

El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel

Francisco Gil Villegas

A PARTIR DE LA DÉCADA PASADA, la discusión sobre el sentido de la modernidad y del discurso filosófico subyacente a su proyecto, provocó la reevaluación de algunos de los autores pertenecientes a la teoría sociológica clásica, especialmente alemana. Entre ellos sobresale Georg Simmel, quien había ejercido ya una enorme influencia en la sociología estadounidense debida, en parte, al hecho de haber sido maestro en Berlín de Robert Park y Ernest Burgess, fundadores de la influyente escuela sociológica de Chicago. Durante la primera mitad del siglo xx Simmel fue conocido en Estados Unidos de una manera parcial y segmentada, porque su obra traducida al inglés estaba constituida de fragmentos y ensayos provenientes de su *Soziologie* de 1908.¹ Fue a partir de 1978, año en que *La filosofía del dinero* fue traducida por los británicos Tom Bottomore y David Frisby, cuando la faceta filosófica, mucho más rica e importante dentro del pensamiento de Simmel, empezó a ser conocida y apreciada en el mundo anglosajón, coincidiendo con su redescubrimiento como “el primer sociólogo de la modernidad”.²

¹ Desde 1927 fue traducida al castellano en dos volúmenes por órdenes de José Ortega y Gasset con el título de *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*; la versión al inglés se presentó siempre de manera fragmentada, porque los diversos ensayos publicados en el *American Journal of Sociology* o en las compilaciones de Kurt H. Wolff nunca fueron agrupados en un solo volumen. Por otro lado, mientras en castellano la obra cultural y filosófica de Simmel fue difundida desde principios de siglo, debido a su decisiva influencia sobre Ortega, en el mundo anglosajón no se conocería esta parte de su obra sino hasta el último tercio del siglo.

² Véase Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, traducción de Tom Bottomore y David Frisby, Londres, Routledge, 1978; Heinz-Jürgen Dahme y Otthein Rammstedt (comp.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*,

En este artículo nos proponemos describir y evaluar ese difícil sustrato filosófico que da sentido a toda la obra sociológica de Simmel, y sin el cual no es posible trascender la tradicional perspectiva que lo considera como a un fructífero y brillante generador de hipótesis sociológicas, quien por el carácter fragmentario de su obra, difícilmente puede ascender a la posición que Marx, Weber o Durkheim han alcanzado como padres de la teoría sociológica contemporánea. Partimos así de la hipótesis que considera que la obra de Simmel no puede ser apreciada desde los reduccionistas parámetros positivistas o funcionalistas que distorsionaron durante décadas sus aportaciones sociológicas en Estados Unidos, ya que sólo el sustrato, en última instancia metafísico, del pensamiento de Simmel, permite captar el sentido integral de su sociología. Nos proponemos pues, algo sumamente ambicioso pero no por ello menos necesario: tratar de sistematizar lo que por su naturaleza intrínseca parece insistematizable, constituido por el dinámico y metafísico sustrato filosófico mediante el cual Simmel buscaba captar y reflejar el *zeitgeist*, o “espíritu de la época” de la modernidad.

Georg Simmel y el espíritu de la modernidad

Antes de abordar la manera en que la personalidad de Simmel configuró sus categorías analíticas, conviene reconstruir otros aspectos de su influencia intelectual sobre el medio cultural de la Alemania guillermina, a fin de determinar hasta qué punto queda justificada la hipótesis que ve en él a la encarnación del *zeitgeist* de ese contexto cultural.

Posiblemente la versión más clásica y literal que ve en Simmel al *zeitgeist* de la cultura alemana de principios de siglo, la proporcionó el historiador del arte Wilhelm Worringer. En 1908 Worringer publicó un pequeño tratado de estética intitolado *Abstraktion und Einfühlung*, obra de enorme y, para algunos, inmerecida influencia en el contexto cultural alemán de principios de siglo.³ La obra contribuyó a dar una funda-

Frankfurt, Suhrkamp, 1984, especialmente el artículo de David Frisby “Georg Simmels Theorie der Moderne”, pp. 9-79, reproducido de manera ligeramente abreviada al traducirlo al inglés en David Frisby, *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1986, pp. 38-108; un resumen traducido al castellano de las ideas de Frisby al respecto, puede encontrarse como: David Frisby, “Georg Simmel: Primer sociólogo de la modernidad”, en José Pico (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 51-85.

³ Wilhelm Worringer, *Abstracción y naturaleza*, traducción al castellano de Mariana

mentación teórica al expresionismo,⁴ e influyó, además, en las concepciones estéticas de Georg Lukács y Ortega y Gasset. Cuando publicó en 1911 la versión alemana de *El Alma y las formas*, Lukács envió un ejemplar a Worringer porque reconocía muchos paralelismos entre sus respectivas concepciones del arte,⁵ mismos que son incluso más notables entre las ideas de Worringer y los ensayos de Ortega sobre “La deshumanización del arte”.⁶

Pues bien, al igual que Lukács y Ortega, Worringer había asistido al aula de Simmel en Berlín y reconocía que las ideas fundamentales de *Abstraktion und Einfühlung* habían sido inspiradas por su maestro berlinés. Posteriormente admitiría también que su obra, gracias a él, tuvo una sorpresiva e inesperada inspiración y, después de atribuirle misteriosas cualidades metafísicas al “espíritu del tiempo”, afirmaría en el prólogo a la reimpresión de 1948: “Sin saberlo había sido yo en aquel entonces un *medium* para ciertas necesidades del tiempo. La brújula de mi destino había señalado un rumbo ya fijado irrevocablemente por el espíritu de la época.” De acuerdo con Worringer, el *zeitgeist* se había posado sobre él en una visita al museo del Trocadero de París cuando coincidió ahí con Simmel.⁷

A riesgo de romper la armonía estético-metafísica de la descripción de Worringer sobre las condiciones de la génesis de su obra, concluiremos más bien que la influencia de Simmel sobre él se transmitió en las clases impartidas en Berlín, reflexionadas posteriormente en el museo del Trocadero, y no mediante un misterioso aterrizaje del “espíritu del tiempo” en París. En otras palabras, las semejanzas que Lukács y Ortega encontraron en la obra de 1908 de Worringer, provenían de un universo del discurso compartido con Simmel. Una fuente común condicionaba el planteamiento similar del mismo tipo de problemas y con las mismas categorías analíticas. Lo interesante de la descripción de

Frenk, México, FCE (Breviario 80) 1953. Para una crítica sobre la innmerceda influencia de esta obra, véase Peter Gay, *Freud, Jews and other Germans*, *op. cit.*, pp. 160-161.

⁴ Véase Ferdinand Fellman, *Fenomenología y Expresionismo*, Barcelona, Alfa, 1984, donde no sólo se destaca la importancia del tratado de Worringer como manifiesto teórico del expresionismo, sino también como una obra que refleja, en el ámbito estético, la revolución epistemológica introducida por la fenomenología.

⁵ Véase, Mary Gluck, *Georg Lukács and his Generation: 1900-1918*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, pp. 162-163.

⁶ José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Madrid, *Revista de Occidente*, Alianza Editorial, 1984. Véase especialmente pp. 11-54 y el ensayo “Arte de este mundo y del otro”, pp. 91-115, donde se presenta una reseña crítica de los libros de Worringer.

⁷ Wilhelm Worringer, *op. cit.*, pp. 7-12.

Worringer, proviene del reconocimiento de Simmel como un pensador que catalizaba ideas y que, en todo caso, “encarnaba” al *zeitgeist* en un sentido metafórico: en el contexto cultural de la Alemania guillermina el nombre de Simmel “andaba en boca de todos los amigos interesados en las cosas del espíritu”, lo cual quiere decir que Simmel planteaba problemas comunes para sus seguidores independientemente de si éstos se conocían entre sí. La escéptica caracterización de Goethe en el *Fausto* del *Geist der Zeiten* como “el propio espíritu de los grandes hombres en que los tiempos se reflejan” es aplicable al caso de Simmel sólo si se le considera como una fuente compartida por sus seguidores.

La importancia de Simmel en el medio cultural alemán de principios de siglo también sería expresada en sendas descripciones de sus dos discípulos extranjeros más prominentes. Así, en 1918 Lukács parecería hablar por toda su generación, incluyendo a Ortega, cuando describiera la importancia cultural de Simmel en términos muy próximos a otorgarle al maestro compartido el título de portador del “espíritu del tiempo”:

Georg Simmel fue indudablemente la figura de transición más significativa e interesante de toda la filosofía moderna. Por ello resultaba tan en extremo atractivo a todos los realmente dotados para la filosofía de la nueva generación de pensadores, al grado de no haber prácticamente ninguno de ellos que no quedara, por un tiempo más o menos largo, ajeno a la magia de su pensamiento.⁸

Si con esta declaración Lukács reconocía no haber quedado al margen de la influencia intelectual de Simmel, Ortega haría otro tanto, aun cuando su posición no fuera tan explícita. De cualquier modo, desde julio de 1908, influido por la reciente lectura de *Schopenhauer und Nietzsche* (1907), Ortega proporcionaría una evaluación positiva de Simmel en lo referente a la interpretación de Nietzsche por parte del maestro berlinés:

Acabo de leer un libro de Georg Simmel, donde el celeberrimo profesor habla de Nietzsche con la agudeza que le es peculiar, más sutil que profunda, más ingeniosa que genial. Las opiniones centrales de Nietzsche me parecen, no obstante, admirablemente fijadas en este libro.⁹

⁸ Georg Lukács, “Georg Simmel”, *Pester Lloyd*, 2 de octubre de 1918; reimpresso en K. Gassen y M. Landmann (eds.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlín, Duncker und Humblot, 1958, p. 171.

⁹ José Ortega y Gasset, “El Sobrehombre” (1908), *Obras completas*, vol. I, Ma-

En 1939 Ortega volvería a referirse a Simmel calificándolo del “hombre más sutil que había en Europa hacia 1910” y su presencia, tanto en las obras más importantes de Ortega hasta 1930, como en la traducción al castellano de sus artículos desde el primer número de la *Revista de Occidente* en 1923, parecen confirmar el diagnóstico de Lukács respecto a que en el círculo de los miembros filosóficamente dotados de su generación, no había posibilidad de entrar en contacto con el maestro berlinés y mantenerse al margen de su “encanto”. Pero esa influencia no les impediría desarrollar una actitud crítica, como consecuencia de la movilidad y aparente frivolidad del maestro compartido.

