

## **FREUD Y SIMMEL O DOS PASEANTES POR LA METRÓPOLIS MODERNA**

**JUAN PABLO GARAVITO ZULUAGA\***

### **RESUMEN**

Este ensayo pretende explorar similitudes y diferencias entre dos autores cuyo pensamiento marcó el siglo XX: Freud y Simmel, a partir de su comprensión como intérpretes de la metrópolis moderna, espacio cuyo dinamismo desestabiliza las categorías tradicionales para pensar tanto la realidad objetiva como la subjetividad. Tomando el sueño y el dinero respectivamente como dispositivos, cada uno busca en ellos de manera original el sentido y en ese movimiento, marcan el pensamiento del presente.

*Palabras clave:* Freud, Simmel, Metrópolis, Modernidad, Sentido.

## **FREUD AND SIMMEL OR TWO TRAVELLERS ROUND THE MODERN METROPOLIS**

**JUAN PABLO GARAVITO ZULUAGA\***

### **ABSTRACT**

This essay aims to explore similarities and differences between two authors whose thought deeply marked the Twentieth Century: Freud and Simmel, taking as a starting point their interpretation about modern metropolis and its dynamic space which destabilizes traditional categories to think of objective reality and subjectivity as well. Assuming dreams and money as devices, each one seeks meaning into them in such an original way they strongly set present thought.

*Key Words:* Freud, Simmel, Metropolis, Modernity, Meaning.

## INTRODUCCIÓN: CERCANÍA DE SITUACIÓN, CERCANÍA DE CONTACTO

CON OCASIÓN DE UNA RELECTURA de algunas obras de Freud, y luego de haber estado estudiando los escritos de Georg Simmel sobre la cultura, no pude dejar de sentir una cercanía, una similitud en los temas y estilos de pensamiento de estos dos autores, cruciales para nuestro siglo pero de fortunas bastante diversas. A partir de la oscuridad de su comienzo y desde los años veinte del último siglo, la fama y la influencia de Freud han ido en crecimiento continuo; ha sido analizado y retomado, viviendo diversos destinos, pero eternamente presente como el inconsciente mismo. Para Simmel, la fama llega pronto pero se eclipsa con su muerte; sin embargo, su trabajo perdura como huella en sus contemporáneos, en sus alumnos; una lista que integra en realidad gran parte de la intelectualidad alemana y austriaca de la primera mitad del siglo, mientras el maestro permanece oculto: Weber, Lukács, Buber, Kracauer, Mannheim, Benjamin, Bloch, y muchos otros que tuvieron una relación directa con él aunque no siempre exenta de ambigüedad<sup>1</sup>. Solo hasta los años ochenta del siglo (Cfr. Frisby, D., 1990, pp. XV-XLI), volverán las obras mismas de Simmel a ser estudiadas, un reencuentro significativo, que coincide con una revitalización de Freud y que analizaremos como parte última de este ensayo.

En el presente texto, queremos explorar algunas obras de ambos autores para determinar puntos de contacto y temas comunes que contribuyen a dar forma a un estilo de pensamiento, que continúa siendo efectivo para nuestro presente. No menos importante será la traza de las diferencias que encontraremos en nuestra exploración y que nos mostrarán reacciones distintas a problemas en común, reacciones que pertenecen desde entonces a nuestro patrimonio filosófico. Queremos desde el comienzo identificar en sus pensamientos la influencia de la gran ciudad, así como de otras dimensiones espaciales, y situarnos en ese marco, no para disolver sus obras y teorías en una pura explicación o interpretación sociológica, sino para mostrar, al contrario, su relevancia para contextos que, a pesar de la distancia, podemos

1. Hay incluso un eco que se deja sentir tanto en las obras tempranas como en las tardías de Heidegger, quizás por intermedio de Lukács como lo propone Lucien Goldman (1973), sin excluir la posibilidad de una lectura directa. Incluso David Frisby, el principal editor reciente de las obras de Simmel, tanto en inglés como en alemán, llega a descubrir una clara influencia de Simmel en el primer volumen de la inconclusa novela de Robert Musil, *El Hombre sin atributos* publicado en 1920.

aún reconocer. La comparación y aproximación pero también las inevitables distancias que aparecen entre nuestros dos autores, reflejan, a mi juicio, importantes vías para más detalladas búsquedas, tanto en las obras mismas y en sus temas como en el ambiente general de la época. Al ubicarnos en la dimensión espacial, queremos explorar los puntos de encuentro entre Simmel y Freud en sus relaciones con los espacios modernos, así como con las características más sobresalientes de la vida moderna en el cambio de siglo. Por ello, otros importantes puntos de contacto, sobre todo la importancia de la dimensión estética, la utilización de un lenguaje cargado de metáforas y analogías<sup>2</sup>, la importancia en ambos de Nietzsche y Schopenhauer<sup>3</sup>, la relación privilegiada con Roma<sup>4</sup>, quedarán para estudios posteriores.

Comenzaremos nuestro estudio con una aproximación biográfica, para pasar luego a contextos conceptuales más profundos, sin dejar de preguntarnos por las causas de una ausencia de referencias mutuas y de la significación de ese silencio. A modo de conclusión y, dado que es imposible referirse a la dimensión espacial sin establecer el estatuto de los *objetos* que en él “habitan”, trataremos de mostrar la similitud entre Simmel y Freud en sus consideraciones a este respecto y cómo de allí se desprenden especulaciones acerca del futuro de la sociedad occidental.

Aparte de la cercanía de fechas de nacimiento, 1856 para Freud, 1858 para Simmel, ambos tuvieron una lengua, una etnia y una ciudad uniéndolos en su contemporaneidad: el alemán, la judía, Viena. La lengua se manifiesta en ambos en un cuidado por la expresión, en una corrección y respeto por

2. Sobre Freud y las metáforas ver el bello libro de Flem, L. (1993). Las obras de Simmel están llenas de analogías, de puentes y traducciones con funciones similares a las que tienen en Freud. Un estilo particular prontamente reconocido. (Ver nota 5).

3. Simmel publicó en 1907 un libro titulado *Schopenhauer y Nietzsche*, una de las primeras obras que intenta dar una visión de conjunto de la obra completa nietzscheana. Para otros aspectos de la influencia en Simmel de Nietzsche, ver el artículo de Lichtblau, K. (1984, pp. 231- 281). Sobre la relación de Freud con Nietzsche y Schopenhauer existen innumerables obras y artículos.

4. Para la relación de Freud con Roma, su metaforización como destino de su propia vida y su conquista, ver el artículo de Schorske, C.E (1991, pp. 8-24) . Por su parte Simmel había escrito un artículo sobre Roma, publicado primero en un periódico vienés (*Die Zeit, Wiener Wochenschrift*, 28 Mai 1898), titulado: “Rom: eine ästhetische Analyse” ahora en Frisby , D. (2000, pp. 116- 123), muy interesante de comparar con las metáforas del inconsciente y Roma que Freud hace en *El malestar en la cultura*.

5. En el caso de Simmel esto fue reconocido con rapidez. R. Hamman, en su libro

la palabra escrita, una excelencia en la forma del ensayo y la habilidad para unir en sus escritos la anécdota con la observación científica, la cotidianidad con la búsqueda del sentido, haciendo del estilo parte misma de la obra<sup>5</sup>. Sin embargo, la actitud hacia el judaísmo heredado es claramente opuesta. Simmel nunca mencionó en sus escritos<sup>6</sup> la ambivalencia, la complejidad y la centralidad del judaísmo que tendría en Freud y que ha despertado en los últimos veinte o veinticinco años a una verdadera explosión de ensayos sobre Freud y el judaísmo<sup>7</sup>, algo de lo cual trataremos más adelante en la medida en que sea relevante para el objetivo fijado en este ensayo.

Para Simmel el judaísmo, al menos en su “cultura subjetiva”<sup>8</sup>, no tenía ninguna importancia y en realidad había sido negado dos veces en su vida: primero, Simmel era hijo de padres de descendencia judía que habían sido bautizados, y quienes se habían esforzado por ser reconocidos socialmente como parte de la sociedad protestante. Luego, para presidir su boda con la protestante prusiana Gertrud Kinel, Simmel había invitado el pastor y teólogo liberal Hans von Soden (Liebersohn, H., 1988, pp. 123-ss.). Sin embargo, su judaísmo oculto si tuvo un impacto en su vida pública al no permitirle acceder a una cátedra universitaria sino hasta 1914, es decir a los cincuenta y cinco años, luego de más de veinte libros publicados y cerca de trescientos artículos; pero no en Berlín donde había trabajado toda su vida, sino en Estrasburgo. Hasta entonces tuvo que contentarse con los rangos más bajos de la carrera académica<sup>9</sup>.

*Der Impressionismus in Leben und Kunst* (1907) dice: “La interpretación y el simbolismo de los hechos, en vez de su explicación y sistematización; su estilo único y brillante para formular ideas y su escogencia de palabras poco comunes han hecho que Simmel sea llamado el Stefan George de la filosofía” (en Frisby, D., 1990, p. XXV)

6. No hasta donde sé, ni ha sido objeto de estudios especializados.

7. Cf. por ejemplo la lista parcial de publicaciones hasta 1996 en Gilman, S.L. (1996 pp. 99- 122).

8. Sobre el significado y la importancia de este término para Simmel, ver más adelante.

9. Los esfuerzos de Max Weber por ayudar a Simmel a obtener una cátedra estable en Berlín, fueron entorpecidos por Wilhelm Dilthey, entre otros, debido a su antisemitismo, algo que Weber jamás le perdonó. De esas luchas y traiciones, no hay ninguna huella en los textos de Simmel.

10. Otros activos participantes de la cultura de la conferencia, verdadero lugar de

Por otro lado, está la ciudad. Para Simmel, Viena fue lugar de residencia temporal pero de gran importancia intelectual. Muchos de sus escritos breves fueron publicados primero en diarios vieneses (Frisby, D., 2000) y siempre mantuvo contacto con la intelectualidad vienesa, aunque no, como veremos en seguida, con Freud. En varias ocasiones participó en aquellas conferencias convertidas en parte rutinaria de la vida social y cultural de la sociedad vienesa de comienzos de siglo, un medio sin duda más expedito que las publicaciones para adquirir notoriedad pública<sup>10</sup>. Dichas conferencias, redactadas en forma de artículo se convirtieron en la principal fuente de sus publicaciones en diarios semanales vieneses como *Die Zeit* fundado por Isidor Singer, Hermann Bahr y Heinrich Kanner, representantes de las ideas progresistas en Austria, que aparecieron regularmente entre 1895 y 1904 (Frisby, D., 2000, pp. 12 y ss.).

Para Freud, en cambio, Viena era la ciudad escogida por el padre como lugar de residencia, ciudad de la temprana inmigración, marcada por su imposición y su voluntad y por tanto, afectada por la ambivalencia radical de todo lo heredado en Freud (Flem, L., 1993). Viena representaba para él el paradigma de lo tradicional, de las costumbres a las que se niega la posibilidad de cambio, sin ser, al mismo tiempo, la tradición misma o la construcción histórica que sólo los siglos permiten construir. Viena era un lugar intermedio entre la modernidad, representada por Londres y la lenta construcción y destrucción, la visibilidad de los restos y vestigios, representada por Roma (Schorscke, C.E., 1991).

En ello, Freud se identificaba al menos parcialmente con la clase intelectual vienesa de la época, urbana y cosmopolita, que juzgaba su sociedad como en extremo conservadora y trataba de impulsar la adopción de tendencias modernas, de estilos que se adaptaran a las nuevas condiciones tecnológicas y a la “nerviosidad” propia de la época. De esta actitud, el ejemplo más acabado sería Adolf Loos quien dirigió sus violentos ataques a la sociedad de su tiempo en una comparación desfavorable con el mundo

encuentro de una intelectualidad vienesa burguesa, comprometida con los procesos de modernización de la sociedad, fueron Karl Kraus y Adolf Loos. Del primero se dice que participó en más de 700 conferencias, mientras que para Loos era un ejercicio semanal que, con el paso del tiempo, adquirió las características de gran evento público. (Cfr. Stewart, J, 2000).

