sino en las formas sociales, los juicios estéticos, el ámbito del saber, etcétera. Pero aboquémonos aquí a la vestimenta —que es hacia lo que apuntan las jóvenes de la viñeta—: ahí valor y precio se suponen homologados; de hecho, el que la moda no sea accesible *para todos* es quizás lo que decide su valor. Aunque podríamos darle una vuelta a este argumento y también decir que su valor se desprende del hecho de que «la alta costura» es portada por las clases altas, las élites que se han convertido en un «modelo de vida» ante la ausencia de otros referentes. Élite que como dice Bauman, se definen actualmente por su extraterritorialidad: no están sujetas a ninguna localidad; ellas, como el capital que poseen pueden migrar en cuanto las ganancias no sean suficientemente satisfactorias. Son ellas en su irrestricta movilidad las que imponen las reglas del juego; las que, como dice la canción que cantan las jóvenes, pueden ir sin problemas de Nueva York a París, y de la capital francesa a Londres y Tokio. Entonces, se puede hablar de «valores globales», porque son producidos por las élites desde su extraterritorialidad. Esto trae consigo enormes paradojas: si por un lado son abiertas las fronteras nacionales a «las mercancías, el capital y las finanzas mundiales» que las élites portan y representan, por otro hay una «estructuración cada vez más estricta del territorio», esto es, son multiplicados y reforzados los muros de contención que impiden que esos valores, ofertados a todos sin distinciones, se hagan efectivos. Las «vivencias de casta de los globales» se vuelven parámetro, la fiesta sin fin, el goce sin restricciones de las élites se convierte en un espectáculo que ahoga «todos los sonidos locales», sirviendo además para señalar a los perdedores, condenados a estar sujetos a la localidad.¹²

...los globales están literalmente «fuera de este mundo», pero revolotean sobre los mundos de los locales de modo mucho más visible, constante y llamativo que los ángeles sobre el antiguo mundo cristiano: simultáneamente visibles e inaccesibles, excelsos y mundanos, muy superiores pero dejando un ejemplo luminoso para que los inferiores lo sigan o sueñen con seguirlo.¹³

Y es que como dice esta especie de manifiesto «fashionista» que cantan las jóvenes:

La moda es el arte, los diseñadores son los dioses
 Los modelos aparecen como ángeles en la oscuridad
 Quién de ustedes se atrevería a oponerse
 Tal belleza es negocio y todos reciben su pago
 Fashionista, ¿cómo te ves? (...)
 Imitación de cristo, la belleza tiene un precio.¹⁴

¹² Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, pp. 9, 30, 73, 118 y 132.

¹³ *Ibid.*, p. 73.

¹⁴ La traducción es mía.

Sin duda desde aquí la moda es un valor: encarna lo bello y lo bueno, es un deber ser. ¿Cómo podría uno ir en contra de la verdad, la belleza, el bien? El centro que todo lo articula es el dinero, es el sentido y finalidad, pues si la verdad, la belleza y el bien son valores, es porque «tienen un precio».¹⁵ Esta no es una verdad ominosa; de hecho es una medida de justicia: sí, la belleza es un negocio, pero todos reciben el pago que les corresponde. Y más aún: el que diseña se convierte en dios, no hace más que imitar al creador. Las imágenes que crea el diseñador lo vehiculan, en ellas él se expresa, se hace visible, pero además a través de ellas les da a otros su ser, su identidad. Como por un encanto el vestido resignifica a la persona; y es que en realidad la personalidad es de la prenda, es ésta la que lleva un nombre que verdaderamente significa algo.

Las jóvenes lo verifican cuando dicen que con sus vestidos se transformarán «en reinas». Cantan y gritan los nombres devenidos en marcas de distinción: Calvin Klein, Donna Karan, Oscar de la Renta, etcétera. Quizás no vayan a utilizarlas, pero apuntan claramente a un valor. Cómo el mundo de las cosas significa a los seres humanos.

Que ellas tomen a la moda como bandera, hagan suyo el manifiesto *fashionista*, puede resultar cuando menos extraño, pero podríamos mirarlo desde otro ángulo y decir con Simmel que el ser humano es el ser limitado que no tiene límites, que —aunque parezca contradictorio— somos libres al elegir a nuestros amos. También podríamos señalar lo «ajeno a la realidad» que resulta tal elección; sin embargo —sin la intención de hacer una apología— es necesario advertir la confusión entre los límites de la realidad y la virtualidad que actualmente opera.

De acuerdo con Guillermo Yáñez,¹⁶ la imagen del mundo (pos)moderna se ha hecho visible en la imagen digital, esto significa que la representación y lo representado «coincide consigo mismo». Digamos que las representaciones ya no están sujetas a los límites de la realidad, sino que se ha creado una realidad alterna (la virtual), que se erige como una «visualidad autosuficiente», porque se crea y verifica a sí misma, trazando un movimiento circular. Entonces, si el dinero es la «idea de la vida moderna», se verá que literalmente crea un mundo a su imagen y semejanza, en el cual se difumina la conciencia de que aquéllas imágenes son diseñadas: simplemente se cree en lo que se ve. Por ello, que se

¹⁵ Aquí es posible agregar que, además, hay de acuerdo con Simmel un paralelo entre el dinero y la belleza: «Al definir la belleza como *une promesse de bonheur* [una promesa de felicidad], ello señala la igualdad psicológica formal entre el atractivo estético y el dinero, puesto que ¿en qué otra cosa puede consistir esto último, sino en la promesa del placer que ha de comunicarnos el dinero?» (*Filosofía del dinero*, pp. 397-398).