La ambivalencia generada por el pensamiento de Simmel se muestra en las diversas evaluaciones de sus críticos. El propio Max Weber inició su reseña no concluida sobre las obras sociológicas de Simmel con una referencia explícita a esa ambivalencia, aun cuando reconocía que, en última instancia, el pensamiento de Simmel resultaba sumamente fructífero como catalizador de ideas originales, incluso si no se estaba de acuerdo con sus planteamientos.¹⁰

Análogamente, pensadores tan diversos como Bloch, Mannheim y Adorno coincidirían en reconocer virtudes excepcionales en Simmel pese a no estar de acuerdo con el contenido último de su obra: Adorno manifestaría así su admiración por el manejo de la forma ensayística de Simmel;¹¹ Mannheim reconocería que su estilo “despierta sentimientos inconmensurables en nosotros [...] generando una repulsión contra todos los conceptos anquilosados que han existido hasta hoy” pero cuya sensibilidad para los detalles con sus ricos matices no es capaz de restañar su insuficiencia sintética. Según Mannheim el problema de Simmel radicaba en que “nunca creía plenamente en su tema, nunca era plenamente absorbido por algo porque incluso su introversión más autoevidente se veía acompañada del sentimiento de que muy bien podría ser de otra manera, si tan sólo se cambiara el ángulo de perspectiva”.¹² Esta misma

drid, *Revista de Occidente*, 1987, p. 92. Se refiere a Georg Simmel, *Shopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragzyklus*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1907.

¹⁰ Max Weber, “Georg Simmel como sociólogo”, traducción de Francisco Gil Villegas, *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, vol. I, núm. 1, primavera de 1986, pp. 81-85.

¹¹ T. W. Adorno, “Henkel, Krug und Frühe Erfahrung” citado en T. Bottomore y D. Frisby, “Introduction to the Translation”, en Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, p. 21.

¹² Karl Mannheim, “Georg Simmel as Philosopher” (1918), en Éva Karádi y Erzsébet Vezér (comps.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt, Sendler, 1985, pp. 150-153.

ambivalencia fue expresada en otro contexto por el discípulo predilecto, Ernst Bloch, quien en la parte dedicada al análisis de la “atmósfera del pensamiento de esta época”, del *Geist der Utopie* aparecido en 1918, adjudicaba un papel central a Simmel, a pesar de sus defectos:

Simmel tiene la mente más fina entre todas las contemporáneas. Pero al margen de esto, es un hombre totalmente vacío, carente de metas definidas por quererlo todo menos la verdad, lo que lo convierte en un mero coleccionista de muchos puntos de vista aglutinados alrededor de la verdad, sin desearla o ser capaz de poseerla. Consumido rápidamente en su ráfaga de fuegos disparados caso por caso, se pasa la mayor parte del tiempo danzando en medio de un constantemente repetido despliegue metodológico-pirotécnico que rápidamente nos lleva al hastío. Es un coqueto que nunca da color por ser, en general, completamente incapaz de tener la voluntad suficiente para poner la sensibilidad de su metodología —la cual siempre procede circularmente sin abordar directamente el objeto de estudio— dentro de una amplia y comprensiva objetividad contextual. Es un psicólogo sempiternamente metiéndose y saliéndose en todo y de todo, sin la suficiente solidez conceptual como para merecer la designación de ser un relativista riguroso. Sin embargo, tampoco puede negarse que en su intento de adaptación y acercamiento a la vida y en su nervioso acercamiento al alma —en las virtudes de sus defectos— Simmel ha dado al pensamiento matices y una altura que, si tan sólo se arranca de las manos de un hombre nacido sin base firme, ciertamente puede llegar a prestar un gran servicio a la filosofía gracias a la finura de su pensamiento. Comparado con él, Husserl resulta ser un pensador mucho más pobre y seco.¹³

Ernst Troeltsch diría que precisamente por esas características, Simmel era el hijo predilecto y el mejor representante del espíritu de la modernidad “con todas sus terribles enfermedades y debilidades”.¹⁴ La síntesis descriptiva más atractiva y difundida en el mundo anglosajón de las ambivalentes críticas a la figura intelectual de Simmel, la constituye una metáfora parafraseada de Ortega y Gasset prácticamente desconocida en el mundo hispanoparlante, entre otras cosas porque la paráfrasis resulta más expresiva que el texto original del cual fue extraída. Al parecer, Lewis A. Coser es el autor de la difundida paráfrasis, cuyo

¹³ Ernst Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung. Faksimile der Ausgabe von 1918*, Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1985, pp. 246-247. Véase también la reseña crítica de Karl Mannheim sobre este libro, “Ernst Bloch: Geist der Utopie” (1919), en E. Karádi y E. Vezér, *op. cit.*, pp. 254-259.

¹⁴ Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tubinga, Mohr, 1922, p. 593.

éxito se refleja en las numerosas veces que ha sido retomada a partir de entonces. Coser nos dice:

Ortega y Gasset capturó el espíritu de Simmel cuando lo comparó con una especie de ardilla filosófica que brinca de una nuez a la otra, apenas molestándose por mordisquear a alguna de ellas, pues su principal preocupación consiste en ejecutar sus espléndidos ejercicios conforme salta de rama en rama, regodeándose (aparentemente) en la pura gracia de sus acrobacias.¹⁵

Lukács consideraría, por su parte, que la mejor descripción de Simmel sería aquella que lo viera en cuanto filósofo esencialmente “impresionista”, es decir, como figura de transición, frívolo y sin sistema, pero por ello mismo como el mejor representante del “espíritu” de la Alemania guillermina. En 1918, después de reconocer y elogiar la importancia de Simmel en la formación de los realmente dotados para la filosofía de la generación de 1914, Lukács proponía la siguiente evaluación crítica de su antiguo maestro, donde la “pirotecnia” y las “acrobacias” deberían verse desde la perspectiva de la figura precursora y transitoria del “impresionismo”:

Simmel es el verdadero filósofo del impresionismo. Esto no significa que él solamente conceptualice lo que han expresado los desarrollos impresionistas en la música, las artes plásticas y la poesía, sino que más bien su obra entera debe verse como una formulación conceptual de la representación impresionista del mundo [...] Todo gran movimiento impresionista no es más que la protesta de la vida contra las formas que la petrifican y que se vuelven demasiado débiles en esta parálisis para incorporar la riqueza vital en las formas. No obstante, debido a que las formas

¹⁵ Lewis A. Coser “Introduction” a Lewis A. Coser (ed.), *Georg Simmel*, New Jersey, Prentice Hall, 1965, pp. 3-4. Retomado en Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1971, p. 199. Ejemplos de difusión de la metáfora parafraseada pueden encontrarse en Mary Gluck, *op. cit.*, nota 8, capítulo 5, p. 249, quien remite a la fuente de P.A. Lawrence, *Georg Simmel: Sociologist and European*, New York, Harper and Row, 1976, p. 18. Ninguno de estos autores menciona la fuente primaria de donde fue extraída la metáfora de Ortega. El texto original proviene de “Goethe desde dentro”, publicado en 1932, donde Ortega afirma simplemente lo siguiente: “Alemania nos debe un buen libro sobre Goethe. Hasta ahora, el único legible es el de Simmel, aunque, como todos los de Simmel, es insuficiente, porque aquel agudo espíritu, especie de ardilla filosófica, no se hacía nunca problema del asunto que elegía, antes bien lo aceptaba como plataforma para ejecutar sobre ella sus maravillosos ejercicios de análisis”, véase José Ortega y Gasset, *Vives-Goethe*, Madrid, *Revista de Occidente*, Colección “El arquero”, 1973, pp. 99-100.

quedan contenidas en esta elevación de la percepción de la vida son, en su naturaleza esencial, un fenómeno de transición: es el elemento precursor de un nuevo periodo clásico que hace eterna a la riqueza de la vida, revelada a través de su sensibilidad en formas nuevas, firmes y estrictamente apropiadas. Desde este punto de vista, la posición histórica de Simmel podría resumirse de la siguiente manera: él es el Manet de la filosofía al que no ha seguido un Cézanne.¹⁶

Simmel fue, sin embargo, algo más que una mera figura precursora y transitoria como “filósofo del impresionismo”. Sus estudiantes coincidían en reconocerle su “instinto para extraer el significado de la época”, lo cual lo convertía en “el único auténtico filósofo de su tiempo, al ser la verdadera expresión del fragmentado espíritu de éste” y, por ello *La filosofía del dinero* era calificada como una *Zeitphilosophie*, es decir, una “filosofía de la época”.¹⁷ Más recientemente, se ha reconocido en Simmel a “un centro de la élite espiritual” de su época,¹⁸ y a un “representante cristalizado de la época previa a la primera guerra mundial”.¹⁹ De tal forma, Simmel ha sido redescubierto y declarado “el primer sociólogo de la modernidad”.²⁰

Lo anterior no constituye una evaluación exagerada de su importancia cultural, pues el brillante *outsider* de la academia, sumamente influyente en la formación de pensadores tan importantes como Cassirer, Bloch, Lukács, Ortega, Mannheim y Worringer, entre muchos otros, también mantuvo estrechos contactos personales con artistas y pensadores altamente representativos del naciente “espíritu de la modernidad”. Así, Simmel llegó a vanagloriarse de sus ventajas como extranjero en París para establecer una comunicación estética con Rodin ahí donde Bergson había fracasado:

Probablemente, frente a los extranjeros, que quizá no encontraría una segunda vez, [Rodin] se sabía menos comprometido y por esto se mostraba

¹⁶ Georg Lukács, “Georg Simmel”, en K. Gassen y M. Landmann (eds.), *op. cit.*, pp. 172-173.

¹⁷ P. Fechter y F. Wolters, “Erinnerungen an Simmel” y K. Joël, “Eine Zeitphilosophie”, citados en David Frisby, “Georg Simmels Theorie der Moderne”, en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *op. cit.*, pp. 16-17.

¹⁸ Michael Landmann, “Einleitung”, en M. Landmann y M. Susman (eds.), Georg Simmel, *Brücke und Tur. Essays des Philosophen, zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Stuttgart, K. F. Koehler Verlag, 1957, p. V.

¹⁹ Michael Landmann, “Georg Simmel und Stefan George”, en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *op. cit.*, p. 147.