11. Nos referimos aquí, por supuesto al famoso ensayo de Loos “Ornament und Verbrechen” (Ornamento y delito) dado como conferencia en 1910, aunque por error se mantiene todavía

anglosajón. Para Loos, el apego a una mal definida “cultura” era un rasgo de atraso, y peor aún, de engaño que impedía que el avance inexorable de la tecnología y de la producción industrial beneficiara a gran parte de la sociedad e incrementara la separación entre los diversos estratos ciudadanos, y entre éstos y la población rural. Para Loos, ocultar los procesos de modernización bajo el manto y el recurso de lo antiguo, sea como decoración, sea como forma de vestir o, como manera, incluso, de caminar, es llanamente criminal, pues desvía los recursos necesarios para mejorar la calidad de vida y la riqueza de la población, hacia una actividad cuyo único valor está en ocultar a la sociedad los procesos reales que la transforman, contribuyendo a mantenerla bajo un falso refugio de estabilidad<sup>11</sup>.

Freud, en ese debate, que podríamos definir para abreviar, como el debate entre “civilización” y “cultura”, entre un proceso continuo desarrollado en el tiempo y una riqueza espiritual esencial y atemporal, se sitúa claramente del lado de la modernización, de ese movimiento civilizador que pretende acabar con los falsos apegos de una sociedad que no quiere reconocer los inevitables cambios introducidos por el siglo diecinueve. Hasta qué punto no puede decirse que Freud en sus obras sociológicas, también condenará todos los ‘adornos’ del pasado como meras ilusiones que es preciso acabar para entrar en una vida verdaderamente moderna, es decir, civilizada; –pero en ello el arte, como también en Loos, que distingue entre adorno y arte, será la gran excepción. Así se situará, cada vez con mayor convencimiento en cuanto a su posición, pero quizás también con mayor pesimismo en cuanto a las posibilidades de triunfo de la empresa, del lado de quienes buscan eliminar los rastros de apego a un pasado que se revela como mera ilusión y falsa sensación de seguridad. No es casualidad que en su escrito de 1923, *Breve informe sobre el psicoanálisis* diga: “El psicoanálisis ha nacido, por así decir, con el siglo veinte; la publicación con que se presentó ante el mundo como algo nuevo, mi obra *La interpretación de los sueños*, está fechada en 1900”<sup>12</sup>. Una novedad que el Freud cómodamente establecido en su fama es capaz de proclamar sin ambages. Sin embargo sabemos que esa

la fecha de 1908, y publicado primero en traducción francesa y luego recogido en el libro *Trotzdem* de 1931.

12. Freud, S. *Breve informe sobre el psicoanálisis* (1923) en *Obras Completas*, Volumen XIX. Se utiliza la edición de las obras completas de Freud en veinticuatro volúmenes (en adelante O.C.), aparecidas a partir de 1978 en la editorial Amorrortu, Buenos Aires, traducción de José L. Etcheverry. Se ha consultado la versión electrónica de dicha edición que aparece sin los números de página correspondientes a la versión escrita.

conquista de su posición tuvo un comienzo mucho más angustiante y más preocupado por constituirse como un saber occidental, buscando sus raíces en sus tradiciones y sus poetas, especialmente en esos años que mediaron entre la primera y la segunda edición de *La interpretación de los sueños*<sup>13</sup>; es decir, el tiempo en el que el psicoanálisis no había salido apenas de su “ghetto” judío, con Jung situado en medio, como la gran excepción.

Innegable es, de todos modos, que tanto Freud como Simmel son pensadores de y en la metrópolis, imbuidos por la “nerviosidad moderna”<sup>14</sup> y tratando de explicar los comportamientos, las ilusiones y actitudes de los urbanitas a su alrededor. Un hecho éste, reconocido explícitamente por Simmel, como corresponde al sociólogo, y proclamado con claridad en una carta a su hijo Hans: “Tal vez habría logrado realizar una obra valiosa en otra ciudad, pero los logros particulares que he podido realizar en estas décadas están indudablemente ligados al medio berlinés”<sup>15</sup>. Un hecho menos explícito en Freud aunque conocemos ese cuadrilátero geográfico-imaginario que constituyó su relación con las cuatro ciudades de su vida: Viena, Londres, París y Roma, la importancia de las metáforas urbanas en la constitución de su pensamiento y el lugar psíquico de ellas en su vida personal<sup>16</sup>.

Podemos terminar este primer tratamiento de la cercanía entre Freud y Simmel, una cercanía que podríamos llamar, *de situación*, mencionando el

13. Sobre el sentido de la transformación del libro entre la primera y la segunda edición, Cfr. la interpretación de Ilse Grubrich-Simitis (2000, pp. 9-47). En dicho artículo, la autora llama a dicha revisión, “íntima”, pues Freud se dedica en ella a un diálogo íntimo con los grandes autores de la Antigüedad, posibilidad que sólo se le había aparecido varios años después de la primera edición.

14. Recordemos aquí que *nerviosidad* era un concepto de gran trayectoria en la vida intelectual de comienzos de siglo y que no solo el famoso ensayo de Simmel, *La metrópolis y la vida del espíritu*, trata de él, sino que tenemos el ensayo de Freud titulado, *La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna* (1908) (O.C. Vol. VIII)

15. Citado por Liebersohn, H. (1988, p. 126). En otra carta a su hijo Simmel expresará su identificación con Berlín, al poner en paralelo su desarrollo personal con la transformación de Berlín de ser una ciudad centroeuropea a metrópolis de importancia mundial.

16. No podemos dejar aquí de remitir tanto al artículo de Schorske (1991) como al libro de Flem (1993).

17. Ya desde 1901 su profesor y destacado economista Gustav Schmoller comparó *La filosofía del dinero* con el libro de Durkheim *La división del trabajo en la sociedad*; y en 1904 Rudolf

hecho de que, si bien la primera edición de *La interpretación de los sueños* estaba fechada en 1900, su publicación fue de hecho en noviembre de 1899, mientras que la obra principal de Simmel, *Philosophie des Geldes*, aunque publicada en 1900, llevaba como fecha de edición la de 1899. Pero, es cierto que ambas publicaciones revolucionarias tendrán diferentes destinos, pues mientras que la obra de Simmel tuvo un éxito inmediato y selló el destino del autor como uno de los más, si no el más, influyente intelectual de lengua alemana hasta la Primera Guerra Mundial<sup>17</sup>, sabemos que *La Interpretación de los sueños*, no fue propiamente un éxito de librería. A pesar de algunas noticias alentadoras que Freud da a Fliess sobre las ventas en los primeros meses tras su aparición, sabemos que la primera edición, que constaba de seiscientos ejemplares, tardó casi diez años en venderse pues sólo hasta 1909 se hizo necesaria una segunda edición<sup>18</sup>. Así, mientras la constitución del psicoanálisis sería una obra casi secreta que sólo luego de muchos años permitiría a su autor disfrutar de una fama mundial, para Simmel su fama casi inmediata se apagaría en los años diez del siglo veinte, aunque sus enseñanzas continuarían, como arriba señalábamos, en sus alumnos Lukács o Benjamin, en la Escuela Sociológica de Chicago, o en Heidegger, entre otros.

En cuanto a una cercanía *directa* entre Freud y Simmel, con bastante seguridad puede aseverarse que nunca existió, ni como intercambios de ideas entre uno y otro ni, por supuesto, como encuentros personales<sup>19</sup>. Del lado de Simmel, podemos decir que hasta cierto punto, el hecho de que no haya tomado nota de la existencia del psicoanálisis no tiene mucho de sorprendente. En primer lugar, su muerte en 1918 le impidió conocer los trabajos más sociológicos de Freud, publicados en la década de los años veinte; mientras que para dicha fecha, 1918, el psicoanálisis aún pertenecía a un nicho restringido, centrado en la ciudad de Viena. Como recuerda Grözinger (2000, pp. 145 y ss.), desde 1908 y por muchos años, Karl Abraham fue el único psicoanalista activo establecido en Berlín, ciudad de residencia habitual de Simmel.

Goldschied lo comparó con *El capital* de Marx. (Cf. Frisby. D., 1990, p. XVI).

18. Sobre el destino de esta edición, Cfr. Ilse Grubrich-Simitis (2000, pp. 9 y ss.)

19. Sobre ello, ver el cuidadoso análisis de G. Grözinger (2000), que es, de hecho, el único ensayo que conozco en tratar en cualquier medida la cercanía entre ambos autores, aunque con una perspectiva distinta de la considerada aquí.

20. "Esto tiene que ver con un cambio sobrevenido en mí, con un cierto desarrollo regresivo, si así se lo quiere llamar. Tras el rodeo que a lo largo de mi vida di a través de las ciencias

Más extraño es lo contrario: la ausencia de cualquier referencia a Simmel en los escritos freudianos, y no sólo en éstos sino también en los textos de sus colaboradores y seguidores en las revistas psicoanalíticas bajo su dirección. Como se ha dicho, Simmel era quizás el filósofo y sociólogo más influyente de las dos primeras décadas del siglo y Freud el lector ávido y multifacético que conocemos. Una respuesta posible a dicha ausencia, –pero sabemos que las ausencias no son simples vacíos, sino oquedades, es decir lugares de sentido–, es justamente la contraposición de las fechas tanto del final de la fama de Simmel, que se apagó poco después de su muerte, –para resucitar parcialmente en los años ochenta–, con la del comienzo (o mejor dicho, el retorno) del interés de Freud por la cultura y los “problemas culturales”<sup>20</sup>. Puede decirse que cuando Freud se decide a extender el psicoanálisis hasta los fundamentos de la cultura humana, –luego de ese primer intento, más antropológico que sociológico, que fue *Totem y Tabú* (1912/13)–, con su texto *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), la fama de Simmel había pasado y sus libros no estaban más en el ambiente, por así decirlo. Sin duda un sociólogo como Gustave Le Bon, aunque más alejado en el tiempo, estaba más acorde con los primeros impulsos de extremismo que empezaban a recorrer Europa.

Sin embargo, en medio de ese silencio, hay algunas coincidencias que permiten hacerlo más significativo, marcarlo con el aura de lo simbólico, aún si no tenemos los elementos suficientes para comprender su sentido. Así, y para referirnos al último punto considerado, el de la utilización por Freud del libro de Le Bon, *Psychologie des Foules*, tenemos que justamente Simmel había realizado y publicado en el semanal vienés *Die Zeit* una reseña crítica de dicho libro, pocos meses después de su aparición en Francia en 1895<sup>21</sup>. En esta reseña, Simmel considera el libro como “poco significativo” ya que no aporta ninguna novedad para la explicación de los comportamientos sociales.

naturales, la medicina y la psicoterapia, mi interés regresó a aquellos problemas culturales que una vez cautivaron al joven apenas nacido a la actividad del pensamiento. Hallándome todavía en el apogeo del trabajo psicoanalítico, en 1912, hice en *Tótem y tabú* el intento de aprovechar las intelecciones analíticas recién adquiridas para la exploración de los orígenes de la religión y la eticidad. Dos ensayos más tardíos, *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1930), continuaron luego esa orientación de trabajo”. “Posfacio” (1935) a la *Presentación autobiográfica* (1925). (O.C. Vol. XX)

21. Simmel, G. (1985, S. 119-120), ahora en Frisby, D. (2000, pp. 43-49). Interesante anotar que Simmel había hecho otra reseña del libro de Havelock, Ellis, *Impulso sexual y sentimiento*

Para Simmel, el libro es autocontradictorio, al establecer que la masa es sólo el promedio, la nivelación, pero al mismo tiempo es la absorción de todo lo individual en lo general; así, por tanto, ¿de dónde surgirá la motivación de la masa para moverse en una u otra dirección? Se dice que la masa, como fuerza inconsciente de pulsiones (*Trieb*) sólo puede moverse por la conducción de un caudillo (*Führer*), pero Le Bon no tiene los conceptos para dar cuenta de la aparición de éste y de su estatuto en medio de ese campo de pulsiones. Por último, Simmel considera que la gran falla metodológica de Le Bon es su reduccionismo, al intentar explicar la sociedad toda a partir del único concepto de masa. Simmel terminará su reseña, –un hecho significativo en este contexto–, citando a Hamlet: “*there is nothing either good or bad, but thinking makes it so*” (Simmel, 1985).

Más significativo aún es la mención, sin duda la más directa de que tengamos noticia, del nombre de Simmel en el entorno freudiano. Se trata de una carta enviada por Lou Andreas-Salomé a Freud, el 27 de febrero de 1918, pocos meses antes de la muerte de Simmel. En ella, Andreas-Salome menciona la aparición de un libro sobre el psicoanálisis, obra del médico Ernst Simmel, a quien ella confunde con el hijo de Georg Simmel, –llamado en realidad Hans, médico, pero no psicoanalista. En dicha carta expresa ella el deseo de ver a Simmel padre, –y con ocasión de la publicación de esta obra de su (supuesto) hijo–, ocuparse del psicoanálisis como lo había estado esperando desde hacía mucho tiempo. De hecho, Andreas-Salomé conoce a Simmel al menos desde 1897, año en el que se habían encontrado para escuchar la lectura de poemas del poeta Stefan George, amigo personal de ambos<sup>22</sup>, aunque no poseemos más detalles de la relación o de su cercanía para 1918. A la carta de Andreas-Salomé, Freud responde cerca de dos meses después, el 21 de abril del mismo año haciendo referencia únicamente a la obra de Ernst Simmel, sin decirle si compartía su opinión sobre si Simmel debía ocuparse del psicoanálisis o siquiera de que conociera su obra<sup>23</sup>.