¹⁶ Yáñez, «La suspensión del sujeto moderno como motor del simulacro; el problema estético de la imagen digital», en *Psikeba. Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales*, no. 6, diciembre de 2007.

opte por la realidad virtual —la cual se convierte incluso en parámetro de la realidad «real»— no es del todo sorprendente.¹⁷

Las jóvenes optan por un modelo que «objetivamente» está a gran distancia, no sólo en términos espaciales, sino económicos y reales; esto último, en la medida en que dicho modelo está atravesado por una dimensión cósmica y una dimensión virtual, manifiesto en las exigencias que la moda impone al cuerpo humano para que se adapte, siga y en verdad emule a las cosas desechando todo lo accesorio, todo lo que «sobra»: se trata de que sólo queden piel y huesos. Aunque nunca es suficiente, ya que después de la intervención tecnológica de los cuerpos, está la intervención de las imágenes, a fin de crear a partir de esos fragmentos de la realidad «real», la realidad virtual, que es la que viene a «completar» la primera. El tamaño de la distancia a la que está el modelo a seguir adoptado por las jóvenes muestra desde otra dimensión por qué Simmel dice que la moda es «ajena a la realidad».

Y es que la moda no es algo meramente superfluo: recordemos que desde la superficie podemos lanzar una sonda hasta las profundidades de lo humano, de acuerdo con Simmel. De hecho la vestimenta «determina la forma de andar, el tempo, el ritmo de los gestos». Las prendas de moda y por tanto nuevas, imponen «la ley de su propia forma»; de ahí que aquellos que los usan se vean «como uniformados», y en este sentido, «se comporten de un modo similar». Desde aquí es posible decir que la moda determina una técnica y un estilo de vida: una forma de actuar, de moverse, de objetivizarse por parte de los sujetos; así crean un mundo objetivo y una manera de habitarlo, trayectorias y modos de conducción de su existencia específicos.

Por eso el tono preceptivo del manifiesto *fashionista*, porque apunta a una técnica y un estilo de vida: el consumista, encarnado por las élites. Se trata de la «vida de consumo»¹⁸ que teniendo como eje el dinero pretende mantener a los individuos en un goce perpetuo lanzándolos en una frenética carrera por la novedad más nueva. Aquí no es posible la espera, sólo la aceleración.

El dinero promete llegar a la satisfacción de manera cada vez más instantánea. Sólo los «perdedores» esperan. Los «ganadores» pueden ahorrarse esta pena. Su dinero les abre puertas. Por ejemplo en la situación cada vez más apretada de hacinamiento que se vive en las ciudades, se hace necesario hacer fila casi para cualquier cosa; sin embargo, mientras los desventurados esperan, los adinerados recorren una fila especialmente diseñada para ellos a una velocidad que a cada quien le recuerda qué lugar está

¹⁷ Sólo para dejarlo como mención quisiera señalar que el optar por la realidad virtual por encima de la «real» se está convirtiendo en un fenómeno creciente, quizás más agudamente entre adolescentes y jóvenes, tomando en cuenta las escasas o incluso nulas posibilidades que tienen de ocupar un lugar en la sociedad. Aunque quién sabe, quizás esto podría representar una nueva manera de insertarse, o el germen de otras formas de entender lo real y de actuar.

¹⁸ Término que da título a uno de los libros de Zygmunt Bauman.

socialmente predestinado a ocupar —en función desde luego de la amplitud de su cartera—. Esto se aplica en el reparto de todo tipo de servicios y de oportunidades: desde el banco, las oficinas de gobierno, bares y restaurantes, hasta en las filas de los parques de diversiones.

No hay por qué dilatar la satisfacción o posponerla cuando se tiene dinero, no es necesario ningún sacrificio, se puede, pues, «gozar hasta reventar». ¿Qué no es ese uno de los principales preceptos de la actualidad? Culpable aquél que no sea feliz, que no goce lo suficiente: se puede ser exitoso, guapo, delgado, rico, llevar una vida sexual plena, estar a la moda y disfrutar de todos los placeres. ¿No están las élites para recordárnoslo?

Con el dinero, «todo está incluido», incluso la vida eterna, o al menos, la posibilidad de su prolongación. Podemos ser como maniqués: tal vez nuestro rostro no logre expresividad por las intervenciones quirúrgicas, implantes y sustancias inoculadas en él, pero mantendremos un instante. Seremos como una fotografía congelada en el tiempo. Seremos encarnación de la «salud» y la «belleza». Sin embargo este derecho al goce perpetuo debe defenderse, pues muchas amenazas se ciernen sobre éste.

Una «vida de consumo» deja tras de sí una estela interminable de desechos, incluidos los humanos. Los recursos nunca son suficientes para hacer frente a la demanda. Es necesario explotar nuevos territorios, lo que conduce a «destruir/despoblar y reconstruir/reordenar»; movimiento que es consustancial al proceso de modernización.¹⁹ Eso supone acabar con otras formas de vida, de arrasar pues con todo aquello que represente un obstáculo, lo que se «atreva a desafiar»²⁰ el gozo del consumidor.

Como se verá, la vida de «salud» y «belleza» que oferta el mercado tiene un lado oscuro de sangre, muerte y miseria; del cual hay una conciencia difusa: si bien la manera en la que «realmente suceden las cosas» no está a ojos vistas por la confusión de imágenes y fragmentos que es la experiencia vivida del individuo, sin duda se sabe o se intuye esta otra cara. Muestra de ello es el entretenimiento en lo grotesco, que reclama el derramamiento de cada vez más sangre. Esto puede verse tanto en la ficción como en la realidad —con manifestaciones verdaderamente escalofriantes—, aunque quisiera detenerme en un motivo explotado por las ficciones literarias y sobre todo cinematográficas: el de los devoradores de personas, los zombis.