²⁰ David Frisby, “Georg Simmels Theorie der Moderne”, *ibid.*, pp. 16-35.

más abierto que para algunos conciudadanos. Al menos Bergson me dijo, después de algunos años que no buscaba precisamente encuentros con Rodin: “*Il ne parle que des banalités*”. Yo le podía haber desengañado.²¹

Si esto ocurría en Francia, en el contexto cultural alemán Simmel era efectivamente “un centro de la élite espiritual” de la época, donde confluían personalidades tan diversas como Dilthey, Rickert, Mommsen, Wölfflin, Richard Strauss, Otto Klemperer, Max Weber, Martin Buber, Emil Ludwig, F. Meinecke, Ernst Troeltsch, Albert Schweitzer, Stefan George, Lou Andreas-Salomé y Rainer María Rilke.²² En 1897, por ejemplo, Simmel fungió como intermediario para que se conocieran Stefan George y Rainer María Rilke, los representantes más importantes de la poesía lírica alemana de principios de siglo. Es posible documentar, con base en la correspondencia de Simmel a George recientemente publicada, que a principios de noviembre de 1897 George manifestó a Simmel su deseo por conocer a Lou Andreas-Salomé, solicitándole hacer uso de su contacto personal con ella para invitarla a asistir, en calidad de representante femenil, a una de sus conferencias en Berlín. El 12 de noviembre, Simmel comunicaba a George la entusiasta aceptación de la famosa dama y agregaba que como “Lepsius me ha informado que usted desea la introducción adicional de una persona masculina por parte mía, he decidido llevar al señor Rainer María Rilke, joven poeta lírico austriaco, quien me ha sido cálidamente recomendado por la señora Lou”.²³ Rilke vivía por aquel entonces en Berlín debido al inicio de su romance con Lou Andreas-Salomé, antigua musa de Nietzsche y Freud, y por recomendación de ella asistía desde julio a las clases de filosofía de Simmel. Gracias a la mediación de este último, tuvo lugar el histórico encuentro de Rilke con George en la casa de Reinhold y Sabine Lepsius el 14 de noviembre de 1897.²⁴

²¹ Georg Simmel, “Erinnerung an Rodin”, *Brücke und Tur*, *op. cit.*, p. 197, traducción al castellano en Georg Simmel, *El individuo y la libertad, Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, p. 212.

²² Esta lista de personalidades que confluían en torno a Simmel ha sido construida a partir de los testimonios incluidos en la sección de “Erinnerungen an Simmel”, en K. Gassen y M. Landmann (eds.), *op. cit.*, así como en la correspondencia de Simmel a George recientemente publicada en Dahme y Rammstedt (eds.), *op. cit.*, pp. 430-437.

²³ Carta de Simmel a George del 12 de noviembre de 1897, incluida en la recopilación de Michael Landmann, “Briefe Georg Simmels an Stefan George und Friedrich Gundolf”, en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *op. cit.*, p. 431.

²⁴ Hans Egon Holthusen, *Rainer Maria Rilke in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1958, p. 35.

Simmel se constituyó desde el principio en uno de los miembros fundadores del selecto *George Kreis*, aun cuando después de 1909 se produjera un claro enfriamiento de sus relaciones con él. Pero para entonces, ya pertenecía al otro gran grupo cultural de Heidelberg y rival del de George, que solía reunirse en torno a Max Weber en la casona a orillas del Neckar.²⁵

Sus contactos con diversos aspectos de la cultura de esa época también pueden rastrearse por medio de los sitios y órganos desde los cuales era difundida su obra impresa. En Alemania, no se limitó a publicar en las revistas académicas más serias y prestigiadas del medio, tales como *Logos*, la *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, la *Zeitschrift für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* editada por Max Dessoir, o el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* editado por Max Weber, Sombart y Jaffé,²⁶ sino que también publicó —con mayor frecuencia a partir de 1900— en periódicos liberales y revistas de arte y crítica literaria destinados a un público más amplio que el restringido círculo académico.²⁷ Si en el contexto alemán Simmel no se circunscribía al público académico, otro tanto ocurría con las fronteras nacionales: sus artículos estéticos y sociológicos inauguraron revistas como *L'Année Sociologique* y la *Revista de Occidente*, editadas en París y Madrid respectivamente por Émile Durkheim y José Ortega y Gasset, es decir por un cercano colega de la sociología que, entre otras cosas le traduciría un artículo al francés y le reseñaría *La filosofía del dinero*, y por un antiguo discípulo español que difundiría sus ideas no sólo en España sino en toda la América de habla hispana.²⁸ En Esta-

²⁵ Véase Marianne Weber, *Max Weber: Ein Lebensbild*, Tübinga, Mohr, 1926, pp. 368-370.

²⁶ Ejemplos de artículos representativos en estas publicaciones son: "Zur Metaphysik des Todes", "Die historische formung" y "Fragment über die Liebe", aparecidos en *Logos* I, VII y X respectivamente; "Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion" en *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 119, 1902; "Über die dritte Dimension in der Kunst" en *Zeitschrift für Aesthetik und Allgemeine Kunstwiss*, I, 1906; y "Weibliche Kultur" en *Archiv für Sozialwiss und Sozialpolitik*, 1917.

²⁷ Entre estos periódicos y revistas se encuentran: *Die Zeit*, el *Frankfurter Zeitung*, el *Berliner Tageblatt*, *Die Neue Rundschau*, *Die Zukunft*, etc. De los 180 artículos que Simmel publicó en su vida sólo 64 aparecieron en revistas académicas especializadas; el resto (116) correspondió a publicaciones destinadas a un público más amplio. Si antes de 1900 se preocupó por dividir a la mitad sus artículos entre revistas especializadas y órganos de amplia difusión (31 y 31), después de 1900 concentró 72% (85) de éstos en publicaciones no especializadas y solamente destinó 33 (28%) a revistas académicas. Para tales estadísticas véase Lewis A. Coser, "The Stranger in the academy", en L. Coser (ed.), *Georg Simmel, op. cit.*, pp. 34-35.

²⁸ En el primer número de *L'Année Sociologique*, aparecido en 1898, Durkheim

dos Unidos, la influencia en el desarrollo de la sociología se hace patente con la publicación, a partir del segundo volumen del *American Journal of Sociology* iniciado en 1896, de más de una docena de traducciones de artículos y fragmentos de sus obras; es evidente además el fuerte impacto de sus clases y escritos en la formación de sociólogos norteamericanos como Robert Park, uno de los fundadores de la disciplina sociológica en la Universidad de Chicago, o de Stanley Hall del Instituto de Pedagogía de la Universidad Johns Hopkins en Baltimore, quien lo invitaría a ocupar una cátedra en esa institución.²⁹ Finalmente, Balázs, Lukács y Mannheim difundirían las ideas de Simmel en Hungría publicando artículos sobre él, o mediante traducciones al húngaro de sus textos, en las revistas *Huszarik Század* (siglo veinte) y *Nyugat* (occidente).³⁰

Simmel se encontraba así en el centro del “cruce de los círculos sociales”³¹ de la cultura occidental del cambio de siglo, o por lo menos

tradujo al francés un artículo de Simmel con el título “Comment les formes sociales se maintiennent” y en el volumen V (1902), pp. 140-145 reseñó *La filosofía del dinero*; véase Steven Lukes, *Emile Durkheim: His life and work*, Middlesex, Penguin Books, 1975, pp. 404, 570 y 655; asimismo, el artículo “Filosofía de la moda” apareció en los dos primeros números (septiembre y octubre) de la *Revista de Occidente* en 1923; a partir de entonces, diversos artículos suyos se han publicado en los números 5, 6, 12, 21, 23, 30, 42, 124, 126 y 127 de la revista. El primer número de la *Revista de Occidente* también incluye un artículo del mexicano Alfonso Reyes.

²⁹ Albion W. Small, de la Universidad de Chicago, tradujo al inglés la mayor parte de los artículos de Simmel publicados en *American Journal of Sociology*, cuyo segundo volumen, aparecido en 1896, inaugura la serie con “Superiority and Subordination as Subject-Matter of Sociology” al cual seguirán otros textos en los volúmenes III, IV, V, VIII, IX, XI, XV y XVI, este último aparecido en 1910. La noticia sobre el ofrecimiento de la cátedra en 1889 por parte de Stanley Hall a Simmel se encuentra en *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, vol. 95, 1889, pp. 159-160, reproducida en Klaus Christian Köhnke, “Von der Volkerpsychologie zur Soziologie. Unbekannte Texte des jungen Georg Simmels”, en H. J. Dahme y O. Rammstedt, *op. cit.*, p. 408. La influencia de Simmel en la formación de Robert Park es ejemplarmente ilustrada por Donald N. Levine en “Ambivalenten Begegnungen: Negationen’ Simmels durch Durkheim, Weber, Lukács, Park und Parsons”, en Dahme y Rammstedt, *op. cit.*, pp. 345-352.

³⁰ La revista *Huszarik Század* fue fundada en enero de 1900. De acuerdo con Mary Gluck, “desde el principio, *Huszarik Század* estuvo abierta a las nuevas corrientes antipositivistas y modernistas de pensamiento y literatura que influyeron tan decisivamente en Lukács y sus amigos. Artículos de y sobre Georg Simmel, Friedrich Nietzsche, Rainer Maria Rilke y August Strindberg aparecieron con cierta regularidad desde los primeros números”, Mary Gluck, *op. cit.*, p. 90.

³¹ Este término proviene del título del capítulo 6 de la *Sociología* de Simmel. Sólo que ahí Simmel se refiere a un intercambio de miembros entre círculos sociales muy generales, mientras que nosotros nos circunscribimos a un cruce de grupos cultu-

del contexto cultural alemán, donde fungía como fuente compartida de ideas para todos los “amigos del espíritu” y todos los miembros “realmente dotados para la filosofía” de la generación de 1914. Para ellos representaba “la filosofía de la época” y “el espíritu de la modernidad”. Pero era también —y conviene no olvidarlo— el “extranjero de la academia”, semejante a una acrobática “ardilla filosófica” o a un “frívolo pirotécnico” impresionista, que parecía capturar en su personalidad misma y en el ensayo —su forma predilecta de expresión literaria— al “espíritu de la modernidad”.

En efecto, en su condición de individuo altamente movable, nacido en el cruce de los “ejes viales” del corazón de Berlín, gran metrópoli donde la personalidad misma de Simmel reflejaba el nerviosismo “neurasténico” de las grandes urbes, precisamente en esos aspectos que encarnan a los defectos de las virtudes de la era moderna, él atrapaba en su persona, en sus contactos, en sus formas de expresión y en sus ideas, al “espíritu del tiempo”. De este modo, si la modernidad se define, tal y como lo hizo Baudelaire, en términos de su transitoriedad, fugacidad y contingencia,³² entonces tanto la personalidad “neurasténica” de Simmel, como su localización estructural de individuo movable en el seno de la gran metrópoli, y el carácter de transitoriedad impresionista de sus fragmentados, relativistas y acrobáticos ensayos, parecen justificar su clasificación de “primer sociólogo de la modernidad”.³³ Como dice David Frisby, “las propias experiencias sociales de Simmel constituían el fundamento para su representación de lo moderno, pues él describía no tan sólo las características de la modernidad tal y como se las representaba en su sociedad contemporánea, sino que también las vivía”.³⁴

A pesar de la reconocida representatividad de la modernidad en Simmel, y de haber sido a veces orgullosamente reclamado como un antiguo maestro por discípulos de la talla de Lukács y Ortega,³⁵ el peso

rales muy específicos y restringidos, donde la posición estructural de un individuo altamente movable, como punto de intersección entre los diversos grupos culturales, resulta más útil y aplicable al caso del propio Simmel si se conecta con el análisis de la “digresión” sobre el extranjero del capítulo 9 de la misma obra. Véase Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, vol. 2, *op. cit.*, capítulos 6 y 9, especialmente p. 718.