*de vergüenza*, aparecido en *Die Zeit* del 9 de noviembre de 1901.

22. (Cfr. Liebersohn, H., 1988, p. 145.) Por su parte, Freud se había encontrado con Andreas-Salomé en 1911 y manteniendo una amistad hasta la muerte de ésta (1937), momento en el cual Freud publica su elogio (O.C. Vol. XXIII).

23. Mención de Simmel a Freud en Frisby, D. (2000, pp. 43-49). Las cartas están en la edición a cargo de Pfeiffer (1966, pp. 84 y 85-87, respectivamente)

El hecho de que Freud haga referencia explícita al contenido de la carta de Andreas-Salomé revela que la tenía presente y que no se trata de “un olvido” sino de un silencio, deliberado o no. Sólo sabemos y podemos decir que tiene un sentido o mejor que esa ausencia de un nombre nos revela y nos pone delante de la presencia de un sentido, sin que sea posible acceder a él o siquiera intentar especular acerca de la posibilidad de su existencia. Nos revela que, a pesar de todo, Freud sí tuvo una relación en negativo con Simmel, e incluso que Simmel, por intermedio de Andreas-Salomé, también hubiera podido tenerla con Freud, sin que nos sea posible decir más.

### I. CERCANÍAS INTELECTUALES

DEBEMOS TOMAR COMO punto de partida el desarrollo intelectual de nuestros dos autores a partir de la publicación de sus obras principales (1900), sin desconocer el hecho de que ambos tenían ya una trayectoria anterior, la cual, sin embargo, y aún para ellos mismos se eclipsa bajo el manto de sus obras mayores<sup>24</sup>. Hay en ellos, una primera similitud que sorprende. Es el hecho de haber constituido como objeto de análisis, –como lugar de apuntalamiento para todos sus estudios posteriores–, aspectos hasta entonces considerados indignos o secundarios para una exploración de lo humano: el dinero o los sueños. Para ambos, ese punto de partida se convertirá también en el seguro lugar de retorno cada vez que la investigación se aventure por parajes más y más lejanos, marcando la diferencia en el panorama intelectual de su época, su señal de distinción. Sin duda, el de Freud y el de Simmel son movimientos intelectuales que utilizan la sinécdoque, al transformar tanto el dinero como los sueños en ejemplos privilegiados de mecanismos mucho más complejos, en los que se verán reflejados por un lado el funcionamiento psíquico todo del individuo (Freud), o por otro, los sistemas de relación de la sociedad moderna (Simmel). Ambos emprenden un recorrido que los lleva desde los detalles particulares, hasta las grandes unidades de sentido histórico-culturales (Cfr. Goodstein, E., 2002).

24. Como hemos visto, Freud considera que el psicoanálisis nace en 1900, es decir con la publicación de *La interpretación de los sueños*. Por su lado, Simmel dirá en carta a Heinrich Rickert en 1904: “He perdido interés...en todo lo que escribí anterior a *La filosofía del dinero*. Éste es de verdad *mi* libro, los otros me aparecen sin colorido y como si hubieran sido escritos por alguien distinto”.

25. Palabra que figura en la traducción española con la grafía “shibbolet” o shibbólet”.

26. No podemos entrar aquí a tratar sobre la compleja relación entre Simmel y Marx; sin

Freud utilizará ese refugio del psicoanálisis en los sueños con un verdadero sentido estratégico: es el propio interior protegido de los ataques de aquellos que, disfrazados de amigos, pretenden socavar la gran contribución freudiana a la cultura occidental. Es su territorio y sobre ello establece, cada vez más enfáticamente, un derecho de propiedad. Por tres veces, a partir de 1914 y en momentos significativos Freud utilizará el recurso a los sueños por parte de la nueva ciencia como el *shibboleth*<sup>25</sup> del psicoanálisis, la palabra clave para determinar quién está adentro y quién afuera. Así, en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914) dirá:

Igualmente lamentable y vacío es todo lo que Adler ha expresado sobre el sueño, ese *shibboleth* del psicoanálisis. Al principio el sueño fue para él una vuelta de la línea femenina a la masculina, lo cual no significaba sino la traducción de la doctrina del cumplimiento de deseo en el sueño al lenguaje de la «protesta masculina» (Freud, S.O.C. Vol. XIV).

Luego, más tarde, en *El yo y el ello* (1923):

Si me estuviera permitido creer que todos los interesados en la psicología leerán este escrito, esperarí­a que ya en este punto una parte de los lectores suspendiera la lectura y no quisiera proseguirla, pues aquí está el primer *shibboleth* del psicoanálisis (Freud, S.O.C. Vol. XIX).

Por último, dirá en la 29ª conferencia de las *Nuevas conferencias introductorias* (1933):

desde entonces, sin duda alguna, la doctrina de los sueños ha permanecido como lo más distintivo y propio de la joven ciencia, algo que no tiene equivalente en el resto de nuestro saber, una porción de territorio nuevo arrancada a la superstición y a la mística. La extrañeza de las aseveraciones que se vio precisada a formular le ha conferido el papel de un shibboleth cuya aplicación decidió quién pudo convertirse en partidario del psicoanálisis y quién, definitivamente, no consiguió aprehenderlo. Para mí mismo fue un asidero seguro en aquellos difíciles tiempos en que el sumario de los hechos no discernidos de las neurosis solía enredar mi juicio inexperto. Toda vez que empezaba a dudar acerca de la corrección de mis vacilantes conocimientos, haber conseguido trasponer un sueño confuso y sin sentido en un proceso anímico correcto y comprensible

embargo sí podemos hacer unas breves alusiones, en la medida en que son de interés para

acaecido en el soñante renovaba mi confianza de hallarme sobre la pista correcta (Freud, S.O.C. Vol. XXII).

Sin duda, esta última mención recoge lo dicho hasta aquí, la metaforización de los sueños como una fortaleza estratégica, como refugio impregnable desde el cual se constituyó el dominio sobre todo el inconsciente. Quien niega los sueños como punto fundamental de la doctrina, se queda sin ningún asidero, sus teorías se disuelven en la indiferencia de la equivalencia; es el valor que le otorga valor a todo lo demás. Por supuesto, el *schibboleth* tiene un nombre: *Freud*.

Simmel nunca pretendió formar una escuela o fundar una doctrina diferenciada, por lo que su lugar estratégico está mucho menos marcado, aunque funciona de manera similar. Las “ciencias del espíritu”, en el ambiente determinado por la obra de Dilthey, tiene un claro lugar como el punto de manifestación y estudio de todo lo más grande y excelso del espíritu humano: el arte, la religión, las ciencias, la historia. Nada tenían que hacer con lo burdamente cotidiano y profano como el dinero. Simmel revela, —en una investigación que sólo en apariencia se inspira en Marx<sup>26</sup>, pero que conduce hacia otros caminos, que el dinero está indisolublemente ligado a la forma de la vida moderna y es tanto consecuencia como causa de la vida espiritual de la época. Al llevar el trabajo del símbolo del ámbito de la religión, el mito o el arte, al de la economía, Simmel se sitúa en terreno inexplorado. Pero será esa intuición la que lo pondrá en posición central

nuestro tema, pues ponen en juego la importancia de la psicología para Simmel. Por un lado en el prefacio a *La filosofía del dinero* Simmel dirá que allí “se hace un intento por construir un nuevo piso (*Stockwerk*) por debajo del materialismo histórico” pues “las manifestaciones económicas son reconocidas como el resultado de valoraciones más profundas y de corrientes de precondiciones psicológicas y hasta metafísicas” (Simmel, G., 1989, p. 13). En la discusión sobre el origen del valor monetario, Simmel criticará el marxismo (o su memoria de éste) por reducirlo todo a una unidad abstracta de trabajo sin distinción, es decir utilizando la misma lógica de funcionamiento de la sociedad capitalista que nivela todos los valores y los convierte en meras unidades mutuamente intercambiables. Por otro lado, y en esto se anticipa Simmel a un marxismo posterior, así como a otras corrientes críticas, se mueve él desde la preocupación exclusivamente marxiana por la lógica de la producción y de sus condiciones de posibilidad, a una lógica de la demanda y del consumo; ámbitos en los que no existe la categoría general de “mercancía”, sea ésta fantasmagórica o no, sino que se da una dispersión creciente, una fluidez cada vez más acelerada, y que es necesario interpretar. 27. Sin embargo E. Cassirer, conocedor de la obra de Simmel, y quien utilizará las contribuciones metodológicas de éste en su obra “Filosofía de las formas simbólicas”, volverá a restringir el trabajo del símbolo a sus usos tradicionales.

dentro del desarrollo filosófico y sociológico del siglo veinte<sup>27</sup>. Podríamos decir que aquí está el origen de los posteriores análisis de la Escuela de Frankfurt sobre la racionalidad instrumental y de la manera en que conquista los demás aspectos de la vida moderna.

Sabemos que Simmel pretendió primero trabajar sobre una “Psicología del dinero” antes de decidirse a adoptar el título definitivo de “Filosofía del dinero”. De hecho ya había publicado un artículo con aquel título en 1889. Sobre dicho cambio se han expresado las más diversas opiniones, desde que se debió a razones de orden práctico; es decir, a evitar ser señalado como diletante en un campo que no era el suyo y por tanto a definir su pertenencia al campo filosófico como correspondía a su educación, sin revelar ninguna alteración de sus intereses (G. Grözinger, 2000, p. 159), hasta la de que ese cambio refleja una revolución de la perspectiva de su trabajo (Cfr. Frisby, D. Featherstone, M., 1997; Goodstein, E. 2002).

Simmel había sido alumno de Moritz Lazarus y de Heymann Steinhal quienes habían fundado la llamada “psicología de los pueblos” (*Volkpsychologie*) y puede decirse que el cambio de título refleja un alejamiento de posiciones primeras, no para abandonarlas, sino más bien integrarlas a contextos más generales. La sustitución del título tiene, sin duda, un carácter provocador al unir desde el comienzo, una de aquellas *ciencias del espíritu* con el dinero, un efecto que no aparecería con el uso de la palabra “psicología”. Puede decirse que para la época un título como éste apenas tenía sentido; era una metáfora no integrada al mundo alemán de la época y es el mérito de Simmel el de haberle dado un sentido reconocido y el haber eliminado la contradicción entre sus términos, elevando la metáfora a un texto y a una comprensión.

Pero, al mismo tiempo, el cambio de título tiene un sentido programático. Proclama la centralidad del dinero como paradigma del tipo de relaciones que definen la sociedad moderna y, al mismo tiempo expresa la convicción de que es en la interacción entre psicología individual y sentido general, expresado cada vez más como movilidad pura, donde vive, surge y se

28. Así definía Simmel en su libro *Philosophische Kultur (1911)* a la modernidad: “Pues la esencia de lo moderno en general es el psicologismo, la vivencia y el sentido del mundo en concordancia con las reacciones de nuestro interior y propiamente como un mundo interior, la disolución de los contenidos firmes en la fluidez del alma, a partir de la cual todas las

desarrolla el espíritu moderno<sup>28</sup>. Frente a la perennidad buscada y a la ahistoricidad pretendida de las “ciencias del espíritu”, Simmel proclama que estas ciencias están afectadas por la movilidad más fluida que pueda concebirse. En cualquier caso, Simmel no abandona el enfoque psicológico y en varios apartes de su texto hay alusiones al carácter autoerótico de la moneda, así como a su relación narcisista con el sujeto. Así, dirá Simmel, es el vacío simbólico como posibilidad pura de intercambio lo que conforma al dinero como reflejo del sujeto moderno mismo, que en su condición de utilizador de dinero llega a vaciarse de cualquier interioridad previa. De modo pues, que el enfoque más estrechamente psicológico está presente en análisis similares a los de Freud, –algo que describiremos con más detalle más adelante–; pero Simmel busca pasar de los efectos individuales a la forma general de los intercambios colectivos, alcanzar los aspectos supra-subjetivos, ante todo a la forma de vida en la gran ciudad. Así, más tarde, en su famoso ensayo “La metrópolis y la vida del espíritu” Simmel comparará la abstracción del intercambio de dinero con la puntualidad de la vida citadina, hecha posible por la generalización del reloj de pulsera. Es decir, el tiempo pasa de ser una medida del individuo, una manifestación de ritmos individuales y colectivos atados a un lugar, a ser una medida general, una imposición supra-individual al individuo que, por tanto debe seguirla y adaptarse al hecho dado con una reacción psicológica<sup>29</sup>.