¿Por qué será una figura tan atractiva la del zombi? Quizás porque se trata de una alegoría de la sociedad actual. Masas enfurecidas y hambrientas, que los «sanos» y «bellos», los que siguen siendo humanos,

¹⁹ Este movimiento que va de la destrucción al reordenamiento es descrito por el Subcomandante Insurgente Marcos en «Apuntes sobre las guerras (Carta primera a Don Luis Villoro Toranzo) enero-febrero de 2011», en *Rebeldía*, año 9, número 76, 2011, pp. 29-44.

²⁰ Como el reto que es lanzado en la canción de Jimmy James: «Which one of you would ever dare to go against» (Quién de ustedes se atrevería a oponerse).

pueden eliminar impunemente. Pero, ¿quiénes son esos otros que impunemente pueden ser eliminados? Los *homo sacer*.²¹ Precisamente los obstáculos del proceso modernizador y la vida de consumo.

Millones de existencias se han hecho «superfluas»: ocupan un espacio, consumen recursos, contaminan, «son demasiados», ya sea porque se asientan en los territorios y poseen los recursos que el mercado codicia, o porque nunca podrán alcanzar el estatus de consumidores, o ambas cosas.²² De ahí que resulte necesario reubicarlos, administrarlos, controlarlos para ir diezmándolos poco a poco hasta el punto de exterminarlos, o bien aplicar junto con esta estrategia de baja intensidad, la guerra abiertamente declarada. Y es que el sacrificio de estos hombres no es más que el «daño colateral» de un estilo de vida. La sociedad moderna está consciente de ello: como he mencionado antes,²³ es consustancial al proceso de modernización la declaración de vastos territorios como «tierras vacías», junto con la condena a muerte de las poblaciones que las habitan, a fin de hacer de dichas tierras (y a los pobladores que no se atrevan a desafiar los designios del capital y el mercado) funcionales.

De acuerdo con la definición baumaniana, en la primera modernidad —la «modernidad sólida»— grandes masas de población fueron reubicadas y domesticadas. Se requería mano de obra, y por eso había que obligar a sangre y fuego a la proletarización. El mercado casi podía absorber toda la fuerza de trabajo ofertada, y la que no, podía ser reubicada, como sucedió con los «excedentes humanos» de las naciones industrializadas que fueron distribuidos en «tierras vacías», como América y Oceanía, una vez que fueron exterminados o severamente diezmados los pueblos que originalmente habitaban esas tierras, sobre todo cuando se trataba de pueblos nómadas.²⁴

²¹ Término utilizado por Giorgio Agamben y retomado por Zygmunt Bauman.

²² Aquí sigo la argumentación de Bauman en *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, trad. Pablo Hermida Lazcano, Barcelona, Paidós, 2005.

²³ Véase el Capítulo 3 de esta tesis.

²⁴ Precisamente por la libertad que su modo de vida entrañaba, lo que los hacía radicalmente poco aptos para trabajar en lo que el capital necesitaba. Piénsese en los pueblos chichimecas del norte de América, cuyo territorio comenzaba en ciertas regiones de lo que hoy es Querétaro e Hidalgo —tomando como frontera el sistema fluvial Lerma-Santiago—; pueblos a los que desde el siglo XVI se les hizo la guerra con el fin de aprovecharlos como fuerza de trabajo y explotar las tierras que habitaban. Si bien se trataba de los inicios del capitalismo, y en este sentido fueron traídos a nuestro continente formas de explotación propias de la Edad Media, ya puede hablarse, para referirse a esa época, de la existencia de oligarcas mineros, ganaderos y agrícolas que a fin de consolidar sus capitales se abocaron a hacer la guerra a aquellos pueblos (muchos de aquellos oligarcas incluso fueron capitanes de guerra). Se trataba de obligar a los chichimecas a prestar, ya fuera en calidad de asalariados o bien como esclavos, su fuerza de trabajo, una vez que buena parte de las tierras donde vivían fueron ocupadas. Sin embargo las más de las veces esta pretensión se topó con una resistencia encarnizada: ¿cómo obligar a hombres libres que obtenían de la naturaleza lo que necesitaban, que tenían un tipo radicalmente distinto de organización social, y que no temían a dios trabajar para otros? La alianza entre la Corona, los oligarcas y la Iglesia no fue suficiente, por eso se buscó exterminarlos (los datos que aquí ofrezco, y en sí el conocimiento del proceso aquí aludido se lo debo a Cuauhtémoc Ocampo).

Entonces quizá antes de exterminar a estos tipos de seres humanos que no eran útiles al capital se les ofertaba someterse, proletarizarse, venderse. Ahora, sin embargo, en esta segunda modernidad, llamada por Bauman «modernidad líquida», grandes masas de población no tendrán ni siquiera ese privilegio de ser explotadas. El perfeccionamiento de las técnicas para producir hace cada vez más prescindible la intervención humana. Estamos en un momento posterior al que se avistaba en los albores de la Revolución industrial: el ser humano ha pasado de ser apéndice de la máquina, de ser la fuerza «carente de inteligencia» que la opera, a ser un desecho. Aquí se hace manifiesto una vez más la tragedia de la cultura de la que habla Simmel: esta relación inversa que hay entre el enriquecimiento del «espíritu objetivo» y el cultivo de los seres humanos.