³² Charles Baudelaire (1868), “Le peintre de la vie moderne”, *Critique d'art*, París, Gallimard, 1992, p. 355.

³³ D. Frisby, “Georg Simmels Theorie der Moderne”, *op. cit.*, pp. 16-35.

³⁴ *Ibid.*, p. 40.

³⁵ En 1934 Lukács aseguró haber sido “discípulo personal” de Simmel. Véase Georg Lukács, *Mi camino hacia Marx* (1933), edición de Emilio Uranga, México, Federación Editorial Mexicana, 1971, p. 130; en 1939, Ortega afirmó que “Simmel fue maestro mío a comienzos de siglo”.

de su influencia, en todos sus aspectos y extensión, nunca fue explícitamente reconocido por ellos, quienes llegaron incluso, en años tardíos, a demeritar su deuda con el antiguo maestro de Berlín.³⁶ Simmel pareció presentir este destino, cuando describió proféticamente el significado que tendría su herencia intelectual en sus discípulos, por medio de la idiosincrática formulación de un testamento acorde con el espíritu de la modernidad y de *La filosofía del dinero*:

Yo sé que moriré sin herederos espirituales (y eso está bien así). La herencia que dejo es como dinero en efectivo distribuido entre sus muchos herederos, cada uno de los cuales invierte su parte en algún negocio compatible con su carácter y naturaleza pero que, por lo mismo, ya no sería posible reconocer su procedencia del capital original.³⁷

Pese a este pesimismo testamentario, intentaremos sistematizar a continuación aquellos conceptos, categorías y formas de expresión literaria de Simmel, capaces de representar el sustrato filosófico más amplio, que da sentido tanto a sus aportaciones a la teoría sociológica, como a su teoría del significado de la modernidad.

Las categorías fundamentales en la *Lebensphilosophie* de Simmel

Entre 1900 y 1918 Simmel desarrolló una filosofía de la vida con fundamento en una peculiar interpretación del neokantismo y en las categorías conceptuales de *vida, forma, alma, cultura, interioridad y exterioridad*, tratando de abordar el problema de ¿cómo puede ser formada la vida? o, más precisamente, ¿cómo puede captarse en formas culturales la fluidez y continuidad de la vida sin disecar la riqueza e inaprehensibilidad de la misma?

³⁶ En *El asalto a la razón* (1954), Lukács ya trata muy despectivamente a Simmel, y en sus notas autobiográficas, publicadas en alemán en 1981, considera que la base heredada de Simmel para tratar la cuestión del arte fue rápidamente superada (a pesar de ser obra de éste “la auténtica filosofía del libro sobre el drama”), sugiriendo implícitamente que tal influencia fue superficial, debido al “lado frívolo” de Simmel, mientras que “la influencia de Weber vino después y fue más profunda”. Véase Georg Lukács, *Gelebtes Denken*, *op. cit.*, p. 58.

³⁷ “Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch”, *Logos*, vol. 8, 1919, p. 121, citado en Donald N. Levine, “Ambivalenten Begegnungen...”, *op. cit.*, p. 376 y también en M. Landmann y M. Susman, “Einleitung”, en Georg Simmel, *Brücke und Tur...*, *op. cit.*, p. VI.

La relación entre las categorías fundamentales de tal filosofía parece cambiar en los diversos escritos de Simmel del periodo 1900-1918, aun cuando conserve, no obstante, una continuidad básica en el uso de las mismas durante ese lapso. Así, ya desde la aparición en 1900 de *La filosofía del dinero*, Simmel desarrolla los problemas y categorías centrales de una filosofía, que presentaría diversas manifestaciones en años posteriores, pero también mantendría una coherencia y un hilo conductor potencialmente retrospectivo a la magna obra de 1900. En el último capítulo de ésta, habla ya, por ejemplo, de cómo “todas las secuencias de nuestra *vida* se encuentran reguladas por un ritmo ascendente y descendente cuya ondulación la hemos reconocido inmediatamente en la naturaleza en cuanto *forma* básica de muchos fenómenos que también ejercen su dominio sobre el *alma*”.³⁸ También se nos dice ahí que:

[...] existe una *formación* de la *vida* en cada caso individual, estableciéndose las relaciones más favorables entre las demandas *internas* de cada momento y las exigencias correspondientes del mundo externo [...] La vida no se controla con ideas cuya aplicación siempre lleva a la sistematización y a ritmos estrictos, sino que más bien se forma a partir de los elementos individuales independientemente de la simetría del todo que es experimentado únicamente como un constreñimiento y no como una atracción.³⁹

La relación de la vida con la forma y con el alma, es expuesta por él en una gran variedad de ámbitos generales, como pueden ser la estética, la cultura y la sociedad; así, respecto a la primera, afirma que “toda la estética se basa en una dirección y significado último de la vida, es decir, en una cualidad elemental del alma”.⁴⁰ La cultura es definida, en términos generales “como el refinamiento, es decir como las formas intelectualizadas de la vida”⁴¹ y en la *Sociología*, publicada en 1908, nos dice que “la sociedad crea acaso la figura más consciente y, desde luego, la más general de una *forma* fundamental de *vida* [consistente en] que el *alma* individual no puede estar en un nexo, sin estar al mismo tiempo fuera de él, ni puede estar incluida en ningún orden sin hallarse al propio tiempo colocada frente a él”.⁴² Este último elemento remite a la cuestión de fundamentar el *a priori* sociológico en la perspectiva de que “la relación de interioridad y exterioridad entre el indi-

³⁸ Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, 1978, p. 485.

³⁹ *Ibid.*, p. 494.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 493.

⁴¹ *Ibid.*, p. 446.

⁴² Georg Simmel, *Sociología*, *op. cit.*, p. 48.

viduo y la sociedad, no son dos determinaciones que subsistan una junto a la otra —aunque en ocasiones así sea y puedan llegar hasta una hostilidad recíproca—, sino que ambas caracterizan la posición unitaria del hombre que vive en sociedad”.⁴³

Los problemas fundamentales de ¿cómo puede ser formada la vida? y ¿cuál es la relación del alma con las formas? servirán también a Simmel de metodología para ejemplificar el sentido de las categorías centrales de vida, forma, alma y cultura en las interpretaciones de personalidades filosóficas y artísticas tan diversas como pueden ser Kant, Goethe, Schopenhauer, Nietzsche y Rembrandt. Así la noción de “forma”, crucial en todas las exposiciones de Simmel, con frecuencia es explícitamente remontada, a su origen epistemológico kantiano, sólo que éste es interpretado, a su vez, de una manera sumamente heterodoxa cuando se nos dice, por ejemplo, que “el pensamiento más grande de Kant” consiste en expresar “que nuestra alma está en cada unidad de la objetividad de las cosas y el *alma* toma a su vez prestada esa objetividad para reproducir sus propias formas”.⁴⁴ Según Simmel, la aportación de Kant al problema del conocimiento consiste en habernos demostrado que éste proviene del “alma” y que su “forma” no puede subsistir más allá de los contenidos de sus descubrimientos. Es decir, el problema de cómo conocemos las cosas “fuera” de nosotros, proviene de una mala formulación de mismo, pues el “fuera de nosotros” es una *forma* de la conciencia misma, sin autonomía “real” frente a la conciencia; es “uno de los procesos *vitales* del *alma*” cuyo ámbito de realización sólo puede encontrarse en uno de esos mismos procesos.⁴⁵ Así, la “espacialidad” de las cosas nos viene de la conciencia, por ser “una pura percepción intensiva, una función del alma que se encuentra en una forma simultánea de interioridad y exterioridad”.⁴⁶

En su peculiar interpretación de la filosofía de Kant, Simmel sugiere varias veces que el problema filosófico más importante en Kant no es de orden epistemológico sino metafísico, pues “la aprioridad kantiana significa tan sólo generalidad y necesidad para el mundo empírico y no significa la validez lógica absoluta, sino sólo validez para el círculo de los objetos empíricos”.⁴⁷ Kant delimita los alcances de la razón pura,

⁴³ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁴ Georg Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1904, p. 44.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 18.

pero esto no elimina los problemas filosóficos tradicionales porque “la metafísica tiene su significado en necesidades que están más allá del conocimiento”.⁴⁸ La necesidad de encontrar un significado interno para la existencia, “*die Frage nach dem Wozu? und nach der inneren Bedeutung des Daseins*” como dice Simmel⁴⁹ anticipándose a una terminología que se haría célebre con Heidegger, es algo que persiste junto con la necesidades religiosas y éticas, individuales y metafísicas, aún después de haber demarcado claramente los alcances y límites de la razón pura. No es necesario esperar la llegada de la metafísica postkantiana para satisfacer tales necesidades, pues Kant mismo nos proporciona, con su noción de la “cosa-en-sí”, una salida para todos aquellos problemas difíciles que, como la cuestión de la existencia de Dios, no pueden ser resueltos dentro de los límites de la razón pura: “Así aparece esta cosa-en-sí como una auténtica *deus ex machina* susceptible de invocarse cuando los fenómenos naturales no sean capaces de satisfacer nuestra nostalgia por los valores, el significado último y la unidad”.⁵⁰ Lo significativo de todo esto, agrega Simmel, fue que Kant no demarcó los límites de la razón pura con el fin de dirimir en su interior los problemas filosóficos últimos, sino que lo importante para Kant era precisamente todo ese ámbito de cuestiones que quedaban más allá de esos límites, es decir, en la esfera de los problemas de la metafísica.⁵¹

Tal interpretación de la filosofía kantiana por parte de Simmel es así sumamente heterodoxa, sobre todo si se considera que la exposición de estas ideas proviene de una serie de clases impartidas en la Universidad de Berlín entre 1902 y 1903, justo en el momento en que la ortodoxia neokantiana dominaba las universidades alemanas. Aunque en esta heterodoxa interpretación parecen anunciarse algunos temas de la tesis heideggeriana sobre Kant en *Kant y el problema de la metafísica*,⁵² lo importante para nuestros propósitos no es tanto eso, sino más bien el tomar conciencia de cómo las categorías simmelianas nunca fueron estrictamente kantianas al estar revestidas de una propia y *sui generis* interpretación filosófica orientada hacia la *Lebensphilosophie*. Lo cual significa que cuando Simmel habla de “formas” y nos asegura que su filosofía toma como punto de partida “la teoría kantiana con su punto

⁴⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 139.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 140-142.