Los puntos de partida de Freud y Simmel, sueños y dinero, señalan sin embargo dos condiciones contrapuestas: si bien el sueño es una actividad compartida por todos, no es menos cierto que su evidencia, su traza espacial está marcada por la invisibilidad. Considerado como un resultado, el sueño es el enmascaramiento del rostro, la disolución de lo que en un primer

substancias son purificadas, y cuyas formas son solo formas de movimiento”

29. No quiere decirse con ello que Simmel reduce el sujeto a la pasividad de recepción de las imposiciones sociales, sino más bien que la pasividad es un primer momento necesario que produce sus propias reacciones. Éstas, a su vez, van a afectar las relaciones sociales, en ciclos interminables, por lo que no puede decirse que la sociología simmeliana sea causal o que en ella la explicación por causas juegue un papel central. Lo contrario, justamente, sería el tipo de reduccionismo que Simmel había criticado en la teoría de Le Bon.

30. Es claro, y trataremos de volver a ello más adelante, la influencia en la empresa simmeliana de la filosofía hegeliana, aunque, sin embargo, sin ilusiones teleológicas. Sin embargo, puede decirse que en Simmel siempre estará una “nostalgia teleológica” que no estará presente en Freud, para quien es totalmente ajena la necesidad o siquiera la idea de una reconciliación.

momento fue ‘presencia’, a través del trabajo de las fuerzas anímicas en acción, de las transacciones energéticas, de los peajes y de las instancias de vigilancia. Es en esa condición de fugacidad, en su esencia de olvidable, por la que se le había negado hasta entonces su condición de efectividad más allá del despertar individual y se tenía el convencimiento de su impotencia para actuar sobre la vida compartida y actual. En ello, el dinero no puede ser más contrario: su visibilidad omnipresente, su efectividad real en el mundo de los objetos hacen del dinero una presencia autoevidente, incapaz de producir rendimientos de interpretación. En la vida cotidiana, el dinero se presenta como un medio puro y transparente de regular los intercambios de bienes, como algo que tiene una existencia fugaz en el momento mismo en que se da una cosa por otra. Obviamente, ya Marx, en su famoso pasaje acerca del “fetichismo de la mercancía”, había comenzado el trabajo de destrucción de esta pretendida autoevidencia del dinero, y había explicado cómo pasa éste de ser el más puro valor de uso, a ser el valor de cambio por excelencia, modelo ontológico para todos los demás objetos que pierden de tal manera, su solidez.

Simmel modificará dichos argumentos, mostrando cómo la presencia del dinero otorga a los demás objetos una traza fantasmagórica, y cómo la lógica del intercambio se impone en aspectos cada vez más amplios de la vida moderna, convirtiendo la racionalidad de las ciencias y de la economía en las reacciones naturales de los actores de la vida metropolitana. El humano moderno aprende a calcular pero se convierte en incapaz de considerar algo más allá del fragmento o de la situación particular, se vuelve impotente para ver conexiones más profundas entre los fenómenos de su propia vida y los de su sociedad.

Creo que más allá de los estatutos diversos de los puntos de partida, es la similitud de las posiciones de Freud y Simmel como aspirantes a la dilucidación de un sentido, la que despierta mayor interés. Freud se ubica en esa brecha abierta por la visible invisibilidad del sueño, por su presencia casi ausente y en la que Freud se esfuerza por elevar la ausencia a la presencia, volver consciente lo que estaba deformado y casi olvidado en el inconsciente. Simmel se ubicará, a su vez, en el abismo entre la invisibilidad y lo visible del dinero, e intentará elevar a éste, como símbolo vacío, al nivel del sentido, a la solidez de la interpretación; lo que en términos simmelianos significará intentar elevar el espíritu subjetivo al nivel del espíritu objetivo, o pasar de la economía a la filosofía a través de la recuperación del concepto<sup>30</sup>.

En este contexto, podemos decir que ambos buscan *darle al sentido su efectividad perdida*, debida en un caso a las imperfecciones en el proceso civilizatorio, en el otro a la absorción por el dinero, y la concomitante fragmentación de las acciones individuales, de la totalidad de la vida pública. Para los dos, el objeto de sus análisis pasa a ser medio para un objetivo último, el sentido, y por ello, su lugar estará en el trabajo descriptivo-interpretativo, bien en el movimiento de reconciliación del espíritu objetivo y el espíritu subjetivo, bien en el movimiento de conquista del *ello* por el *yo*, “como el desecamiento del *Zuiderzee*”<sup>31</sup>. Hasta entonces, ni el dinero ni la psique hacían parte de aquellos aspectos de la vida social portadores de sentido. Tanto el uno como el otro estaban incluidos dentro de ciencias puramente descriptivas, causales y cuantitativas, dentro de un cientificismo del tipo imperante en las ciencias naturales. Sin salirse del ámbito de las ciencias y enmarcando sus proyectos dentro de éste, los dos buscarán más el orden de la cualidad que el de la cantidad, hasta entonces sólo visible en la contemplación religiosa, en el arte, la historia o la literatura.

No queremos decir, sin embargo, que estos dos lugares de trabajo del sentido sean equivalentes, ya que mientras en Simmel hay un acercamiento a la conciencia reconciliada hegeliana, el momento en que la cultura individual se une a la civilización objetiva como dos aspectos de un mismo momento<sup>32</sup>, en Freud, en gran medida, el sentido queda absorbido por la civilización objetiva, por el “proceso civilizatorio” que sólo se logra cuando el individuo logra desprenderse de la totalidad de sus ilusiones, no siendo la menor de ellas la idea de una cultura existente de forma separada de la civilización. Para Freud, el objetivo no es la reconciliación sino el fortalecimiento del *yo* para, de tal modo, vencer las resistencias pulsionales a la civilización. Sea como sea, ante la posibilidad de recobrar para el sentido su efectividad, o mejor, de conservar siquiera los avances logrados, ambos autores terminarán sus carreras con una visión pesimista, sea en el caso de Simmel en ensayos

31. Freud. S. 31<sup>a</sup> de las *Nuevas lecciones del psicoanálisis* (O.C. Vol. XXII)

32. Recordemos aquí la definición que Simmel da de lo que significa la cultura y el ser cultivado en su contexto: una persona se dice cultivada cuando “los elementos absorbidos de la esfera supra-personal parecen desarrollarse en medio de la psique” (Simmel, G. 1997a, “The Concept and Tragedy of Culture “ (1911/12))

33. Sobre el desarrollo de la práctica médica de Freud y su relación con las novedades de la época, con su preocupación por el status de médico y, sobre todo, del médico judío, ver el muy interesante artículo de Abram de Swann, al que continuamente me referiré en este apartado, “On the Sociogenesis of the Psychoanalytic Setting” (E. Dunning and S. Mennell

como “Concepto y tragedia de la cultura” o en Freud en “El malestar en la cultura”; pero, sobre todo, en “Análisis terminable e interminable”.

## II. PRÁCTICA DEL PSICOANÁLISIS

EN EL CONTEXTO QUE NOS OCUPA, es necesario referirme ahora a la práctica psicoanalítica tal como Freud la determinó en su ensayo de 1912 *Consejos para el médico acerca de la práctica psicoanalítica* y en su continuación en *Sobre la introducción al tratamiento* de 1913. En estos textos pueden examinarse en detalle las relaciones entre el psicoanálisis y la “vida moderna” tal como Simmel la analizó. Es decir, una práctica tal que deja ver aquellos aspectos que Simmel veía como característicos de la vida de la ciudad y que justamente Freud, de forma no explícita, trata de aislar. En sus consejos, busca Freud establecer el tratamiento y la práctica de tal forma que las características de la vida moderna quedan claramente establecidas y una vez sean, por así decir, neutralizadas, permitan justamente el despertar de una vida más profunda e inconsciente del paciente<sup>33</sup>.

Recordemos brevemente los análisis de la vida moderna emprendidos por Simmel y que nos dan el marco en el que la práctica freudiana se constituye. Para Simmel, retomando aquí sobre todo su ensayo “La metrópolis y la vida del espíritu” (Simmel, G. 1997b pp. 175-185)<sup>34</sup>, la moderna vida urbana magnifica la importancia de nuestro intelecto como “el transparente, consciente y (más) alto estrato de la psique, la más adaptable de nuestras capacidades interiores” y se desarrolla como un órgano que nos protege contra de la inmensa cantidad de estímulos de los que se compone la vida en la gran ciudad. El intelecto se comporta como un filtro que nos acostumbra a comportarnos frente al mundo de forma calculadora y matemática, al

(eds.), 2003, pp. 171-200).

34. Sin embargo, un gran número de los aspectos considerados aquí, habían sido ya analizados en apartados de *La filosofía del dinero*, como “el cinismo” y “La actitud Blasé” (Parte I. Cap.3 numeral 2) y especialmente todo el último capítulo de la segunda parte “El estilo de vida” del que se desprende el trabajo simmeliano posterior. Falta, sin embargo, y es por ello que nos referimos con preferencia al artículo citado, poner estos aspectos de la vida moderna con la espacialidad propia de ésta, la metrópolis, algo que también hará en su importante artículo sobre la sociología del espacio (Cfr. Simmel, 1997 pp. 157-170).

35. Freud, S. *Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica psicoanalítica I)* (1913) O.C. Vol. XII.

36. “Difícilmente te pueda enumerar todo cuanto a mí (¡un nuevo Midas!) ... se me resuelve en excremento. Eso armoniza por completo con la doctrina del heder interior. Sobre todo, el

mismo tiempo que nos pone en un estado de indolencia como protección ante la amenaza de colapsar en ese océano de influjos, contactos, ruidos o movimientos.

Esta actitud indolente (*blasé*) es consecuencia de “las estimulaciones siempre cambiantes y altamente comprimidas de nuestros nervios” que en vez de alertarnos, nos convierte en seres pasivos que sólo pueden captar aquellos estímulos extraordinarios tanto de placer como de peligro. La excesiva cercanía de la vida urbana con sus contactos permanentes con individuos desconocidos, no nos acerca a éstos sino que nos despierta “una silenciosa aversión”. En esa actitud intelectualizada “nos acostumbramos a abstracciones continuas, a la indiferencia hacia lo que está espacialmente próximo y a una relación íntima con todo aquello que está espacialmente lejano” (Simmel, 1997a, pp. 157- 170). Así, por ejemplo, el encuentro durante un viaje con un extraño nos impulsa a menudo a las más íntimas confesiones, algo que de ordinario no es posible hacer en el ambiente personal-impersonal de la gran ciudad (Simmel, 1997a, p. 164). De este modo, prisionera del intelecto, nuestra vida mental renuncia a comprender y se dedica a la persecución del placer como lo más inmediato y accesible o como violencia cuando dicha persecución es frustrada, cuando la cercanía se vuelve intolerable. Finalmente, la ciudad es el asiento tradicional de la economía del dinero, en la cual todas las relaciones están mediadas por éste, por lo que el espíritu debe adaptarse a ello y convertirse en una instancia calculadora que excluye “todos aquellos rasgos irracionales, instintivos y soberanos” que vienen del interior y los reemplaza por “la forma de vida esquematizada proveniente del exterior”.

Para muchos, la reacción natural a la sobreestimulación es la devaluación del mundo exterior como carente de sustancia, una devaluación que arrastra también a la personalidad misma, pues “el individuo se ha convertido en un mero trazo en la enorme organización de poderes y de cosas”, una situación que la inevitable división del trabajo y la especialización de las labores de la vida urbana no hace sino incrementar. La gran ventaja es que la libertad individual aumenta y el individuo se sitúa más allá de la pertenencia a un ámbito estricto, como es el caso en la comunidad rural o de la pequeña ciudad. Es una libertad que tiene el potencial para resistir los fuertes movimientos hacia la indiferencia, el hedonismo y la violencia que la ciudad misma produce, siendo por tanto una esperanza de reconciliación entre el individuo y la metrópolis, siempre y cuando logre aquél romper con la tendencia a la

soledad que la ciudad busca reproducir. Una libertad individual que puede constituirse en la revalorización de una cultura si el individuo logra situarse en un punto tal que logre absorber la vida objetiva en su propia psique y no simplemente en una pura negación y confrontación, o, por el contrario, en una simple pasividad, actitudes ambas que terminan por reducirlo todo a un nihilismo absoluto.