Como se verá, hay una tragedia en el seno de la civilización, a pesar de todo su brillo, de todas sus glorias. Podría agregar para volver a lo antes dicho: una parte grotesca y oscura, una ambivalencia tal que crece en la misma medida en que aumenta el fulgor de las mercancías y que incluso amenaza con superar esta otra parte «luminosa». Los costos son demasiados, a tal punto, que el planeta amenaza con no poder ya sustentarlo.

Ante este escenario se levantan las voces apocalípticas, las que quieren ver todo acabado de una sola vez. Se siente la amenaza cerniéndose sobre nuestras vidas, y la incertidumbre y el miedo han aumentado, pero se vuelven funcionales: no mueven a tirar al dios dinero de su pedestal, a buscar otros estilos de vida; al contrario, se cree que consumiendo más se disiparán los miedos. Sin embargo, las medidas tomadas muestran su vacuidad, pues las amenazas son demasiadas y mutan constantemente: desastres naturales, agotamiento de recursos, enfermedades, guerras, estando en primer lugar el peligro que desde esta lógica representan los otros, los excluidos. Esas masas enfurecidas y hambrientas que amenazan al feliz consumidor, aquellas hordas que sin duda son las que han dado el motivo para la imagen del zombi, del muerto viviente.

Es como si en la imagen del zombi la sociedad de consumo reconociera los costos humanos de un modo de vida donde todo es desechable y no hay medida de satisfacción. Al respecto, resulta curioso cómo se repiten en esas ficciones cinematográficas ciertos motivos, por ejemplo el de gente sana, aún «humana», ocultándose en un centro comercial o en un gran almacén, y que en esa situación de vida o muerte, realiza su más caro deseo: entregarse al consumo ilimitado, justo antes de ser devorada por los muertos vivientes. También llama la atención que en esas ficciones la adiaforización²⁵ del asesinato sea la regla: se dispara a la multitud rabiosa, hay toda la justificación para asesinar, pues ha desaparecido cualquier consideración ética. De hecho, nunca es suficiente, siempre se requerirá asesinar a más. Desde

²⁵ Término usado por Bauman en *Modernidad y holocausto*.

luego que esto no es privativo de este tipo de películas; sin embargo, sólo ahí el asesinato es tan absolutamente poco selectivo: cualquiera puede ser el enemigo.

El quid de la cuestión es aquello a lo que no se quiere renunciar. Los escenarios pueden ser catastróficos, pero en verdad no se introduce la posibilidad de que las cosas sean de otro modo. Salir del círculo vicioso. Se espera que la redención llegue, pero nos entregamos a la fatalidad, tal como la alegoría que hace Bauman sobre la experiencia de hombres y mujeres en la era de la globalización: estamos en un avión que no sabemos a dónde se dirige, no tenemos control sobre nada, sin embargo, no actuamos, permanecemos como espectadores.

La alienación, el distanciamiento, la inversión, la fantasmagoría, no tienen por qué ser las formas que signen la experiencia moderna. El mundo de cosas no es más que el mundo al que los seres humanos le han dado vida, y esto puede ser subvertido. La libertad es una posibilidad que está abierta, a nuestro alcance. Tanto Simmel como Bauman nos lo hacen ver. No hay una sola vía, ni su realización es inminente; para decirlo en términos simmelianos, puede o no haber «salvación». Eso dependerá de nosotros. Se trata quizás de retomar el programa del modernismo: reivindicar el papel del ser humano como creador de su mundo. Sin embargo habrá que introducir algo nuevo y hacernos cargo de las consecuencias, reconocer que no-todo es posible y que la fisura es quizás permanente; de ese modo la falta será lo que nos lleve a movernos, y no la pretensión de obturarla del todo con una ilusión que nos haga fetichizar a los objetos —al dinero en primer término— y luego a fetichizarnos como sujetos,²⁶ esto es, creernos ser «como dioses» cuando en realidad somos esclavos de un modo de vida que nos consume.

Haydeé Lorena Cervantes Reyes

²⁶ «Fetichización del sujeto» es un concepto utilizado por Zygmunt Bauman en *Vida de consumo*.

BIBLIOGRAFÍA

Básica

- Georg SIMMEL, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza Editorial, 1986 [Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 1908].
- , *Filosofía del dinero*, trad. Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977 [Philosophie des Geldes, 1900].
- , *Cuestiones fundamentales de sociología*, trad. Ángela Ackermann Pilari, Barcelona, Gedisa, 2002 [Grundfrage der Soziologie, 1917].
- , *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, trad. José Rovira Armengol [1950], Buenos Aires, Altamira, 2001 [Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel, 1918].
- , *Sobre la aventura*, trad. Gustau Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Península, 1988 [Philosophische Kultur. Gesammelte Essays, 1911].
- , *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. Gustau Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Península, 2002, pp. 41-86, 290-315.
- , *Goethe: Seguido del estudio Kant y Goethe, para una historia de la concepción moderna del mundo*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Nova, 1949 [Goethe, 1913].
- , *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. Francisco Ayala, España, Ediciones Espuela de Plata, 2004 [Schopenhauer und Nietzsche, 1907].
- , *Problemas de filosofía de la historia*, trad. Elsa Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1950 [Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892].
- , *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, trad. Cecilia Abdo Ferez, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2003 [Psychologische und ethnologische Studien über Musik, 1882].
- , *Problemas fundamentales de la filosofía*, trad. Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1946 [Hauptprobleme der Philosophie, 1910].
- , *Rembrandt. Ensayo de filosofía del arte*, trad. Emilio Estiu, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2006 [Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch, 1916].
- , *Pedagogía escolar*, trad. Cecilia Abdo Ferez, Barcelona, Gedisa, 2008 [Schulpädagogie. Vorlesungen, gehalten an der Universität Strassburg, 1922].
- , *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, trad. Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998.