⁵² Véase Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954.

angular en el concepto de forma”,⁵³ es conveniente recordar que el filósofo berlinés concibe las polaridades de vida-forma, vida-cultura y alma y formas en un sentido no estrictamente epistemológico, sino referido a una dialéctica metafísica, casi nunca explicada como tal, donde los conceptos fundamentales adquieren un significado variable enmarcado en la idiosincrática concepción de una filosofía de la vida.

El revestimiento de vitalismo metafísico de las categorías kantianas lleva a Simmel a desarrollar y aplicar una metodología no restringida al ámbito epistemológico cuando aborda los problemas del desarrollo artístico de las personalidades de Goethe o Rembrandt, o de la importancia de figuras filosóficas como Schopenhauer y Nietzsche. En este último caso, por ejemplo, Simmel aborda la comparación de los dos fundadores de la filosofía de la vida a partir de una metodología fundamentada en los principios metafísicos de la inconmensurabilidad e irreductibilidad de la pluralidad de “formas” en que las “almas” pueden expresar el dinamismo y la inaprehensibilidad de la vida, ilustrando así la aplicación de los principios en torno a los cuales Lukács aglutinaría tres años más tarde los ensayos del volumen de título tan simmeliano como el de *El alma y las formas*.⁵⁴ Refiriéndose así a la convicción que afirma la carencia del valor de la vida propia de Schopenhauer y, por otra parte, a la convicción que afirma el valor de la vida propia de Nietzsche, Simmel concluye una inconmensurabilidad básica entre las dos posiciones porque:

No son saber teórico, sino expresión de una estructura fundamental del alma y no puede conciliarse en una “unidad superior”, por lo mismo que un ser no puede ser idéntico a otro. Pues el valor de lo que pudiera llamarse su síntesis consiste precisamente en que la humanidad haya podido llegar a sentimientos tan distintos de la vida [...] Al sentir en la distancia entre estas oposiciones la exaltación de la vida, se amplía el alma [...] hasta que pueda abrazar y gozar la desesperación de la vida, y el júbilo de la vida, como los polos de su propia amplitud, de su fuerza, de la riqueza de sus formas.⁵⁵

⁵³ Georg Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*, México, UTEHA, 1961, p. 17.

⁵⁴ Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragzyklus*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1907. Esta obra tuvo una enorme influencia no sólo en Lukács y Ortega y Gasset sino también en Max Weber y Ernst Troeltsch, entre muchos otros. Véase al respecto Francisco Gil Villegas, “Max Weber y Georg Simmel”, *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, vol. I, núm. 1, primavera de 1986, pp. 74-79. Las categorías de “alma” y “formas”, manejadas a lo largo de la obra de Simmel, parecen ser la inspiración directa para la metodología y el título del primer libro de Lukács publicado en Alemania, véase Georg Lukács, *El alma y las formas*, Barcelona, Grijalbo, 1970.

⁵⁵ Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche, op. cit.*, p. 263.

Si con los casos de Schopenhauer y Nietzsche, Simmel expresa la idea metafísica de la inconmensurabilidad y pluralidad de las “formas” anímicas de expresión de la “vida”, otro tanto expresa Lukács en su libro de 1910-1911 con los casos de Novalis, Sterne, Kierkegaard, Paul Ernst, etc., donde las categorías de “alma”, “forma” y “vida” tampoco son, según hemos visto en un capítulo anterior, de estricta raigambre neokantiana, sino más bien claramente próximas a la interpretación simmeliana de las mismas.

En sus obras sobre Goethe y Rembrandt,⁵⁶ Simmel continúa ejemplificando y aplicando su peculiar metodología metafísico-vitalista para interpretar el significado del desarrollo cultural de esas personalidades artísticas. El problema de “¿cómo puede adquirir forma lo infinito de la vida?” se plantea con particular ejemplaridad en el caso de Goethe.⁵⁷ Ahí, frente a la cuestión crucial de cómo “concebir la infinitud del mundo y de la vida en forma que de algún modo resuelva la contradicción entre la eterna marcha adelante y lo inagotable de la existencia, por una parte, y lo fijo, plástico y finito en la forma, por otra”,⁵⁸ Simmel responde que la juventud de Goethe pone todo el acento en la fluente infinitud de la vida aun cuando:

[...] con el paso de los años fue cada vez más decidida la adoración de Goethe por la “forma”, adoración que llegó al formalismo [...]; entonces la sentida infinitud, la inconciencia de límites, de una vida, captó en las formas consistencias gráficas y poéticas, y figuras plásticas, máximas duraderas y cerradas; y la vida se hizo no menos infinita porque halló sitio en las formas, es decir, en finitudes y no por eso las formas resultaron más sueltas, más infieles al valor de la forma como tal, porque asumieron aquella fluencia de la vida.⁵⁹

Así, Goethe captó claramente cómo la vida puede ser en todo instante, en cada uno de los momentos de su desarrollo, una vida perfecta en sí, sin que pueda considerarse a alguna fase de la vida mejor o superior a las demás porque “todo periodo de la vida encierra en sí la totalidad de la vida, sólo que cada vez en otra forma”.⁶⁰

⁵⁶ Georg Simmel, *Goethe*, Buenos Aires, Nova, 1949 (publicado originalmente en 1913); y G. Simmel, *Rembrandt. Ensayo de filosofía del arte*, Buenos Aires, Nova, 1950 (publicado originalmente en 1916).

⁵⁷ G. Simmel, *Goethe*, op. cit., p. 235.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 236-237.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 238 y 240.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 257.

Si la vida de Goethe ejemplifica una respuesta al problema de ¿cómo puede ser formada la vida?, otro tanto ocurre con los cuadros de Rembrandt. También ahí se descubre como “el secreto de la vida es que en cada instante está toda la vida y, sin embargo, cada instante es diferente e inconfundible con otro”,⁶¹ o, si se prefiere, Rembrandt nos ayuda a comprender “el hecho de que cada instante de la vida es toda la vida —o más precisamente que la vida es total”.⁶² La capacidad de los cuadros de Rembrandt, especialmente de sus retratos, para revelarnos ese secreto proviene, según Simmel, del siguiente efecto:

La continuidad del todo fluente de la vida, reunida en el retrato singular, pasa por encima de éste y expresa de un modo real y simbólico la inclinación revelada por Rembrandt de captar pictóricamente uno y el mismo hombre en muchos grados de la vida [...] Puesto que en Rembrandt, en cada instante, concebido como imagen, fluía la vida total, ésta seguía también fluyendo hasta el cuadro posterior.⁶³

A diferencia del retrato del Renacimiento que buscaba la forma donde la vida se capta intemporalmente para siempre, al reflejar el ser del hombre, Rembrandt busca en cambio el desarrollo temporal del ser, donde la vida misma, concebida en el instante en el que su corriente traspone al pasado en presente para producir una intuición inmediata, refleja la realización de toda la potencialidad del origen de la vida en su devenir.⁶⁴ Simmel considera, por lo tanto, que cuando la estética convencional reprocha a Rembrandt su “falta de formas”, comete el error de identificar ingenuamente a todo tipo de formas con la clase específica de la “forma universal”, sin percibir cómo la forma elaborada por Rembrandt corresponde a la vida de un individuo particular, donde esa forma “vive y muere con él en una solidaridad que no le permite ninguna validez que vaya más allá de ella o que sea universal y soporte otras especializaciones”.⁶⁵ Sintetizando esta ejemplificación de la aplicación de la metodología de la dialéctica de la forma y la vida al caso de Rembrandt, afirma:

En Rembrandt la *forma* total del cuadro con muchas figuras crece a partir de la *vida* de las figuras singulares; es decir, la *forma* de la *vida* de la figura

⁶¹ Georg Simmel, *Rembrandt...*, *op. cit.*, p. 21.

⁶² *Ibid.*, p. 76.

⁶³ *Ibid.*, pp. 19 y 20.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 72-73.

singular exclusivamente determinada por su centro propio, fluye en cierto modo por encima de ella misma y tropieza con la de otra con un influjo recíproco y una mutua fortificación, modificación y entrelazamiento.⁶⁶

Simmel nunca fue muy apegado a dar definiciones explícitas de las categorías utilizadas por él en sus diversos estudios. Tal evasividad es un elemento característico de su metodología vitalista, pues una fijación precisa de las definiciones mutilaría el efecto de fluidez, infinitud e inaprehensibilidad del proceso vital que se intentaba reflejar, sugerir o mostrar en sus ensayos, más que demostrar en fórmulas y definiciones fijas y precisas de las categorías utilizadas. En este sentido, Simmel alcanzaba la excelencia mediante la ejemplificación concreta del significado de su metodología y categorías a través de la interpretación de personalidades específicas como Goethe y Rembrandt, o de sutiles elaboraciones sobre refinadas formas de socialización, o bien de complicados fenómenos de desarrollo cultural como pudiera ser el uso del dinero en la sociedad moderna, o bien en el significado de la creatividad propia de la representación teatral.

Como la formulación sistemática de la metodología y la definición precisa de categorías nunca fue el punto fuerte de Simmel, hemos preferido aquí mostrar y sugerir primero, por medio de una estrategia impresionista semejante a la del propio autor, cuál es el posible sentido y significado de los conceptos y categorías utilizados por él para tratar, ahora, de darles una ordenación un poco más sistemática aun a riesgo de traicionar y romper el fino equilibrio establecido por el sociólogo berlinés en la aplicación concreta y específica de su metodología. En este intento por tratar de sistematizar lo que en su estilo esencial parece insistematizable, partimos de su ensayo sobre Rembrandt pues, a pesar de que ésta es una obra tardía en su evolución intelectual, constituye una de las pocas donde el propio Simmel intentó darle una ordenación más rigurosa a sus conceptos y categorías. Desde luego que semejante intento no fue ni suficiente ni completo y, por ello, habremos de complementar esa aproximación a la sistematicidad del ensayo sobre Rembrandt con elementos extraídos de otras de sus obras, así como con una evaluación crítica de su pensamiento proveniente de la ortodoxia neokantiana.