El progreso freudiano hacia una práctica médica propiamente psicoanalítica, busca llevar la situación entre el analista y el analizado a una simplicidad máxima, a una situación de neutralidad absoluta (Cfr. de Swann, A., 2003, pp. 178 y ss.), hasta el punto en el que ésta represente una inversión de la vivencia cotidiana del paciente. Su propósito es disminuir la carga de atención del yo como principio de constancia y como instancia de inhibición. Al hacerlo así, retoma punto por punto los análisis de Simmel de la vida en la gran ciudad. Así, por ejemplo, frente a la tecnificación experimentada por la vida urbana en las décadas previas y posteriores al cambio de siglo, Freud se desprende en su práctica de todo tipo de aparatos oscultorios, electromagnéticos, etc., parte corriente de la práctica médica de su tiempo, y utilizada por él en los primeros años de su actividad profesional. Freud abandona también otro tipo de técnicas no instrumentales como el hipnotismo, que ya desde 1887 reemplaza por la simple presión de su mano sobre la frente del paciente como medio de sugestión, a su vez descartada antes de 1900. Es decir que, si anteriormente se trataba de crear unas condiciones subjetivas que permitieran comportamientos diferentes en el paciente con respecto a su vida normal, la práctica freudiana se mueve más y más hacia la creación de una estructura objetiva de condiciones para la exitosa curación del analizado.

De central importancia para nuestra discusión es el manejo del tiempo y el dinero dentro de la situación psicoanalítica. En cuanto al tiempo, se impone una exactitud extrema, lo cual tiene un claro origen sociológico, reconocido por el mismo Freud, y es el deseo de elevarse, como médico por encima del “profesor de música o de idiomas”<sup>35</sup>, dónde éste está sujeto a los caprichos de sus alumnos. Sin embargo, en la conexión presente, es evidente que lo que busca, psicoanalíticamente, es quitar de en medio el factor tiempo de la relación entre analista y analizado, sacar al tiempo fuera de la situación de la consulta, al volverlo consciente y elevarlo a la presencia del yo. Frente a la posibilidad por parte del analizado de dejarse

arrastrar bien por las resistencias individuales, bien por las contingencias de la vida ciudadana hacia un manejo subjetivo y por tanto inconsciente, se le quita al tiempo su dependencia de factores individuales y se objetiviza su convención. Dicha neutralización permite al analista ver reflejado como en un espejo las resistencias del analizado: al no ser considerada la imposibilidad de cumplir una cita producto del azar, sino un síntoma de resistencia, se le mostrará al analista los puntos centrales de las neurosis a tratar.

De forma similar sucede con el dinero. Si en la vida cotidiana el dinero es omnipresente como posibilidad de supervivencia, pero se cubre, en el ambiente burgués de la Viena del cambio de siglo, bajo un pudoroso silencio, en la práctica freudiana será tratado con toda claridad consciente, para ser olvidado luego, quitándole así su potencial perturbador. En primer lugar, Freud establece una relación entre el dinero y los asuntos sexuales: “El analista no pone en entredicho que el dinero haya de considerarse en primer término como un medio de sustento y de obtención de poder, pero asevera que en la estima del dinero coparticipan poderosos factores sexuales”.

Para Freud, el dinero está ligado a ciclos más profundos de la psique individual y colectiva, tales como la asimilación entre dinero y excremento<sup>36</sup>, o el carácter anal, el narcisismo y la retención. Y al mismo tiempo, si el dinero es la medida de todas las cosas en la sociedad moderna, no puede en ningún caso dejarse al azar de la buena o mala voluntad del paciente, dado que ello anula la valoración propia del médico Freud. Por otro lado, dar un tratamiento gratuito, le quita a éste su importancia y lo convierte más un juego que en otra cosa, una diversión ligera antes que una situación con reglas determinadas. Por ello, y contra las prácticas usuales de la época, Freud recomienda abstenerse de dar tratamiento gratuito, aun en el caso de pacientes que sean otros médicos o sus parientes. La correspondiente carga

dinero mismo. Yo creo que esto pasa por la palabra «roñoso», usada para «avaro». De igual modo, todas las historias de nacimiento, aborto, período, se remontan al locus a través de la palabra «Abort» {«escusado»} («Abortus» {«aborto»}). Parece del todo demente, pero es por entero análogo al proceso por el cual las palabras cobran un significado traslaticio, tan pronto como se presentan conceptos nuevos necesitados de designación. [ ... ]” Carta 79 a Fliess, dic. 22 de 1897. O.C. Vol. I.

37. Cfr. entre otros Gilman, S.L. “Freud et les concepts de race et de sexe”...; (Geller, J., 1996, pp. 141-164); (Katz, J., 1980); (Le Rider, J., 1990)

38. Expresión del Dr. L. Fiaux, citado en Geller, J. (1996 p. 149 n. 3), quien a su vez nos reenvía a Alain Corbin.

39. De hecho, según lo relata Gilman, en el lenguaje callejero vienés de la época, el clítoris

afectiva que despierta la concesión de un tratamiento gratuito, introduce un ruido exterior en la situación purificada del análisis y lo invalida. Por tanto, si en la vida cotidiana, el dinero es una constante presencia, Freud lo minimiza de tal modo que su capacidad para transformarse en energía psicológica e invadir todo el campo de las relaciones humanas, queda neutralizada. La relación del analista con el analizado se desmonetariza permitiendo que aquello que Simmel había determinado por su cuenta como ocultados por la monetarización de la vida urbana, “todos aquellos rasgos irracionales, instintivos y soberanos” puedan volver a emerger a la superficie de la situación psicoanalítica.

Sin duda la relación de Freud con el dinero, y por tanto su esfuerzo por purificarlo en la práctica psicoanalítica debe verse en un marco mucho más amplio del aquí establecido. De este contexto sólo podemos dar algunas referencias, las que quizás también arrojarán interesantes luces sobre el trabajo de Simmel, dado que ese marco más amplio tiene que ver con el ambiente antisemita que se respira en Alemania y Austria desde los años ochenta del siglo diecinueve.

Se encuentra en la prensa antisemita de la época todo un ciclo de asociaciones entre el judío, el usurero, el traficante de cuerpos humanos y la prostitución<sup>37</sup>. El judío es considerado como aquél que, dedicado a poner en circulación el dinero, no produce nada útil y es visto como un parásito; en similar condición se considera a la prostituta quien no produce ningún afecto sino que únicamente sirve como, para ponerlo en los floridos términos de la época, de “alcantarilla seminal”<sup>38</sup>. Nada más natural entonces que añadir a las actividades especulativas, el oficio de proxeneta para el judío, encargado de contaminar con su sangre las prostitutas que la transmitirán a su vez a toda la sociedad aria. La prostituta, representada al inicio de su carrera como una joven cristiana, virginal e inocente, será vista al final de su carrera, luego de ser engañada por el judío, con los rasgos convencionales de éste, añadiendo al carácter judío, la marca del afeminamiento hecha más fácil por la asimilación popular de la circuncisión y de la ausencia de pene<sup>39</sup>. Por otro lado el judío, y aquí también se le asimilará a la prostituta, puede

era conocido sencillamente como el “judío” (Cfr. Gilman, S.L., 1996, p. 116).

40. Freud, S. O.C. Vol. XVII

41. Ya Derrida había señalado cómo cada vez que la palabra *das Unheimliche* aparece en Freud (y también en Heidegger) indica un peligro de pérdida de identidad, una confusión

disimular su verdadera identidad bajo el manto de la asimilación, mientras su marca, –la circuncisión–, permanecerá oculta; el judío y lo judío estará marcado con el estigma de la imitación, de no ser sino mimesis de la alta cultura de la época. Así como lo manifiesta una de las guías de Viena de la época, cuando el ario encuentra otro hombre, siempre se presenta primero a su mente la pregunta de si no estará en presencia de un judío.

La identificación judío/prostituta, permite dar una nueva interpretación al sentimiento despertado por Freud, –así como sus causas profundas–, por el retorno continuo al barrio de las prostitutas en una pequeña ciudad de la provincia italiana, como lo narra en “Lo ominoso” (*Das Unheimliche*) de 1919<sup>40</sup>. Allí, se expresan sus propias dudas acerca del valor de sus contribuciones, la pregunta sobre su propia identidad<sup>41</sup>, así como de su propia originalidad, de si su obra no será sino una imitación de lo que otros habían ya hecho, un reciclaje y un préstamo con usura de lo que estaba ya disponible sin haberle añadido nada útil y novedoso, un escrúpulo por haber cobrado dinero para no ser sino “la alcantarilla seminal” de los burgueses de su época<sup>42</sup>. Finalmente, se manifiesta una preocupación por su posteridad, por la memoria de su legado; la duda sobre si su trabajo no será esa breve irrupción de placer en la vida de su época para ser olvidado tan pronto como la carga pulsional haya sido eliminada, del mismo modo que la prostituta se disuelve en la indiferencia cuando el burgués termina su sesión. Por supuesto, Freud dejará sin analizar su propio sentimiento de lo “ominoso”.

En ese aspecto, pero sin duda inconscientemente, –si podemos abusar de un término así, permitido sólo por la negación explícita de su propio judaísmo– la obra de Simmel cobra un nuevo valor provocador. Si el judío se

de especies, géneros o razas.

42. Que el afán de reconocimiento social, de respetabilidad nietzscheana (*Vornehmheit*) jugó un papel importante en Freud es un hecho conocido y presente desde el comienzo. ¿No es acaso signo de esa confrontación, además de su identificación con el semita Aníbal, quasi conquistador de Roma, el que hubiera abierto su práctica médica *precisamente* el domingo de pascua del año 1886?

43. Una evidencia, que, de todos modos, debe ser corroborada por una marca corporal, lo cual nos coloca ante ese otro aspecto explorado por Derrida (1995) en la que tanto el psicoanálisis como el judaísmo son colocados en relación con el archivo, el primero como su ciencia, el segundo como su religión.

44. Para no hablar del nazismo al que en dicha obra Freud llamará producto de “bárbaros mal bautizados”; O.C. Vol. XXIII.

asocia con el dinero en sus valoraciones más negativas y simplistas, podemos preguntarnos si al colocar Simmel el dinero en la centralidad de la vida moderna y hacer depender las demás “ciencias del espíritu” de éste para el mundo contemporáneo, no logra también, de algún modo, poner al judío en el centro de la sociedad de su época, colocarlo como el valor que da sentido a todo lo demás. Lo que aparece vacío y parasitario, lo que se presenta como un puro medio sin otro aporte, es en realidad lo que cubre la sociedad toda con su forma de racionalidad, la que conquista todos los demás aspectos de la vida moderna de forma irreversible. Lo judío como lo monetario, no es el valor transitorio que debe ser expulsado y reemplazado por realidades más esenciales, lo ario, lo espiritual, sino que es la imprescindible esencia de la sociedad moderna.

Un trabajo de recentralización que anticipa aquél otro que Freud emprenderá al final de su vida con *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. Allí Freud, hará del judaísmo, —a partir, pero también a causa del sacrificio de Moisés—, la religión de la racionalidad, del intelectualismo, que reemplaza de una vez por todas la sociedad constituida por los lazos de afecto maternos y se inclina por la evidencia racional de la paternidad<sup>43</sup>. En ese contexto, el catolicismo con su retorno del culto a la madre, a la virgen, —el retorno de la ilusión—, será un retroceso en el camino hacia la civilización<sup>44</sup>. Así, tanto en Simmel como en Freud, lo que era en la visión antisemita la relación judío-dinero-parasitismo, se convierte en ellos en la relación, judío-dinero-racionalidad-civilización, aunque en ello Simmel será mucho más ambiguo, tanto en su valoración del judaísmo que situará por detrás en la escala civilizatoria al cristianismo, pero no al catolicismo, como en el valor de la racionalidad sin reconciliación<sup>45</sup>.