Georg SIMMEL, *Roma, Florencia, Venecia*, trad. Oliver Strunk, Barcelona, Gedisa, 2007.

-----, *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*, trads. Ricardo Ibarlucía y Oliver Strunk, Barcelona, Gedisa, 1ª edición, 2007.

-----, *La ley individual y otros escritos*, trad. Anselmo Sanjuán, Barcelona, Paidós, 2003.

-----, *Sobre la individualidad y las formas sociales* (Donald Levine (ed.)), trads. C. Astrada, Esteban Vernik, *et al.*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2002.

-----, *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*, trad. Celso Sánchez Capdequí, Barcelona y México, Anthropos y UAM Cuajimalpa, 1ª edición, 2010.

Ensayos de Simmel integrados en otras publicaciones (y hasta entonces inéditos)

Georg SIMMEL, «Estética de la gravedad», en Esteban Vernik (comp.), *Simmel. Escritos contra la cosificación del mundo*, Buenos Aires, Altamira, 2000, pp. 133-137.

-----, «Erótica platónica y erótica moderna», en Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales* (Donald Levine (ed.)), trad. Esteban Vernik, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2002, pp. 301-315.

-----, «El conflicto en la cultura moderna», en Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales* (Donald Levine (ed.)), trad. C. Astrada, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2002, pp. 439-460.

-----, «Sobre la libertad. Fragmentos de la obra póstuma», trads. Jorge Galindo y Sabine Honak, en Olga Sabido Ramos (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, México y Barcelona, Anthropos y UAM-Azcapotzalco, 2007, pp. 315-344.

Complementaria

Acta Sociológica, «En torno a Georg Simmel», núm. 37, enero-abril de 2003, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM.

Maya AGUILUZ, «GS o mirar los cuerpos sociales y emociones desde Georg Simmel», en *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, volumen III, número 1, año 3, junio de 2005, pp. 120-132.

Serge ANDRÉ, *¿Qué quiere una mujer?*, trad. Margarita Gasque y Antonio Marquet, México, Siglo XXI, 2002.

Hannah ARENDT, *La tradición oculta*, trad. Vicente Gómez Ibáñez, Barcelona, Paidós, 2004.

Charles BAUDELAIRE, *El Spleen de París*, trad. Margarita Michelena, México, FCE, 2000.

- Zygmunt BAUMAN, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, trad. Victoria Boschioli, Barcelona, Gedisa, 2000.
- , *La globalización. Consecuencias humanas*, trad. Daniel Zadunaisky, México, FCE, 2001.
- , *La posmodernidad y sus descontentos*, trads. Marta Malo de Molina Bodelón y Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2001.
- , *Modernidad líquida*, trad. Mirta Rosenberg, México, FCE, 1ª edición, 2003.
- , *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. Jesús Albores, Madrid, Siglo XXI, 1ª edición, marzo de 2003.
- , *La sociedad sitiada*, trad. Mirta Rosenberg, Buenos Aires, FCE, 2004.
- , *Modernidad y Ambivalencia*, trads. Maya y Enrique Aguiluz, trad. de las notas Lorena Cervantes, Barcelona y México, Anthropos y CEIICH-UNAM, 2005.
- , *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, trad. Pablo Hermida Lazcano, Barcelona, Paidós, 2005.
- , *Ética posmoderna*, trad. Bertha Ruiz de la Concha, México, Siglo XXI, 2006.
- , *Libertad*, trad. Antonio Bonnano, Buenos Aires, Losada, 1ª edición, 2007.
- , *Vida de consumo*, trads. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, México, FCE, 2007.
- , *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2007.
- , *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, trad. Carmen Corral Santos, México, Tusquets Editores, 2008.
- Peter BEILHARZ, «La modernidad de Bauman», trad. Lorena Cervantes Reyes, en *Anthropos*. Huellas del conocimiento, número 206 «Zygmunt Bauman: Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica», primavera 2005, pp. 72-89.
- Peter BERGER y Thomas LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- Josetxo BERIAIN, «Introducción a la obra sociológica de Georg Simmel», en *Acta Sociológica*, no. 37, México, FCPYS-UNAM, enero-abril de 2003, pp. 13-39.
- , «El ser oculto de la cultura femenina en la obra de Georg Simmel», en *Acta Sociológica*, no. 37, México, FCPYS-UNAM, enero-abril de 2003, 231-285.
- Harold BERMAN, *La formación de la tradición jurídica de occidente*, trad. Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 1996, pp.11-94, 591-601.

Marshall BERMAN, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, trad. Andrea Morales Vidal, México, Siglo XXI, 1998.

Jorge Luis BORGES, *El Aleph*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 7-31, 175-198.

Natalia CANTÓ MILÀ, «Prólogo. Roma, Florencia, Venecia», en Georg Simmel, *Roma, Florencia, Venecia*, trad. Oliver Strunk, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 11-21.

Francisco CASTRO MERRIFIELD, *Habitar en la época técnica. Heidegger y su recepción contemporánea*, México, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés, 1ª edición, 2008.

Guy DEBORD, *La sociedad del espectáculo*, trad. Jose Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2002.

Bolívar ECHEVERRÍA, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM, El Equilibrista, 1995, pp. 39-81, 133-197.

-----, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1ª edición, 1998, pp. 11-36 y 119-152.