En el primer capítulo de *Rembrandt...*, Simmel caracteriza a la vida y la forma como las “categorías últimas de la concepción del mundo” porque entre la interpretación y la valoración de ellas tiene que “deci-

⁶⁶ *Ibid.*, p. 65.

dirse paso a paso la existencia".⁶⁷ De acuerdo con su "más profunda interpretación", la vida y la forma se excluyen recíprocamente por ser de carácter completamente heterogéneo: la forma es, en su naturaleza esencial y constitutiva, algo fijo y estático mientras la vida es una corriente en constante fluidez y dinamismo. Además, en sus relaciones con el tiempo y la fuerza, "forma y vida están absolutamente separadas" pues mientras la forma es intemporal y carece de fuerza por no poder ejercer, en sí misma, ninguna acción, la vida, en cambio, es una corriente en constante devenir temporal que se desenvuelve "en una continua eficacia de fuerza sin, por decirlo así, preocuparse por la imagen que ofrece a la mirada que la percibe desde fuera".⁶⁸

En cuanto proceso homogéneo e indiferenciado, la vida permanece inaccesible al análisis y, como tal, no constituye un objeto posible de conocimiento, por ser más bien un flujo perpetuo que crea, aumenta e intensifica sin cesar sus propias energías y potencialidades, exhibiendo una tendencia a renovarse a sí misma al producir más vida y crear nuevas entidades que son más-que-vida (*Mehr-als-Leben*).⁶⁹ Tales entidades se separan del ritmo y flujo vital y adquieren propiedades estables, enfrentadas a la corriente constantemente dinámica de la vida. Así, aun cuando esas entidades culturales, institucionales o de otra índole son un producto generado por la vida, desarrollan características independientes de la misma.⁷⁰ Por todas estas razones, las categorías de las formas lógicas, epistemológicas y culturales no pueden reproducir las propiedades de la vida real y, al menos en el caso de las formas cognoscitivas, no pueden deducirse ni derivarse de la vida incluso cuando, paradójicamente, en sí mismas, las formas siempre sean creadas por la energía incesante de la vida.⁷¹ La vida presenta de esta manera una profunda e inconciliable antítesis frente a la forma, pues la corriente continua de la vida parece deshacer, desde una perspectiva estrictamente conceptual, todos los límites de la forma.⁷² La captación del problema de la vida rebasa, pues, las formas lógicas y los límites de la construcción conceptual y, sin embargo, el problema central para Simmel y toda la tradición de la *Lebensphilosophie* consistiría precisamente en tratar de encontrar un a respuesta a la pregunta de ¿cómo puede ser formada la vida?

⁶⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁹ Georg Simmel, *Lebensanschauung: Vier Metaphysische Kapitel*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1922, p. 23.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁷¹ *Ibid.*, p. 26.

⁷² *Idem.*

Ahora bien, Simmel sabía perfectamente que esa manera de pensar se encontraba en los límites del pensamiento lógico y trascendía los cánones de la razón pura aun cuando, apegado fielmente a su peculiar interpretación del pensamiento de Kant, él estaba dispuesto a ir más allá de las contradicciones lógico-formales para tocar a las puertas mismas de la metafísica, con el fin de tratar de encontrar una respuesta al problema de cuál podía ser la relación dialéctica entre la vida y las formas. Al final del primer capítulo de su última obra, intitulada *Intuición de la vida: Cuatro capítulos de metafísica* (1918), Simmel presentaba la siguiente síntesis de su conciencia de tal problema:

La vida halla su esencia, su proceso, en ser más-vida y más-que-vida, su positivo como tal es ya su comparativo. Conozco muy bien las dificultades lógicas que se oponen a la expresión conceptual de este modo de ver la vida. He intentado formularla teniendo muy presente el peligro lógico, pero en todo caso es posible que aquí se alcance el estrato en que las dificultades lógicas imponen irremisiblemente silencio, porque se trata del estrato donde se nutre originalmente la raíz metafísica de la lógica misma.⁷³

Con semejante interpretación Simmel presentaba una trascendencia del neokantismo la cual, según él, se situaba todavía dentro de la correcta exégesis del pensamiento de Kant; sólo que la ortodoxia neokantiana de la época no estaría de acuerdo con tal versión incluso cuando, al tener todavía cierto aprecio por los rasgos reconociblemente kantianos de Simmel, presentaría una crítica ambivalente a su filosofía. Así, en calidad de portador del estandarte de la más pura ortodoxia neokantiana, Heinrich Rickert, antiguo amigo tanto de Simmel como de Max Weber, llegó a sintetizar su crítica al dilema lógico-conceptual de la *Lebensphilosophie* en los siguientes términos:

La filosofía de la vida siempre cae en una posición difícil. Necesita de la forma de la vida para ser una *filosofía* de la vida, pero debe renunciar a toda forma fija para seguir siendo una filosofía de la *vida*. No puede existir con la forma, ni sin ella. ¿Acaso hay, en sentido estricto, algo así como las "formas de la vida", es decir, formas que sean sólo vida? ¿Es únicamente lo viviente el contenido de la vida?⁷⁴

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und kritik der Philosophischen Modeströmungen unserer zeit*, Tubinga, Mohr, 1922, p. 64.

Para la ortodoxa posición neokantiana de Rickert, autor de los *Límites de la construcción de conceptos en las ciencias naturales*,⁷⁵ la filosofía necesita imprescindiblemente de principios y conceptos, es decir, formas que configuren y clasifiquen los contenidos de la reflexión filosófica pues, de lo contrario, “la pura intuición lleva a la nada teórica”.⁷⁶ Si bien los autores de la *Lebensphilosophie* ven a las “formas” que imprimen racionalidad al mundo revestidas con la desventaja de conducir a la “desvitalización de la vida”,⁷⁷ Rickert considera que para conocer y presentar un conjunto de ideas en cuanto filosofía de cualquier contenido, vital o de otro tipo, forzosamente “necesitamos de contenido configurado, vida pensada, visión conceptuada y captar, en forma de pensamiento o concepto, el momento cognitivo específico”.⁷⁸

Más aún, toda filosofía auténtica necesita de una presentación sistemática, pues “sólo el sistema permite extraer para nosotros un cosmos del caos del mundo y, en este sentido, puede decirse que toda filosofía debe tener la forma de un sistema”.⁷⁹ Como la intuición por sí sola, aislada de formas conceptuales, es incapaz de proporcionar conocimiento, ninguna intuición “extra-científica” puede ofrecer un fundamento a la filosofía, incluyendo en ella una posible filosofía de la vida.⁸⁰ En todo caso, es necesario tener presente que la filosofía no trata de la vida, sino de pensamiento sobre la vida, algo claramente distinto a la pura visión intuitiva de la vida.⁸¹

El gran error de la *Lebensphilosophie*, para un neokantiano como Rickert, radica en que sus autores no han entendido cómo la conceptualización de la vida no consiste en la captación de la realidad inmediata de la vida, pues ninguna teoría de ésta, ninguna filosofía de la vida incluye la vida real misma, sino tan sólo una conceptualización formada de la misma. “Todo lo que conocemos necesitamos distanciarlo de nosotros como realidad viviente, de tal modo que ya no lo vivimos como lo realmente

⁷⁵ Heinrich Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tubinga, Mohr, 1921. La primera edición de esta obra fue considerada como el canon ortodoxo de la epistemología neokantiana de Baden y ejerció una enorme influencia en el desarrollo de la metodología sociológica de Max Weber, y posteriormente en el punto de partida de la investigación de la *Estética de Heidelberg* del joven Lukács, puesto que el supervisor de tal trabajo fue el propio Rickert.

⁷⁶ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens...*, op. cit., p. 61.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 56-57.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 59-60.

vivo”,⁸² y esto implica entonces que, cuando conocemos, la vida real se convierte en algo no directamente vivo, pues la “realidad” (*realität*) o la “eficacidad” (*wirklichkeit*) mismas “sólo son formas de conocimiento y en cuanto tales no pertenecen a la vida real o efectuada”.⁸³ Debe quedar claro así que la vida es una cosa y el pensamiento, teoría o filosofía de la vida, otra muy distinta. No debe intentarse configurar a partir de estas dos materias distintas una unidad indiferenciada, pues en caso de llegarse a superar el dualismo de la realidad y el concepto, esto implicaría “la superación de la ciencia misma” cuya esencia se basa en la tensión permanente “entre la vida inmediatamente vivida o efectuada y la teoría de la vida o realidad efectuada (*wirklichkeit*)”.⁸⁴

Rickert estaba dispuesto a conceder, dentro de semejante crítica general a la *Lebensphilosophie*, que Simmel era el autor de quien la filosofía en general podría aprender y beneficiarse más, porque él había sido capaz de ver mucho mejor que otros de sus representantes los límites lógicos de esta forma de pensar. Simmel sabía muy bien, por sus raíces kantianas, “que no puede haber vida sin forma” y que “nuestro conocimiento tiene límites”, a la vez que la vida es un “acto de auto-trascendencia el cual establece el límite inmanente mismo”, con lo cual surge una “problemática metafísica última consistente en que la vida es continuidad ilimitada a la vez que un yo determinado”.⁸⁵ Al plantear al final del primer capítulo de su *Lebensanschauung* las dificultades lógicas presentadas a la expresión conceptual de ese modo de ver la vida, Simmel fue, según Rickert, “el filósofo de la vida que más claramente ha visto y más profundamente ha expuesto este problema”⁸⁶ y, en aras del bienestar de la filosofía, “sería deseable de ahora en adelante que todos los filósofos de la vida tuvieran claras, en tan alta medida, las dificultades que deben surgir cuando se busca situar, en la ciencia, la vida viviente sobre el pensamiento de la vida”.⁸⁷ Pero aunque Simmel conocía tales dificultades lógicas y las formuló con gran agudeza y perspicacia, para Rickert eso no era suficiente porque el berlinés sólo pudo plantear claramente el problema sin darle una solución efectiva.

De esta manera, cuando Simmel afirma que su tesis sobre la vida sólo aparece como contradicción en la reflexión lógica, el “sólo” según

⁸² *Ibid.*, p. 110.

⁸³ *Ibid.*, p. 114.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 64-65.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 67.