Regresando a otros aspectos de la práctica psicoanalítica, tenemos que en ella Freud limita al máximo el contacto visual en la consulta, colocándose detrás del paciente acostado en un diván. Así, frente al ver identificado

45. Pero, también, mucho menos negativo acerca del papel de lo femenino en la sociedad que ve como depósito de cultura subjetiva frente al predominio de lo masculino objetivo; y, por tanto, fuente posible de una cultura reconciliada. Sabemos por otro lado que, para Freud, lo femenino seguirá siendo hasta el final el *dark continent* del psicoanálisis. (*Pueden los legos ejercer el análisis. Diálogo con un juez imparcial* (1926) O.C. Vol XX) con toda la carga cultural que conlleva una expresión así. Podemos preguntarnos entonces, si no está entorno

por Simmel en el centro de la vida urbana, a costa del oír o del oler, Freud convierte la situación del paciente en soledad y en presencia de sí ante sus propios pensamientos, incapaz de dar rienda suelta a su pulsión de ver. El escape que, como un punto de fuga, es presentado por la visión, se corta de raíz. Y así también la emergencia de la transferencia, como la visualización autoproducida del deseo, será una elaboración del propio paciente a través de sus palabras y no por alguna correlación con el objeto visto, con relaciones externas de familiaridad, de amistad o de contacto.

Podría decirse que es justamente la situación descrita por Simmel en la que dos extraños en un viaje pueden llegar a confesiones más íntimas que dos conocidos en la gran ciudad: Freud quiere que su paciente ponga la mente en ese estado de fluidez, de movimiento, de libre observación pasiva, el medio único de obedecer a la regla principal del psicoanálisis de no abstenerse de decir nada de lo que se pase por la cabeza. Así le dirá Freud a su paciente la metáfora de la situación mental en que quiere ponerlo: “Compórtese como lo haría, por ejemplo, un viajero sentado en el tren del lado de la ventanilla que describiera para su vecino del pasillo cómo cambia el paisaje ante su vista”<sup>46</sup>. La situación psicoanalítica es una innovación debida enteramente a Freud y una que crea un nuevo tipo de relación humana sin comparación en la historia, como nos dice de Swann en su artículo (de Swann, A., 2003). Sin embargo, es también claro que el tipo de experiencia frente a la cual nos coloca sólo habría podido hacerse en la época en que surgió y con el tipo de situaciones modernas que se viven a su alrededor. No es irrelevante que la mayoría de las metáforas freudianas para hacer evidente el inconsciente sean tomadas de aparatos técnicos, de principios fotográficos, de experiencias de movimiento que sólo la época puede producir. A menos que reduzcamos el empleo de metáforas a una mera concesión estilística, y no a un imperativo del pensamiento transformado en expresión, es decir, en la espacialización

al problema de lo femenino y de su valoración, la diferencia principal entre Freud y Simmel.  
46. Freud, S. *Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica psicoanalítica I)* (1913) O.C. Vol. XII.

47. Ricoeur en su texto sobre Freud, hablará aquí de una “doble *epoché* invertida”: “que dejemos de guiarnos por el “objeto” como lo enfrentamos a la conciencia y lo sustituimos por los “fines” de la pulsión”. (Ricoeur, P. 1987 p. 107).

48. “Hay hombres a quienes no les es denegada la veneración de sus contemporáneos, a pesar de que su grandeza descansa en cualidades y logros totalmente ajenos a las metas e ideales de la multitud” (Freud, S. *El malestar en la cultura* O.C. Vol. XX).

de éste, podemos descartar este aspecto de la concepción psicoanalítica y de su impacto en la situación de curación.

El paciente que contempla el paisaje en movimiento de su propia mente, puede verla como un flujo único colocado más allá del control ejercido por su subjetividad. Al suspender Freud todos los mecanismos que permiten el despertar la atención intelectual en la vida cotidiana, le impide al paciente la fragmentación de sus experiencias en unidades discretas y lo devuelve a un estado presubjetivo en el que las corrientes más profundas de su vida anímica pueden surgir. Al no existir distracción, al no existir una norma objetiva (tiempo, dinero, visión) a la que el paciente pueda entregarle la carga de su cotidiana actuación, se ve obligado a bajar a los pozos profundos de su psiquis, ocultos bajo el manto de la adaptación por la conciencia. Sólo así se vence la resistencia del yo, en una condición de neutralidad y en una asepsia de sensaciones que no es posible encontrar sino en esa situación<sup>47</sup>.

Pero, esa pureza permite algo más: si el deseo es la moneda psíquica de Freud, la neutralidad de la situación permite aislar la unidad mínima de intercambio, el puro y descontextualizado origen de las corrientes de deseo que circulan por toda la sociedad y que en Freud reciben el nombre de *transferencia*. Un flujo que la civilización ha intentado controlar y dirigir, pero que continuamente se enfrenta con aquel refugio de turbulencias que es el sujeto no desprendido de todas sus ilusiones y quien devuelve a la sociedad caóticas refracciones de un espejo imperfecto que tampoco ha sido capaz de pulir a través de la sublimación. La situación psicoanalítica será el intento experimental por crear el sujeto de la post-ilusión, el sujeto bien adaptado a la “muerte de dios”, “librado a un exilio interior y a la ausencia de sus raíces... (pero también) condenado a la búsqueda de una genealogía inconsciente que deberá reconstruir sin descanso con el fin de que su traza no se borre” (Roudinesco, E., 2000, p. 121). Sin duda, aquí está resumida la relación entre el psicoanálisis y una arqueología del sujeto, el difícil e inestable trato del psicoanálisis con su referente, algo que trataré brevemente como último punto de este ensayo. Lo que por ahora interesa, sin embargo, es expresar que lo que en Freud es transferencia, en Simmel

49. Así dice Ricoeur, refiriéndose al texto de Freud sobre un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci: “No es que el pincel de Leonardo recree el recuerdo de la madre, sino que lo crea como obra de arte” (Ricoeur, 1987 p. 150).

retoma el nietzscheano nombre de valor.

### III. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL MUNDO DE LOS OBJETOS Y EL VALOR

EN UN MUNDO IMPRESIONISTA, en un mundo en el que las cosas han perdido solidez y han comenzado a desmaterializarse con la velocidad del movimiento, con la acentuación de los fenómenos de la moda, con la alteración de los ritmos de cambio en el inmenso crecimiento de las principales ciudades, con lo que podríamos llamar sin ningún miedo a la anacronía, los síntomas manifiestos de una globalización que no toma ya la forma de una lejanía traída hasta el “aquí” europeo, –como era el caso de las exposiciones universales–, sino que comienza a transformar no sólo el espectáculo, sino la vida misma del cambio de siglo en su raíz, la reflexión sobre la cosa no puede ya enmarcarse en ninguna de las categorías de sustancia heredadas por la tradición filosófica, sino que debe tomar nuevos rumbos como objeto de deseo, como elemento de circulación.

Así como el sujeto freudiano queda escindido entre una cubierta superficial que actúa como un filtro de estímulos innecesarios por un lado; y por el otro, en el síntoma de corrientes pulsionales inconscientes, en Simmel también hay conciencia de esa separación que para él está enmarcada en la división entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo. Sin embargo, en Freud todo aquello que se manifiesta como lugar de individualización, como singularización en ese punto de espacio y tiempo que el llama individuo pierde valor y se convierte más y más en el lugar de la pulsión de muerte, tanto como unidad discreta, el individuo propiamente dicho, como “masa” vista a la manera de una sola instancia individual impulsada por resortes pulsionales.

Todo ello ha sido puesto en evidencia a raíz de “su segundo autoanálisis” comenzado durante la Primera Guerra Mundial, en la que luego de haberse ilusionado brevemente con un patriotismo exacerbado, descubre en sí mismo la ambivalencia de sentimientos hacia su propio hijo, Martin, en peligro durante la guerra. El deseo de muerte que logra analizar en sí mismo como manifestación de envidia hacia la juventud de su hijo, refleja la capacidad de las fuerzas pulsionales individuales para destruir hasta lo más íntimo y querido. Dicho sentimiento es el complemento inverso al complejo de Edipo, algo que Freud había dejado de lado en su interpretación de Sófocles pero que descubre también allí, en el origen de la tragedia, la condena a muerte

de los padres al hijo depositado en una canasta en el río. Del individuo solo se salva, –y es una inmensa excepción–, la capacidad de algunos<sup>48</sup> para la sublimación, para hacer pasar las más bajas corrientes energéticas, entrópicas, directamente hasta los más altos logros de la cultura. La capacidad, dicho de otro modo, para inmovilizar en objetos eternizados la fluidez inaprensible de las fuerzas pulsionales, y salvarlos así de la disolución general<sup>49</sup>.

Pero, esa sublimación aparecerá ante el mismo Freud como un cuerpo extraño en su teoría, como algo de lo que sólo puede hablar de lado, pues queda como enigma central de una subjetividad sin *quién* definido, la que, en esa escisión entre el yo, el *ello* y el *superyó*, se queda sin lugar. Freud tiene, además, que confrontarse con su propia capacidad de sublimación, lo que devuelve el problema hacia sí mismo, algo que sólo puede aparecésele como punto ciego en su propia visión. Por otro lado, los objetos producidos por el acto de sublimación son los únicos que escapan al conflicto eterno entre Eros y pulsión de muerte, los únicos que no están destinados a la disolución final. Esa excepción, sin embargo, no es lo suficientemente fuerte como para hacerle adoptar una diferencia entre cultura y civilización, es decir, una esfera autónoma del espíritu, como lo manifiesta al comienzo mismo de *El porvenir de una ilusión*. Es claro, entonces, que, para Freud, la primera queda absorbida por la segunda, con un “resto” inexplicable, una plusvalía individual sobre lo general, en la forma de la sublimación.

Esa desconfianza radical hacia el individuo se hará manifiesta en sus obras de los años veinte y hasta el último de sus escritos, *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. La sociedad se juega su destino entre la posibilidad de la “masa”, es decir, de una regresión siempre posible a la “horda primitiva”, y la racionalización de su vida anímica por los progresos de la civilización. En esa posición dualista, no hay término medio, o mejor dicho, ese punto intermedio es dado sólo por la tensión infinita entre los dos extremos; –no tanto entre Eros y pulsión de muerte, pues sabemos que en Freud se da su mezcla inseparable en todas las manifestaciones naturales y humanas–, sino

50. Freud, S. *El porvenir de una ilusión*. (O.C. Vol. XX)

51. Freud, S. “En torno de una cosmovisión”, 35a de las *Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis* (1933) (O.C. Vol. XXII).

52. Elias, N. *Sobre el proceso de civilización*, publicado originalmente en 1939 y que lleva como subtítulo: “investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas”, publicado ahora como *Gesammelte Schriften* Vol. 3, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997.

entre civilización y horda primitiva.

Para Freud, nada más alejado de sus ideas que la posibilidad de reducir un conflicto tal a consideraciones económicas, sin pasar por las corrientes psicológicas que permanecen actuantes como resistencias a su propia represión. Ya en *El porvenir de una ilusión* manifiesta su escepticismo frente al “gran experimento cultural que se desarrolla hoy en el vasto país situado entre Europa y Asia<sup>50</sup>”, para manifestar claramente su posición en la 35ª de las *Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis*. En ella, alabará al marxismo por destruir unas ilusiones pero, al mismo tiempo, lo acusará de despertar otras nuevas: hacer creer, sobre todo, que el conflicto central de la sociedad humana puede determinarse por un control de la economía sin pasar por las condiciones psicológicas originales y actuantes en ésta. Para Freud, una tal doctrina no es sino reemplazar la promesa de salvación escatológica por la promesa de una salvación terrenal. A la ciencia económica hay que añadirle los avances de la ciencia psicoanalítica pues sólo así se lograrán comprender las corrientes psicológicas que producen su movilidad. En un famoso pasaje de la mencionada conferencia, Freud nos dice:

Si alguien estuviera en condiciones de demostrar en detalle el modo en que se comportan, se inhiben y se promueven entre sí estos diversos factores, la disposición pulsional común a todos los hombres, sus variaciones raciales y sus modelamientos culturales bajo las condiciones del régimen social, de la actividad profesional y las posibilidades de ganarse el sustento; si alguien, digo, lo consiguiera, habría completado el marxismo hasta convertirlo en una real y efectiva ciencia de la sociedad. Es que en verdad la sociología, que trata de la conducta de los hombres en la sociedad, no puede ser otra cosa que psicología aplicada. En sentido estricto sólo existen dos ciencias: la psicología, pura y aplicada, y la ciencia natural<sup>51</sup>.

Aunque en este pasaje se ha visto, y con razón, la anticipación del trabajo sociológico de Norbert Elias<sup>52</sup>, ¿no es posible ver en este párrafo también una mirada retrospectiva al esfuerzo emprendido por Simmel desde *La filosofía del dinero*? Justamente, Simmel busca sacar el dinero mismo y el valor que confiere a las cosas, de la esfera puramente mecánica del trabajo físico o de

53. No pretendemos aquí hacer un comentario a la ontología marxista, sino simplemente reflejar las posiciones de Simmel. Ver también la definición que citábamos de lo que para él es lo moderno (nota 28).

la esfera simplemente económica del capital y de la producción. Par Simmel, antes de la posibilidad de hablar de una equivalencia abstracta en la esfera del valor, hay que investigar los factores psicológicos que permiten que un *objeto* con valor aparezca, que *algo* sea valorado por *alguien*.