----- (comp.), *La americanización de la modernidad*, México, Era, CISAN-UNAM, 1ª edición, 2008, pp. 11-49.

Aurora FERNÁNDEZ POLANCO, «Fin de siglo: simbolismo y art nouveau», en Francisco José Portela y Valeriano Bozal (coords.), *Historia del arte 42*, Grupo 16, Madrid y Barcelona, 1989.

Ricardo FORSTER y Diego TATIÁN, *Mesianismo, nihilismo y redención. De Abraham a Spinoza. De Marx a Benjamin*, Buenos Aires, Altamira, 1ª edición, 2005, pp. 13-34, 339-510.

Michel FOUCAULT, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 2001.

David FRISBY, *Georg Simmel*, trad. José Andrés Pérez Carballo, México, FCE, 1990.

-----, *Fragmentos de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, trad. Carlos Manzano, Madrid, Visor, col. La balsa de la medusa, no. 51, 1992.

-----, «Simmel, primer sociólogo de la modernidad», en Josep Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, México, Alianza Editorial, 1990, pp. 51-85.

-----, «Preface to the Second Edition», en Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, trads. Tom Bottomore y David Frisby, Routledge, 1990, pp. xv-xlii.

-----, «Introduction to the Translation», en Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, pp. 1- 49.

Sigmund FREUD, «El malestar en la cultura» [1930 (1929)], en *El malestar en la cultura y otros ensayos*, trad. Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza, 1970, pp. 7-88.

-----, «Más allá del principio del placer» [1920], en *Obras completas*, tomo XVIII, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, pp. 3-62.

- , «Psicología de las masas y análisis del yo» [1921], en *Obras completas*, tomo XVIII, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, pp. 65-136.
- , «Pulsiones y destinos de pulsión» [1915], en *Obras completas*, tomo XIV, trad. José Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, pp. 107-134.
- , «El porvenir de una ilusión» [1927], en *Obras completas*, tomo XXI, trad. José Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, pp. 3-55.
- Jorge GALINDO, «La generalización metafórica como estrategia cognitiva: a propósito de la estética sociológica de Georg Simmel», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, México y Barcelona, Anthropos, UAM-A, 2007, pp. 192-210.
- José Luis GARCÍA, «Cultura y tecnología en Georg Simmel», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, México y Barcelona, Anthropos, UAM-A, 2007, pp. 290-314.
- Pierangelo GAREGNANI, *et al.*, *Debate sobre la teoría marxista del valor*, trad. Alfonso García Ruiz y Aldo Arturo Borzoni, México, ediciones de pasado y presente, 1979, pp.7-29, 75-94.
- Peter GAY, *Freud, Jews and other Germans. Masters and Victims in Modernist Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1978.
- Francisco GIL VILLEGAS, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, El Colegio de México y FCE, 1ª edición, 1996, pp. 116-224.
- , «Georg Simmel: el diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, México y Barcelona, Anthropos y UAM-A, 2007, pp. 23-40.
- , «El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel», en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, xv: 43, 1997, pp. 3-46.
- , «Max Weber y Georg Simmel», en *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, año 1, número 1, 1986, pp. 73-79.
- , «La influencia de Simmel en Max Weber: la condición trágica de la modernidad racionalizada», en *Acta Sociológica*, número 37, México, FCPyS-UNAM, enero-abril de 2003, pp. 181-198.
- , «Introducción del editor», en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, México, FCE, 1ª edición, 2003, pp. 9-50.
- Carlo GINZBURG «Raíces de un paradigma de inferencias indiciales», en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989, pp. 138-175.
- René GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1983, pp. 9-75.

Luis E. GÓMEZ SÁNCHEZ, *et al.*, *Hacia la sociedad del conocimiento*, CEBTS FCPYS-UNAM, México, 2007.

-----, «Epílogo. Herr Simmel y Frau Weber», en Luis E. Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Quinto Sol, 1ª edición, 2008, pp. 307-312.

-----, «Walter Benjamin: pasajes y paisajes», en *La Jornada semanal*, núm. 712, domingo 26 de octubre de 2008.

-----, «Mutaciones posmodernas y mexicanidad», en *Metapolítica. Revista trimestral de teoría y ciencia de la política*, volumen 1, número 1, enero-marzo de 1997, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 82-91.

Martin HEIDEGGER, «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, Colección «La estrella polar», 2ª edición, 2001, pp. 9-32.

Friedrich HÖLDERLIN, *Las grandes elegías*, trad. Jenaro Talens, Madrid, Ediciones Hiperión, 1994.

Everett Cherrington HUGHES, «Foreword», en Georg Simmel, *Conflict*, trads. Kurt H. Wolff y Reinhard Bendix, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1955.

Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Georg Simmel, filósofo de la vida*, trad. Antonia García Castro, Barcelona, Gedisa, 1ª edición, 2007.

Erich KAHLER, *Los alemanes*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1977, pp. 269-366.

Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2004.

Siegfried KRACAUER, «Georg Simmel», en *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*, trad. Valeria Grinberg Pla, Barcelona, Gedisa, 1ª edición, octubre de 2009, pp. 123-162.

Horst KURNITZKY, *La estructura libidinal del dinero. Contribución a la teoría de la femineidad*, trad. Félix Blanco, México, Siglo XXI, 1992.

Ralph LECK, «Enemy of the people: Simmel, Ibsen, and the Civic Legacy of Nietzschean Sociology», en *The European Legacy*, volumen 10, número 3, junio de 2005, pp. 133-147.