Rickert es lógicamente incomprensible puesto que las contradicciones se dan fundamentalmente “sólo” en la reflexión lógica. Si hay contradicciones, las hay bajo todas las circunstancias y el condicional y restrictivo “sólo” pierde entonces el significado que podría haberse ganado con tal palabra.⁸⁸ Simmel señaló ciertamente los límites del conocimiento lógico, pero de ello lo único digno de aprenderse, desde la perspectiva neokantiana, es que lo que como realidad puede vivirse inmediatamente jamás puede conocerse y, por lo tanto, no puede existir ninguna “metafísica de la vida”. Rickert concluía su evaluación crítica de Simmel del siguiente modo, aparentemente demoledor:

En suma, si lo hemos comprendido correctamente, Simmel mismo ha dicho, con una ejemplar honradez intelectual, que es imposible pensar lógicamente sus pensamientos hasta el final y solucionar sólo con la vida el problema de la vida [...] Pero esto también significa que, para el hombre teórico, la filosofía de la vida de Simmel implica, por lo profundo de sus captaciones y lo radical de sus travesías, la refutación más fundamental de cualquier filosofía de la vida desnuda que pueda llegar a darse.⁸⁹

El reconocimiento de las virtudes intelectuales de Simmel, por parte de Rickert, resulta ser con ello más paradójico e irónico que sincero pues, de acuerdo con semejante lógica, Simmel no podría ser un auténtico filósofo por quedarse meramente en el umbral de los problemas planteados sin ser capaz de resolverlos. No obstante, Simmel tiene implícitamente, en su concepción de su teoría de las formas una respuesta al tipo de críticas neokantianas representadas por Rickert. Él diría que la noción de las formas lógicas y epistemológicas propuesta por Rickert es tan sólo *una* de las múltiples formas posibles que pueden llegar a darse para la captación e interpretación del mundo, y que ninguna de esas formas puede reclamar un rango privilegiado para reducir las demás formas de captación del mundo a su propio criterio de verdad. En todo caso, la rigurosa lógica formal del neokantismo no agota, ni mucho menos, a la filosofía ni a la diversidad de sus formas. De este modo, las formas se dan en una pluralidad de posibilidades, son irreductibles e incommensurables entre sí, y cada aspecto de la realidad puede ser captado y comprendido por una multiplicidad de formas. Las formas son inmanentes en el sentido de que las categorías de una forma determinada no pueden derivarse de las categorías de ninguna otra forma; por

⁸⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 70.

esto la crítica de Rickert a Simmel sería tan culpable de reduccionismo (lógico, teórico o “científico”) como lo serían otras tendencias reduccionistas del estilo del psicologismo, el biologismo, el historicismo o el sociologismo, criticadas tanto por Simmel como por Rickert desde diferentes ópticas. Así pues, para Simmel existen formas capaces de captar “la infinitud de principio de los contenidos posibles” del mundo, a partir de su propia lógica o racionalidad irreductible e incommensurable, sobresaliendo entre ellas:

[...] el mundo en forma de arte, en forma de conocimiento, en forma de religión y, en general, en forma de jerarquías de valor y significado. Visto de manera puramente ideal, ningún contenido puede dejar de ser conocido, de adoptar una configuración artística o de ser valorado religiosamente. Estos mundos no se mezclan, propagan o cruzan recíprocamente, porque cada uno expresa la totalidad de la materia del cosmos en su propio lenguaje especial, aun cuando sea evidente que, en aspectos particulares, surjan confusiones de límites y que un pedazo del mundo, configurado por una categoría, sea retomado en otra para ser tratado nuevamente ahí como materia prima. Vemos en cada uno de estos ámbitos una lógica objetiva interna que, sin embargo, también conecta el espíritu creador con la validez objetiva de esa lógica.⁹⁰

En concordancia con esta concepción pluralista y relativista de la teoría de las formas, Simmel concibe tales formas con “una existencia autosuficiente” y una racionalidad *sui generis*, por lo cual “no puede decirse que haya un solo mundo” sino más bien una pluralidad de mundos, donde ninguno puede reclamar para sí la primacía ontológica o epistemológica sobre los demás. Ninguna de estas formas es más o menos relativa, contingente o subjetiva que cualquier otra, incluyendo en ellas a la configuración del “mundo real” de la existencia práctica y cotidiana con lo cual nuevamente se pone de manifiesto que “hay y debe haber distintas ‘verdades’ para formas y posiciones de vida distintas”.⁹¹ La respuesta de nuestro autor a la crítica de Rickert consistiría así en hacer notar que ésta no tomó en cuenta la complejidad de la visión pluralizada y relativizada de la teoría de las formas y trató, ilegítimamente, de juzgar a esa pluralidad con un criterio monista de verdad, propio de la forma lógica del “intelectualismo”. Sin referirse explícitamente a la crítica de Rickert, Guy Oakes parece resumir de manera *ad*

⁹⁰ Georg Simmel, *Lebensanschauung...*, *op. cit.*, p. 29.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 30-31 y 53.

hoc las ideas de Simmel para responder a la ortodoxia neokantiana, o a cualquier otra forma de reduccionismo epistemológico, cuando afirma:

Las formas no sólo son modos diferentes, autónomos e irreductibles de experimentar y conceptualizar el mundo o aspectos específicos de éste. Su criterio de verdad o patrones de adecuación también son peculiares a la forma misma. Por ello, los actos y artefactos constituidos por una forma, no pueden ser legítimamente captados con referencia al criterio de otra forma. Ninguna forma tiene una posición lógica, ontológica o epistemológica privilegiada. El principal interés de Simmel, al defender su posición, es poner en entredicho la tesis que a veces llama “intelectualismo”: es decir, la pretensión de considerar en algún sentido a la ciencia natural como una forma preeminente o exhaustiva. Simmel sostiene, por el contrario, que la ciencia natural no ocupa la posición de forma privilegiada en relación a la cual todas las otras formas sean subordinadas, inferiores o derivadas.⁹²

Al tomar como fundamento a la teoría de la pluralidad de las formas, Simmel abordó el difícil y perenne problema de cómo puede ser formada la vida. La respuesta a tal problema parece posible únicamente por medio de un proceso dialéctico, y no lógico-formal, capaz de explicar la interacción recíproca entre la vida y la forma como “los dos grandes partidos metafísicos que se reparten entre sí la esencia de la estructura dada”.⁹³ La vida necesita intrínsecamente de la forma, pero también necesita más que la forma, pues va preñada con la contradicción de sólo poder ser expresada en formas y, sin embargo, de “no poder alojarse en ellas porque rebasa y rompe todas las que ha formado”.⁹⁴ Cuando se define a la vida como la “trascendencia inmanente” se apunta precisamente a que “la vida es siempre más vida de la que cabe en la forma”⁹⁵ y a que la vida se trasciende no sólo cuando es “más-vida”, sino también, y sobre todo, cuando es “más-que-vida”.⁹⁶ Simmel acepta que semejante manera de ver las cosas no pertenece al ámbito lógico ni al psicológico, sino al metafísico, puesto que sólo así es posible captar que “la exaltación de la vida por encima de sí misma no es algo que se le añada, sino que constituye su más propia esencia inmanente”.⁹⁷

⁹² Guy Oakes, “Introduction”, en Georg Simmel, *Essays on Interpretation in Social Science*, Manchester, Manchester University Press, 1980, p. 25.

⁹³ Georg Simmel, *Rembrandt...*, *op. cit.*, p. 84.

⁹⁴ Georg Simmel, *Lebensanschauung...*, *op. cit.*, p. 22.

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 94.

Ejemplificación de la pluralidad irreductible de las formas

Semejante representación del problema resulta, es cierto, demasiado abstracta, y cuando queda expresada únicamente en el plano metafísico parece ser también poco clara e iluminadora. Afortunadamente, Simmel no fue un pensador exclusivamente metafísico pues, al reconocer la pluralidad de formas de captación del mundo, él mismo proporcionó diversas aplicaciones de su metodología vitalista a muchos otros ámbitos donde clarificó y ejemplificó algunas de sus ideas más abstractas y complejas. Así, las complejas y aparentemente oscuras frases de que la vida sólo puede ser expresada en formas pero no puede alojarse en ellas porque siempre las rompe y las rebasa, o que “la vida es siempre más vida de la que cabe en la forma”, resultan ser no solamente más claras y atractivas, sino también mucho más iluminadoras cuando Simmel nos las presenta configuradas, no mediante las formas metafísicas, sino con formas sociológicas. Por ello, es conveniente regresar ahora a la estrategia “impresionista” con la cual iniciamos la presente exposición de las ideas del autor berlinés, pues ella nos permitirá, con sus ejemplos e ilustraciones, aclarar algunos de los conceptos e ideas abordados hasta aquí. Por su parte, en la introducción a su *Sociología*, Simmel mismo reconocía que alcanzaba el punto más alto de sus virtudes expositivas cuando se dedicaba a presentar detallados y sutiles ejemplos analíticos de sus ideas, en vez de quedarse en los abstractos complejos sintéticos de las mismas: “Espero —decía en su *Sociología*— que la metodología sociológica que aquí se ofrece, resulte más segura y aún más clara en las exposiciones de los problemas particulares, que en su fundamentación abstracta”.⁹⁸ Veremos a continuación hasta dónde se realiza esta “esperanza” con los ejemplos seleccionados de la *Sociología*, a fin de ilustrar concretamente la dialéctica entre la vida y las formas.

Pocas veces se ha prestado suficiente atención a las advertencias y aclaraciones metodológicas presentadas por Simmel en el primer capítulo de su *Sociología* donde, al seguir la lógica de su teoría de la pluralidad irreductible de las formas, pone en guardia a sus lectores contra el peligro del reduccionismo sociológico. Ahí se afirma que al ser imposible abarcar científicamente a la realidad “en su integridad inmediata” conviene captarla desde varios puntos de vista separados para crear así “una pluralidad de objetos científicos independientes unos de otros”.⁹⁹ Dentro de esta pluralidad de formas, tanto la psicología como la socio-

⁹⁸ Georg Simmel, *Sociología*, op. cit., p. 27.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 33.

logía tienen su lugar, pero eso no debe cegarnos frente al hecho de que la vida no es únicamente social, lo cual queda de manifiesto cuando “sentimos que esta difusión social no disuelve enteramente nuestra personalidad”.¹⁰⁰ Ni siquiera la formación de los contenidos sociales es íntegramente social y, por ello, Simmel advierte más de una vez contra los peligros del reduccionismo sociológico:

El *a priori* de la vida social empírica afirma que la vida no es completamente social. No sólo constituimos nuestras relaciones mutuas con la reserva negativa de que una parte de nuestra personalidad no entra en ellas; la parte no social de nuestra persona no actúa sólo por conexiones psicológicas generales sobre los procesos sociales en el alma, sino que justamente el hecho formal de estar esa parte fuera de lo social, determina la naturaleza de su influencia [...] De lo que se trata es, ante todo, de esto: que el contenido social de la vida, aunque pueda ser explicado totalmente por los antecedentes sociales y por las relaciones sociales mutuas, debe considerarse al propio tiempo también, bajo la categoría de la vida individual, como vivencia del individuo y orientado enteramente hacia el individuo [...] La sociedad [...] consta de seres que por un lado se sienten cual existencias plenamente sociales, y por otro, cual existencias personales sin cambiar por ello de contenido.¹⁰¹

Esto quiere decir que si el sociólogo berlinés es altamente consciente de los peligros del reduccionismo sociológico, los ejemplos que presente desde la perspectiva sociológica para ilustrar la dialéctica entre las formas y la vida no deben considerarse exhaustivos, sino sólo instancias particulares donde se manifiesta esa dialéctica. Por otro lado, tales aclaraciones metodológicas evidencian los muchos puntos de contacto entre los diversos periodos de la producción intelectual de Simmel, pues la teoría de la pluralidad de las formas, expuesta con mayor detalle y sistematización en sus últimas obras, opera ya con toda su complejidad en la *Sociología* en cuanto obra del periodo intermedio de su evolución intelectual.