En el primer capítulo de *La filosofía del dinero* (Simmel, G. 1990, pp. 59-130; Simmel, G. 1989, pp. 23- 138), esencial para comprender el papel de la psicología en su obra y su diferencia con el marxismo, exactamente en la línea expuesta por Freud, nos dice que un objeto no se constituye cuando un impulso crudo, impersonal y general en su naturaleza busca satisfacerse en algo exterior, sino que se constituye cuando se conforma como un objeto de deseo para un sujeto. Pero ese sujeto sólo existe como correlato *noético* de ese *noema* del deseo y por tanto sólo puede existir como figura relacional: “el objeto así formado, que se caracteriza por su separación del sujeto, –el que, al mismo tiempo, lo establece y busca apropiárselo por su deseo–, es para nosotros un valor” (Simmel, G., 1989, p. 34). La característica principal de ese valor para Simmel es su movilidad, su habilidad para transformarse y fluir, algo que para él llega a abarcar todos los aspectos de la vida moderna. Al final de *La filosofía del dinero* nos dará Simmel el mejor resumen de su ontología de la modernidad, una definición cargada de implicaciones:

En la realidad misma los objetos no tienen ninguna duración (*dauern die Dinge überhaupt keine Zeit*); bajo la inquietud (*Rastlosigkeit*) con la que se ofrecen en cualquier momento para la aplicación de una ley, toda forma se disuelve en el momento mismo en el que emerge; vive, por así decir, sólo para ser destruida; cada consolidación de la forma en objetos durables, –sin importar que tan breve sea su duración–, es una interpretación incompleta (*eine unvollkommene Auffassung*) incapaz de seguir el movimiento de la realidad en su propio ritmo (Simmel, G., 1989, p. 714).

Así, los objetos que aparecen en el espacio han sido para Simmel, investidos de un deseo, pero, al mismo tiempo, han perdido su solidez y se convierten en el paradigma de la movilidad: los objetos, del mismo modo que el dinero, sólo *son* en el movimiento mismo; su quietud es una abstracción insostenible, una cosa-en-sí a la que no tenemos acceso. Sólo una sociedad

54. Es muy aclarador comparar aquí algunas páginas de *El malestar en la cultura* con el artículo de Simmel “The Crisis of Culture” citado más arriba. Allí donde Freud se refiere a *Unbehagen* (malestar) Simmel lo hará a *Krankheit* (enfermedad), aunque, como se aclarará en

con una tal ontología del objeto puede ser una sociedad en la que la esfera económica se convierte en su esencia misma, más allá de los conflictos de clase marxistas que en la perspectiva simmeliana son más síntoma de la monetarización general que su causa.

También en Freud, como hemos visto, sólo existen aquellos objetos que han sido iluminados por corrientes pulsionales depositadas allí para captar la atención del sujeto. En la dimensión presubjetiva, que también es preobjetiva, sólo existen las pulsiones tanto de *Eros* como de *muerte* en estado puro, sin modificación; fuerzas desnudas a las que nuestro consciente no tiene ni tendrá nunca acceso.

Tanto “la cosa” freudiana, como la cosa-en-sí simmeliana no investida de valor, se ubican más allá del lenguaje o de la sociedad; es lo que no puede ser integrado a un trabajo del símbolo. Y, es esa convicción la que hace imposible para Simmel ser marxista (pero también es la raíz de la crítica freudiana), ya que representa un regreso a posiciones realistas ingenuas e imposibles para un mundo que todo lo disuelve en impresión<sup>53</sup>. Del universo del valor no se puede huir, como tampoco del universo del sentido, es decir de la interpretación siempre renovada por la imposibilidad de sacar a luz completamente las pulsiones en su estado puro.

Es esa necesidad la que crea para Simmel la dimensión monetaria en la sociedad: una manera de pasar de valoraciones subjetivas a acuerdos objetivos reconocidos por los demás. Sin embargo, con la conjugación en la vida moderna de esta omnipresencia del dinero con la división del trabajo, esta esfera de valor objetivo se autonomiza y absorbe al individuo mismo. En consecuencia, éste, en su actitud frente al mundo exterior, se desprende de las cargas afectivas que le daban al mundo un sentido personal, nivelando los valores todos a una simple posibilidad de intercambio que amenaza con convertirse en puro cinismo, en indiferencia (la actitud *blasé* que Simmel ve cada vez más presente en la vida de la ciudad) frente a lo exterior. Pero ese exterior en su nulidad, como correlato indisoluble del individuo, reduce a éste, a su vez, a una pura nada, a un sujeto dominado por la objetividad

lo que sigue, si bien el diagnóstico comparte varias similitudes, las conclusiones son diversas.  
55. Freud, S. *La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna*. (1908) O.C. Vol. IX.

56. En el sentido que le da Vilém Flusser, entre otros: la post-historia como la era del

exterior de la modernidad.

Simmel sabe que ese proceso nunca puede ser realizado del todo, aunque existe una tendencia real hacia su maximización:

La economía tiende hacia un estado de desarrollo – nunca totalmente irreal pero nunca completamente realizado– en el cual los valores de los objetos son determinados por mecanismos automáticos, sin tener en cuenta la cantidad de sentimiento subjetivo que ha sido incorporado en ellos como condición previa o como materia de este mecanismo (Simmel, 1989, p. 55).

El valor tiende a convertirse en una esfera independiente, a reemplazar al ser mismo para convertirse en una categoría tan comprensiva y amplia como éste. Así como el valor monetario se convierte en medida de todos los valores y abstracción del deseo individual, –individuo que pasa a un segundo plano, reducido a no ser sino un calculador de valores matematizables y cantidades existentes sin su participación–, así también la transferencia freudiana permite el paso de los deseos individuales, de los depósitos energéticos rasteables a partir de una ontogénesis particular, a unos sentimientos de empatía, de identificación y de imitación que abarcan toda la sociedad. Y es esa transferencia la que permite el paso de la primera tópica a la segunda; es decir de sus obras psicológicas a las sociológicas.

Tanto Freud como Simmel ven en esa objetivización de deseos individuales, la señal de una crisis de la cultura que ambos expresan en textos de una extraña similitud<sup>54</sup>. Sin embargo, y como último punto de este ensayo, trataremos de presentar brevemente las soluciones deseadas por Simmel y por Freud, mostrando sus grandes diferencias. No están en una relación de oposición, pero tampoco de complementariedad pues parten de supuestos filosóficos distintos. Es necesario aclarar, sin embargo, que la posición freudiana se mueve, como hemos dicho más arriba, hacia una cada vez mayor desconfianza de lo individual, identificado con lo pulsional. La civilización como abstracción que objetiviza lo que sin ella permanecería

pensamiento formal, como la época que hace suyo el *dictum* wittgensteniano: “mundo es todo lo que es el caso”, es decir que anula la dimensión temporal. (Cfr. Flusser, V., 1992). 57. Cfr. Por ejemplo el artículo “Female Culture” en (Frisby, D. Featherstone, 1997, pp. 53-76).

individualizado, es transformada en la visión freudiana, desde ser un mal necesario, hasta ser el único valor posible para la vida humana en comunidad. Así, por ejemplo, en su relativamente temprano examen de la “nerviosidad moderna”<sup>55</sup>, Freud achaca a la civilización todo tipo de males, desde ser un impedimento para la acción, al volver dóciles los caracteres humanos, hasta ser un obstáculo para el desarrollo intelectual al ocultar ciertos temas e impedir el pensamiento sobre ellos, –especialmente a las mujeres, lo que explica su inferior condición intelectual. Lo exterior y objetivo impone una carga tal a las energías pulsionales interiores, que éstas, para equilibrarse deben buscar salidas patológicas que terminan tomando el control del individuo.

Para el Freud tardío, la civilización como obra de ingeniería para el control de las corrientes psíquicas de la sociedad, debe seguir su propósito de vaciar al individuo de todas sus ilusiones. Si el hombre moderno logra comprender que no necesita de las ilusiones del pasado, sobre todo de las religiosas, para protegerse de los poderes de la naturaleza, y logra salir, por decir así, al estado de *abierto*, si deja de lado el recurso de humanizar lo externo a sí, incluida la cultura y sus preceptos restrictivos, y pasa de creer en la necesidad de una voluntad absoluta para contentarse con las explicaciones de su propia razón, podrá comprender la necesidad de defender la cultura y de no sentir sus obligaciones como una carga, sino como la única protección contra la destrucción. No es casualidad, como se ha dicho anteriormente que Freud no necesite establecer una diferencia entre “cultura” y “civilización” por su desconfianza frente a lo puramente individual.

Afirmará entonces que, como única salida frente al malestar en la cultura y la amenaza siempre presente hacia etapas anteriores, esa racionalidad objetiva, esa mirada científica y técnica que quita del camino justificaciones fácilmente desmentibles y elimina el miedo humano frente a lo natural. Podría decirse que su meta es pasar del yo como instancia precaria entre el ello y el superyó, a un yo igualmente despersonalizado pero ahora considerado como la unidad mínima de una función yoica que abarca toda la sociedad. El individuo es un recipiente que debe mantenerse en el límite del vacío, puesto que cualquier contenido es susceptible de ser recargado por fuerzas pulsionales que llevan a un estado de regresión. Es decir, pasar

58. Cfr. sobre todo en “The Crisis of Culture” de 1916, en (Frisby, D. Featherstone, 1997,

de la conformación de un cuerpo social a partir de energías anímicas, lo cual conduce hacia la “masa” como regresión hacia la “horda primitiva”, a su conformación a partir de una racionalidad pública y plenamente compartida. Sin embargo, sabe Freud que un tal nivel de equilibrio no es posible puesto que las pulsiones continúan actuando, rehusándose a congelarse en una forma atemporal.

Para Freud, no existe la post-historia<sup>56</sup>, es decir la época en la que la forma antecede a toda acción, el diseño premeditado de un objeto a su utilización, sea el cotidiano descorchador que usamos hasta los más extravagantes proyectos constitucionales, sino que la forma es producto de la acción de la civilización en el campo de las pulsiones y sujeta irremediabilmente a su tensión. De la historia no es posible salir, porque el sentido nunca se agota y porque la conciencia temporal, colectiva y no individual, debe luchar por imponerse frente al inconsciente intemporal.

Podría decirse que en el punto en el que Freud se detiene, Simmel comienza, pues sus análisis en el marco de la vida moderna de la gran metrópolis son hasta cierto punto una presentación fenomenológica de ese sujeto civilizado y conquistado por el proceso de la civilización. Simmel reconoce que la gran consecuencia de ese estado es la posibilidad de aparición de la libertad individual. Pero esta libertad es ambigua en la medida en que puede comprenderse en un sentido puramente negativo como “pura libertad de movilidad y la eliminación tanto de prejuicios como de un filisteísmo mezquino” (Cfr. Frisby, D. Featherstone, M. 1997, pp.175- 185 Cita p. 182), es decir, disolverse simplemente en un afán de distinción, de extravagancia, de adopción superficial de la moda sin que tenga un impacto exterior. Una libertad que se convierte en pura dispersión, en ausencia de cohesión y en incapacidad para interesarse por el mundo alrededor.

La única cobertura posible para una sociedad tal es la economía en su forma de libre circulación de dinero. Por otro lado, la libertad puede ser posibilidad de recuperación de esa esfera abstracta que es el universo del valor de intercambio, para volverle a dar significado, para volverlo a reencantar, es decir para reconciliar el espíritu subjetivo con el objetivo y

pp. 90-101).

59. (Pierce, Ch. S. (1931-1958) Vol. 3 §361). Cf. la discusión sobre el referente en Pierce, desde una perspectiva particularmente interesante para lo que aquí se expone en Dubois, P. (1983, pp. 60 y ss.)

llegar a una conciencia curada en su alienación. Para ello, y ante la pulida superficie del valor de intercambio que no permite ninguna adhesión, el sujeto necesita de una saliente dónde poder apoyarse y comenzar la labor de reconquista de su propia alienación. Simmel irá a buscarlo, por un lado en lo que llamará “cultura femenina”<sup>57</sup>; en la mujer que por sus condiciones naturales y sociales está más alejada de una vida de abstracción y de intercambio y tiene en sí misma los restos no absorbidos de una cultura contrapuesta a la absolutización de la civilización. Por otro, los buscará Simmel, en sus últimos escritos<sup>58</sup>, en la guerra, no como valor en sí, sino porque despierta sentimientos supra-individuales de patriotismo y de sacrificio, así como una revalorización de las cosas mismas al confrontarse con su escasez. El dinero queda desnudo cuando el referente oculto puede salir a la luz. Sabe Simmel, sin embargo, que ese sentimiento, ante el avance de la civilización, sólo puede ser pasajero, pues justamente la característica de lo moderno es convertir al referente en fantasma; y que una vez terminada la guerra volverá la abstracción monetaria a funcionar; guarda, sin embargo, la esperanza contra toda esperanza de que de allí logren salvarse algunas migajas, de que esa memoria no se pierda del todo en la fluidez que vuelve a comenzar.