Jacques LE GOFF, *La civilización del occidente medieval*, trad. Godofredo González, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 11-54.

Donald N. LEVINE (int. y ed.), «Introducción» en Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2002, pp. 11-70.

Georg LUKÁCS, *El alma y las formas*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1ª edición, 1970, pp. 135-150.

Karl MARX, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, tomo I, trad. Wenceslao Roces, México-Bogotá, FCE, 1959.

- , *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858*, volumen 1, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1ª edición, 1985, pp. VII-128, 435-443.
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador (1857-1858)*, volumen 3, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1978, pp. 119-162, 211-218.
- , «Manuscritos económico-filosóficos», en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, trad. Julieta Campos, México, FCE, 1962, pp. 95-201.
- , *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, México, 1ª edición, 1968.
- , «Trabajo asalariado y capital», México, ediciones de cultura popular, 1ª edición, 1969, pp. 75-114.
- John Mc COLE, «Georg Simmel and the Philosophy of Religion», en *New German Critique*, número 94, Nueva York, Telos, invierno de 2005, pp. 8-35.
- Amos MORRIS-REICH, «Three Paradigms of “The Negative Jew”: Identity from Simmel to Žižek», en *Jewish Social Studies*, volumen 10, número 2, invierno de 2004, pp. 179-214.
- Friedrich NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, trads. Charo Crego y Ger Groot, México, Fontamara, 1ª edición, 1996.
- Gianfranco POGGI, *Dinero y modernidad. La Filosofía del dinero de Georg Simmel*, trad. Nora Dottori, Buenos Aires, Nueva Visión, 1ª edición, 2006.
- Otthein RAMMSTEDT, «La sociología de Georg Simmel», trad. Sara Martínez y José Luis Hoyo, en *Acta Sociológica*, no. 37, pp. 41-76.
- , «Posfacio. Las *Imágenes momentáneas* de Georg Simmel», en Georg Simmel, *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*, trads. Ricardo Ibarlucía y Oliver Strunk, Barcelona, Gedisa, 1ª edición, 2007, pp. 121-135.
- y Natàlia Cantó i Milà, «Georg Simmel (1858-1918)», en Olga Sabido Ramos (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, México y Barcelona, Anthropos y UAM-A, 2007, pp. 112-127.
- Jordi RIBA, «Introducción» en Georg Simmel, *La ley individual y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 9-32.
- Marthe ROBERT, *Franz Kafka o la soledad*, trad. Jorge Ferreiro Santana, México, FCE, 1982.
- , *La revolución psicoanalítica. La vida y la obra de Freud*, trad. Julieta Campos, México, FCE, 1966.

- Pietro ROSSI, «Introducción» en Max Weber, «Ensayos sobre metodología sociológica», trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 9-37.
- Guenther ROTH, «Marianne Weber y su círculo», en Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, trad. María Antonieta Neira Bigorra, México, FCE, 1995, pp. 11-55.
- Olga SABIDO RAMOS (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, México y Barcelona, Anthropos y UAM-A, 2007.
- , «La cultura moderna como tragedia. Nietzsche y Simmel como pensadores de la modernidad», en *Acta Sociológica*, no. 37, México, FCPys-UNAM, enero-abril de 2003, pp. 149-179.
- , «Las afinidades electivas entre Max Weber y Georg Simmel. A propósito de una sociología del extrañamiento», en Luis E. Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Quinto Sol, 1ª edición, 2008, pp. 94-114.
- , «El sentir de los sentidos y las emociones en la sociología de Georg Simmel», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, México y Barcelona, Anthropos, UAM-A, 2007, pp. 211-230.
- Cécile ROL, «Prólogo: Impresiones y reminiscencias. Vladimir Jankélévitch y la recepción de Georg Simmel», en Vladimir Jankélévitch, *Georg Simmel, filósofo de la vida*, trad. Antonia García Castro, Barcelona, Gedisa, 1ª edición, 2007, pp. 9-30.
- Marshall SAHLINS, *Economía de la Edad de Piedra*, trad. Emilio Muñiz y Ema Rosa Fondevila, Madrid, Akal, 1983.
- Lou Andreas SALOMÉ, *Nietzsche*, trad. Ramón Alvarado Cruz, México, Juan Pablos Editor, 1985.
- Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ, «Los manuscritos de 1844 de Marx en mi vida y en mi obra», en Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFYL-UNAM, 1995, pp. 221-236.
- Lawrence A. SCAFF, «Georg Simmel» en George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Oxford-Malden, MA., Blackwell, 2000, pp. 251-278.
- Marc SHELL, *Dinero, lenguaje y pensamiento. La economía literaria y la filosófica, desde la Edad Media hasta la época moderna*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1985, pp. 11-16, 86-147, 305-318, 327-331.
- SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, «Apuntes sobre las guerras (Carta primera a Don Luis Villoro Toranzo) enero-febrero de 2011», en *Rebeldía*, año 9, número 76, 2011, pp. 29-44.
- Arnold TOYNBEE (ed.), *Historia de las civilizaciones: 4. El crisol del cristianismo*, trads. Javier Alcorta Echenique, Julio Alvarado, Esteban Riambau Sauri, Madrid, Alianza Editorial, 1ª edición, 1988, pp. 314-378.

Enzo TRAVERSO, «De la emancipación al exilio: el cosmopolitismo de los judíos alemanes» en *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, trad. Silvana Rabinovich, México, IIFL-UNAM, Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2004, pp. 19-51.

Esteban VERNIK, *El otro Weber*, Buenos Aires, Colihue, 1996.