Indiquemos, para terminar, un último punto. Me parece que una parte de la recuperación de de la obra de Simmel a partir de los años ochenta, como también de una nueva consideración de Freud, un poco anterior pero que entra con fuerza por esos años, se debe a la relación que ambas obras teóricas mantienen con el problema de la referencia. La infinitud de la interpretación, de la que tanto Simmel como Freud son conscientes, no se debe tanto a la posibilidad siempre abierta de un lenguaje que tiende a su propia infinitud, sino en cuanto se enfrentan con el problema de la traducción de lo finito, de la huella finita depositada en un archivo, sea el inconsciente freudiano como depósito de *escenas*, sea la esfera monetaria simmeliana como depósito de deseos individuales, dimensión que adquiere así las características de inconsciente del propio capitalismo.

60. Sobre el problema de la recepción de la fotografía en el siglo diecinueve, y la puesta en crisis de la relación de referencia, ver (Caraion, M. 2003).

La relación establecida entre el texto y su significado cuando éste toma la forma de referente, –el signo que así se crea–, no es una relación simbólica sino de indicación. Recordemos brevemente la definición de este último término, debida al semiólogo norteamericano, Charles S. Peirce, quien en 1895 decía: “llamo índice, el signo que significa su objeto *solamente* debido al hecho de que está en *conexión* real con él”; es decir, que en algún momento es o ha sido afectado efectivamente por algo existente, –la veleta que indica la dirección del viento, el humo que señala la presencia del fuego, el dedo que señala, el nombre propio<sup>59</sup>. Es esa huella de algo real que en algún momento existió y produjo el índice, la base actuante por debajo de sus respectivas teorías, lo que saca a Freud y a Simmel de ser simples intérpretes de su cultura.

Podemos decir, yendo más atrás en el tiempo, que todo el siglo diecinueve experimentó una verdadera fascinación con el problema de la referencia. Sin embargo, no siempre sus desarrollos explícitos lograron quedarse en esa dimensión, sino que se movieron hacia la categoría de la imitación perfecta, es decir de la anulación de cualquier distancia entre signo y lo “real”. En ello, la complejidad de la recepción del objeto fotográfico da amplio testimonio, pues es un debate que se da en torno a un nuevo objeto, el primero que tiene una fecha precisa en la historia: 1839. El debate se centra entre la posición que dice que la fotografía es simplemente parte de la realidad, o aquella que hace del objeto fotográfico un signo<sup>60</sup>.

Pero, no sólo con la fotografía entra el siglo diecinueve al problema de la referencia; existe otro fenómeno de implicaciones tan trascendentales como aquélla: se trata del problema de la ruina por un lado y del fósil por el otro. Ni la ruina ni el fósil existían como signos indiciales antes de la última mitad del siglo dieciocho: no carece de significado que Pompeya haya sido encontrada en 1748 y que el estudio de fósiles se tradujera, desde Lamarck, en teorías de evolución. Ambas formas pueden ser tratadas como signos indiciales, pues llevan en sí mismos la marca de una existencia efectiva a

lo que se añade una clara indicación de tiempo pasado. Ambos indican ante todo, el pasado como huella que se actúa en el presente del observador y que le anuncia su propio futuro: ser el rastro indicial de ese futuro, estar destinado a no ser sino su propia huella.

El psicoanálisis porta la marca de tales discusiones, como ciencia de la archivación (Derrida), pero también como mecanismo de exploración, como modo de enfrentarse con la disolución de los objetos y el espacio en la vida moderna. Por ello, la fascinación freudiana con la arqueología, su identificación con el héroe de la *Gradiva* de Jensen, o con Schliemann, el descubridor de Troya y de Micenas; por ello, el esfuerzo de incansable metafORIZACIÓN del inconsciente como un esfuerzo por transformarlo en un *objeto* “visibilizado” más allá de toda duda. Así, Lou Andreas-Salomé definió bien a Freud cuando dijo: “fue el arqueólogo en Freud el que hizo de él un psicoanalista”. El inconsciente freudiano no es un simple campo de símbolos, –y aquí habría que ver los límites de la interpretación freudiana de Ricoeur–, sino que es verdadero lugar de referencia. Por ello, es Freud puede ser una útil herramienta para ir más allá de la estructura simbólica; para llevar el debate estructuralista hacia otros rumbos que, sin negar la importancia de la estructura, de la ideología, impidan la nivelación de los problemas en puros análisis lingüísticos, en una sociología no filosófica, y los hagan retornar a lo individual –característica de toda referencia, que siempre dice “esto”– como problema infinito de *traducción* y apertura de sentido. Sus obras son posibilidad de no situarse, de permanecer en la incertidumbre, pues, ¿qué más incierto que el estatuto del sujeto desilusionado freudiano integrando en su interior la ciencia y la tecnología, los preceptos de la civilización, que el sujeto libre simmeliano, individualizado y alienado en la metrópolis, pero guardando aún la posibilidad de la reconciliación?

El individuo simmeliano, como el freudiano, escapa a toda norma, sospecha de todo orden del mundo que lo excluye sin posibilidad de incluirlo, siquiera como exterioridad. Exceso del deseo que está a la base del lenguaje como de la economía, un fondo olvidado del que sus obras son testimonio y ejercicio de rememoración. Frente a las reducciones de una finitud demasiado definida de la psicología, de la economía o de la sociología, de una norma que busca limitar lo ilimitado, mientras todo referente se banaliza a manos de un sistema global que busca ocultar sus propios presupuestos espaciales, sus procesos de objetivización, las obras de ambos intentan dejar el centro vacío, no como negación pura sino como huella como el rastro sólo accesible

de soslayo; abrirse al abismo de sus traducciones que como tal, no pueden perder de vista la referencia que testimonia acerca de su origen.

#### BIBLIOGRAFÍA

BACHAUS, J.G. H., Stadermann, J. (Hrsg.). 2000. *Georg Simmels Philosophie des Geldes: Einhundert Jahre danach* Metropolis Verlag, Marburg.

CARAION, M. 2003. *Pour Fixer la Trace: Photographie, Littérature et Voyage au milieu du XIXe Siècle*. Droz, Paris.

DAHME, H-J. und RAMMSTEDT, O. (Hgrs.). 1984. *Georg Simmel und die Moderne: Neue Interpretationen und Materiellen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

DERRIDA, J. 1995. *Mal d'Archive: une Impression Freudienne*. Galilée, Paris.

DE SWANN, A. 2003. "On the Sociogenesis of the Psychoanalytic Setting" en DUNNING, E., S. MENNELL (eds.). 2003. *Norbert Elias* Vol. IV ed. Sage Publ. pp. 171-200.

DUBOIS, P. 1983. *L'Acte Photographique*. ed. Labor, Bruxelles.

DUNNING, E., S. Mennell (eds.). 2003. *Norbert Elias* Vol. IV ed. Sage Publ.

FLEM, L. 1993. *Der Mann Freud*. Campus, Frankfurt am Main.

FLUSSER, V. 1992. *Ende der Geschichte, ende der Stadt? Wiener Vorlesungen*. Picus Verlag, Wien.

FRISBY, D. 2000. *Georg Simmel in Wien: Texte und Kontexte aus dem Wien der Jahrhundertwende*. WUV, Wien.

-----, 1990. "Preface to the Second Edition" en SIMMEL, G. 1990. *The Philosophy of Money*. Routledge, London, New York.

FRISBY, D., FEATHERSTONE, M. 1997. *Simmel on Culture*. Sage Publisher, London.

GELLER, J. 1996. "Le Péché contre le Sang: la Syphilis et la Construction de l'Identité Juive in *Revue Germanique International: Germanité, Judaïté, Altérité* No. 5/1996. P.U.F, Paris. pp. 141-164;

GILMAN, S.L. 1996. "Freud et les concepts de race et de sexe" in *Revue Germanique International: Germanité, Judaïté, Altérité* No. 5/1996. P.U.F, Paris. pp. 99-122.

GOLDMAN, Lucien. 1973. *Lukács et Heidegger. Fragments Posthumes Établis et Présentés par Youssef Ishaghpour*. ed. Denoel, Paris.

GOODSTEIN, E. 2002. "Georg Simmels Phänomenologie der Kultur und der Paradigmenwechsel in der Geisteswissenschaften" in GESSNER, W. und KRAMME, R. (Hrsg.). 2002. *Aspekte der Geldkultur: Neue Beiträge zu Georg Simmels "Philosophie des Geldes"*, Berlin.

GRUBRICH-SIMITIS, Ilse. 2000. "Métamorphoses de l'Interpretation des Rêves" in *Revue Germanique Internationale: Sigmund Freud de "L'Interpretation des Rêves" à "L'Homme Moïse"* No. 14/2000. P.U.F, Paris. pp. 9-47.

GRÖZINGER, G. 2000. "Von der Philosophie zur Psychoanalyse des Geldes: Georg Simmel und Sigmund Freud" in BACHAUS, J.G. H., STADERMANN, J. (Hrsg.). 2000. *Georg Simmels Philosophie des Geldes: Einhundert Jahre danach* Metropolis Verlag, Marburg.

HAMMAN, R. 1907. *Der Impressionismus in Leben und Kunst*. Köln.

HAVELOCK, Ellis. 1901. *Impulso sexual y sentimiento de vergüenza, Die Zeit* del 9 de noviembre de 1901.

KATZ, J. 1980. *Antisemitism, 1700-1933*. Cambridge, MA. Harvard University Press.

LE RIDER, J. 1990. *Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität*. Österreichischer. Bundesverl, Wien.

LICHTBLAU, K. 1984. "Das "Pathos der Distanz": Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel" in DAHME, H-J. und RAMMSTEDT, O. (Hrsg.). 1984. *Georg Simmel und die Moderne: Neue Interpretationen und Materielen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main. pp. 231-281.

LIEBERSOHN, H. 1988. *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*. Cambridge, MA, MIT Press.

PFEIFFER, E. (Ed.). 1966. *Briefwechsel: Sigmund Freud, Lou Andreas-Salomé*. Frankfurt am Main.

PIERCE, Ch. S. 1931- 1958. *Collected Papers*. Cambridge, MA, Harvard University Press. Vol. 3 §361.

NEU, J. (ed.). 1991. *Cambridge Companion to Freud*. Cambridge, MA. Cambridge University Press. pp. 8-24.

RICOEUR, P. 1987. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI ed., México D.F.

ROUDINESCO, E. 2000. "Freud et le Régicide: Éléments d'une Reflexion" in *Revue Germanique Internationale...* 14/2000, Pp. 113-126.

SCHORSKE, C.E. 1991. "Freud: The Psychoarqueology of Civilizations" in Neu, J. (ed.). 1991. *Cambridge Companion to Freud*. Cambridge, MA. Cambridge

SIMMEL, G. 1985. *Massenpsychologie*, in *Die Zeit*, Wiener Wochenschrift, 23 Nov. 1985,

S. 119-120

SIMMEL, G. 1997. "The Sociology of Space" en FRISBY, D. FEATHERSTONE, M. 1997. *Simmel on Culture*. Sage Publisher, London. pp. 157-170.

----- . 1997a. "The Concept and Tragedy of Culture" (1911/12) en Frisby, D. Featherstone, M. 1997. *Simmel on Culture*. Sage Publisher, London.

----- . 1997b. "The Metropolis and Mental Life" en FRISBY, D. FEATHERSTONE, M. 1997. *Simmel on Culture*. Sage Publisher, London.

----- . 1990. *The Philosophy of Money*. Routledge, London, New York.

----- . 1989. *Gesamtausgabe Band 6: Philosophie des Geldes*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

----- . 1985. *Massenpsychologie*, in *Die Zeit*, Wiener Wochenschrift, 23 Nov. 1985, S. 119-120

STEWART, J. 2000. *Fashioning Vienna: Adolf Loos's Cultural Criticism*. Routledge, London, NY.