----- (comp.), *Simmel. Escritos contra la cosificación del mundo*, Buenos Aires, Altamira, 2000.

-----, «Música y nación en la ópera prima de Georg Simmel», en *Acta Sociológica*, no. 37, México, FCPyS-UNAM, enero-abril de 2003, pp. 101-120.

-----, «Formación humanista y pedagogía en Georg Simmel», en Olga Sabido Ramos (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, México y Barcelona, Anthropos y UAM-A, 2007, pp. 85-102.

-----, «Posfacio. Simmel como pedagogo. La educación como vida», en Georg Simmel, *Pedagogía escolar*, trad. Cecilia Abdo Ferez, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 195-214.

-----, «Introducción al último libro de Simmel», en Georg Simmel, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Altamira, 2001, pp. 7-12.

-----, «Posfacio. La trilogía sobre ciudades italianas de Georg Simmel», en Georg Simmel, *Roma, Florencia, Venecia*, trad. Oliver Strunk, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 51-62.

-----, «Introducción. Aguafuertes simmelianas», en Georg Simmel, *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*, trads. Ricardo Ibarlucía y Oliver Strunk, Barcelona, Gedisa, 1ª edición, 2007, pp. 9-22.

Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, México, FCE, 1ª edición, 2003.

-----, «Georg Simmel como sociólogo», trad. Francisco Gil Villegas, en *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, año 1, núm. 1, 1986, pp. 81-85.

Deena WEINSTEIN y Michael A. WEINSTEIN, «Simmel and the Theory of Postmodern Society», en Bryan S. Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londres, Sage, 1990, pp. 75-87.

Irving WOHLFARTH, *Hombres del extranjero*, trad. Esther Cohen y Patricia Villaseñor, México, Taurus, 1999.

Kurt WOLFF, «Introduction», *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1964, pp. xvii-lxiv.

Artículos bajados de Internet

Rosa AKSENCHUK, «Resonancias del malestar en tiempos de la incautación de lo real» en http://www.rosak.com.ar/articulos/malestar_cultural.htm

Marcelo BARRIENTOS ZAMORANO, «Del daño moral al daño extrapatrimonial: la superación del *pretium doloris*», en *Revista chilena de Derecho*, vol. 35, no. 1, abril de 2008, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Derecho, pp. 85-106. En línea: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-34372008000100004&lng=es&nrm=iso

Sergio ESPINOSA PROA, «De la inquietud incesante. La finitud, la técnica, lo humano», en *Psikeba. Revista de psicoanálisis y estudios culturales*, no. 6, año 2, tercer cuatrimestre, diciembre de 2007. En línea: [http://www.psykeba.com.ar/articulos/SP de la inquietud incesante.htm](http://www.psykeba.com.ar/articulos/SP_de_la_inquietud_incesante.htm)

Montserrat FERNÁNDEZ y Alfredo ENCUESTRA, «Influencias germánicas y latinas en la creación del concepto “solvente” e “insolvente” en la época medieval», en *Revista Aragón en la Edad Media*, no. 14-15 en homenaje a la Profa. Carmen Orcástegui Gros, fascículo 1, año 1999, Universidad de Zaragoza, pp. 521-530. En línea: [://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=](http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=)

Alberto GIACOMIN y María Cristina MARCUZZO, «Money and Markets: Introduction», *Working Papers*, no. 8, año 2008, Departamento de Economía de la Universidad Ca' Foscari de Venecia. En línea: [://www.dse.unive.it/fileadmin/templates/dse/wp/WP_2008/WP_DSE_Giacomin_Marcuzzo_08_08](http://www.dse.unive.it/fileadmin/templates/dse/wp/WP_2008/WP_DSE_Giacomin_Marcuzzo_08_08).

Jacques-Alain MILLER, «La era del hombre sin atributos», trad. Margarita Álvarez, en *Virtualia. Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, no. 15, año V, julio-agosto 2006. En línea: [://www.eol.org.ar/virtualia/015/pdf/destacados_miller](http://www.eol.org.ar/virtualia/015/pdf/destacados_miller).

Olga SABIDO RAMOS, «“Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis*” de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible», en *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 3, septiembre-diciembre de 2008, El Colegio de México, México, pp. 617-646. En línea: [://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59811148004](http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59811148004).

Guillermo YÁÑEZ, «La suspensión del sujeto moderno como motor del simulacro; el problema estético de la imagen digital», en *Psikeba. Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales*, no. 6, diciembre de 2007. En línea: [http://www.psykeba.com.ar/articulos/GY problema estetico de la imagen digital.htm](http://www.psykeba.com.ar/articulos/GY_problema_estetico_de_la_imagen_digital.htm)

Tesis

Carlos HERRERA DE LA FUENTE, «Técnica en Marx y Heidegger. Dos versiones críticas de la modernidad», tesis para obtener el grado de Maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007.

Olga Alejandra SABIDO RAMOS, «La teoría sociológica de la modernidad en Georg Simmel. Perspectivas para una discusión actual», tesis para obtener el grado de Maestría en Estudios Políticos y Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 2003.

Materiales de consulta

Real Academia Española, *Diccionario esencial de la lengua española*, Madrid, RAE y Espasa Calpe, 2006.

Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, *Diccionario panhispánico de dudas*, Bogotá, RAE y Santillana Ediciones Generales, 2005.

José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994.

Otros materiales

Martin Damken (editor), *Georg Simmel. Das Werk*, CD-ROM, heptagon-Verlag.

Entrevista realizada al Dr. Luis Tapia Mealla por Lorena Cervantes Reyes, julio de 2003 (versión en audio y en archivo electrónico).