Tanto la perenne oposición entre la vida y la forma, como su necesaria integración y coexistencia en instancias concretas, quedan expuestas con gran maestría por Simmel en la “digresión sobre la fidelidad y la gratitud” de su *Sociología*.¹⁰² Ahí se nos muestra la dialéctica de la

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 50

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 48 y 50-51.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 610-642.

vida y las formas en las instancias sociales concretas de las relaciones matrimoniales o del sentido del uso del “usted” en los procesos de socialización. La relación interna de la *vida* de los cónyuges es así fluida, cambiante y modificable pero la *forma* matrimonial, aceptada y creada por ellos, “resiste, inflexible, las transformaciones de la relación personal entre los cónyuges”.¹⁰³ En tal caso, la trabazón de la forma sociológica, cualquiera que haya sido la causa de su génesis —amor, embarazo, interés, documentos migratorios, etc.—, desarrolla una fuerza de conservación independiente de los motivos aglutinantes que actuaron en su origen. Si bien es cierto que hubo una época en la que se celebraban casamientos convencionales donde “el amor venía después de la boda”, legitimándose *per subsequens matrimonium animarum*; actualmente es más común la situación inversa, en la que *formas* matrimoniales, en concordancia con una *vida* amorosa original, se disuelven cuando el proceso de evolución interna de la *vida* erótica de los cónyuges ya no concuerda con el “yugo” de la *forma* matrimonial. Tanto en estos dos casos, como en aquel donde el matrimonio se preserva “por los niños”, porque “peor es nada”, o por “el qué dirán”, se establece una disociación entre la vida interna y la forma externa en cuanto dos capas que “siguen diferente *tempo* de evolución, y muy a menudo es esencial a la forma externa el no evolucionar en realidad”.¹⁰⁴ En todos estos casos cobran claro sentido las frases dei *Lebensanschauung* del Simmel tardío cuando afirmaba, por ejemplo, que “la vida siempre es más vida de la que cabe en la forma” o que la vida acaba rompiendo y rebasando las formas en que se expresa.

Otro tanto ocurre cuando el “usted” entre amigos parece ya inadecuado a la cordialidad del trato, pero el “tú” resulta todavía un tanto excesivo, por lo menos al comienzo, por ser “la anticipación de una plena intimidad aún inexistente”.¹⁰⁵ También ahí se da un antagonismo entre la vida y la forma incluso cuando su coexistencia queda expresada en una fórmula temporalmente inadecuada; ¿y qué decir de la sustitución de formas constitucionales rígidas y autoritarias por otras flexibles y avanzadas “antes de que la realidad de las fuerzas políticas y económicas esté madura para ello, poniendo, anticipadamente, un marco demasiado ancho, donde antes había uno demasiado estrecho”? ¿Acaso esta misma discrepancia del diferente *tempo* de evolución de la vida y la forma, no se expresa también cuando la pertenencia a una comuni-

¹⁰³ *Ibid.*, p. 617.

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 618.

dad religiosa o nacional resulta ajena, pesada y antipática a un individuo hasta cuando haya decidido adquirirla voluntariamente?¹⁰⁶ En todos estos casos se pone en evidencia que las formas externas de la socialización “no fluyen como la evolución interna, sino que quedan fijadas para cierto tiempo y su esquema consiste o bien en adelantarse a la realidad interior, o bien en quedar rezagadas”.¹⁰⁷

La dialéctica entre la vida y las formas no se explica, por otro lado, únicamente por sus representaciones concretas en ámbitos específicos como el sociológico, inclusive cuando en tales casos pueda captarse mejor su significado y su modo de operación. Esa dialéctica también puede y debe explicarse por la interacción que guarda con otros de los conceptos fundamentales de Simmel como son el alma y la cultura. De tal manera que resulta imprescindible agregarle a la dialéctica de la vida y las formas, la dialéctica del alma y las formas, y de la vida y la cultura.

En la metodología de Simmel, el “alma” siempre aparece como el sujeto creador de formas o, mejor aún, como el agente que a partir de la vida, crea las diversas formas culturales, estéticas, lógicas y vitales. Una vez más, el papel del alma en cuanto creadora de formas es expresado mucho mejor por Simmel cuando recurre a ejemplos concretos, que cuando se queda en las abstractas definiciones conceptuales. Sólo que, en este caso, el ámbito específico de ejemplificación más favorable lo proporciona la reflexión estética o cultural, y no tanto la consideración sociológica. Posiblemente la mejor representación simmeliana del papel de alma en cuanto creadora de formas, sea su descripción de la función desempeñada por un actor en una representación dramática:

Partiendo de las facultades que residen únicamente en su alma [el actor] realiza una forma que le es exterior y ajena, con una vida y una animación que corresponde total y absolutamente al complejo que le es objetivamente dado; lo equipa con el alma propia de la forma poética que, sin embargo, nunca puede llevar a cabo la suya, es decir, como siendo su propia alma [porque su creación inicial proviene de otra alma]; cuando el dramaturgo configura sus criaturas con rasgos esenciales y las hace mover por impulsos que únicamente, en el instante de esta creación misma, nacen de él, pero que, por decirlo así, no se detienen en él, sino que están al mismo tiempo en aquellas formas en cuanto formas, en todos los fenómenos de esta especie —el más patente de los cuales es el actor— una forma objetiva está soportada o configurada por un alma inmanente a ellos y su expre-

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 617-618.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 618.

sión, mientras que el alma del creador que la trasciende es la que otorga la expresión que soporta y configura.¹⁰⁸

En este ejemplo, cuyo origen se remonta por lo menos a un artículo de 1909 para reaparecer en la obra de 1916, Simmel no solamente nos dice que el alma es el agente creador de las formas, sino que también nos muestra la manera en que las formas culturales adquieren y desarrollan un proceso autónomo frente a sus agentes creadores. Tal proceso de autonomización de las formas culturales fue una preocupación constante en los escritos de Simmel, ya lo describiera como oposición entre vida y cultura, o entre cultura objetiva y cultura subjetiva, o que reapareciera como el problema de la definición de la vida en términos de ser "más-que-vida". La generación de autonomía de las formas culturales constituía también un rasgo esencial de la caracterización de la cosmovisión de la modernidad de Simmel. En todo caso, el ejemplo del actor y la representación dramática expresa un elemento no enajenante de la autonomía de los productos culturales, por permitirle al actor la posibilidad de ser un agente anímico con capacidad creativa, generador de un nuevo tipo de forma cultural (la representación dramática en cuanto algo distinto al texto escrito por el dramaturgo). Con ello, Simmel reforzaba su concepción pluralista de la teoría de las formas, al mismo tiempo que sugería, en este caso concreto, la relevancia del proceso de autonomía cultural para el tema de la modernidad. En efecto, lo decisivo es:

[...] que el actor crea a partir de una unidad dotada de una legalidad completamente propia, que su arte, como el del escritor, tiene sus raíces en los mismos fundamentos últimos de todo arte, si bien su verificación requiere, por así decirlo, técnicamente, del texto como su *medium*. Sólo esta autonomía del arte teatral como arte, legitima el maravilloso fenómeno de que la figura poética, creada y unívoca, se ofrezca por distintos actores en configuraciones completamente distintas, de las cuales cada una puede ser plenamente suficiente, ninguna más correcta y ninguna más errónea que la otra [...] Si comprendemos el arte teatral como una energía artística completamente primaria del alma humana, de modo que asimile a su proceso vital al arte poético y la realidad, en lugar de componerse mecánicamente a partir de éstos, entonces también *su* explicación desemboca en la gran corriente de la moderna concepción del mundo.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Georg Simmel, *Rembrandt...*, *op. cit.*, pp. 36-37; véase también "The Dramatic Actor and reality", en Georg Simmel, *The Conflict in Modern Culture and other Essays* (trad. y comp. de K. Peter Etkorn), Nueva York, Teachers College Press, 1967, pp. 91-97.

¹⁰⁹ G. Simmel, "The Dramatic Actor...", *op. cit.*, pp. 96-97.

La tragedia de la cultura de la modernidad

El problema de la relación de la modernidad con la autonomía de las formas culturales frente a sus agentes creadores, es un tema íntimamente vinculado a la dialéctica entre la vida y las formas y aparece expuesto sistemáticamente en diversas obras de Simmel, a partir de 1900, con la publicación de *La filosofía del dinero*. Ahí Simmel define a la cultura como “el refinamiento de las formas intelectualizadas de la vida” y considera que el poder superior de la cultura objetiva sobre la cultura subjetiva de los individuos “es resultado de la unidad y autonomización que la cultura objetiva ha conseguido en los tiempos modernos”.¹¹⁰ Así, en el último capítulo de *La filosofía del dinero* Simmel desarrolla plenamente su concepción de la “tragedia de la cultura” sobre la cual basaría todos los ensayos de la *Philosophische Kultur* publicada como libro en 1911, y que repetiría en diversas partes de otras obras tales como *Principales problemas de la filosofía* (1910), “El conflicto de la cultura moderna” (1918), “De la esencia de la Cultura” (1908), “El futuro de nuestra cultura” (1909) y “Transformaciones de las formas culturales” (1916). En todas estas obras Simmel concibe a la cultura como forma y al mundo de las producciones culturales como una colección de formas. Entendido el desarrollo cultural en calidad de consecuencia necesaria de la dialéctica entre la vida y las formas, Simmel considera a la cultura como una síntesis del contenido de la vida, donde se intersectan el alma, en cuanto sujeto creador constituido por las energías y fuerzas de la vida, y la pluralidad de las formas irreductibles en las cuales se expresa la vida y que acaban por desarrollar una autonomía objetiva frente a su agente creador.

a) Cultura objetiva y cultura subjetiva

A partir de tal intersección, es posible distinguir la cultura subjetiva de la cultura objetiva. Esta última se encuentra constituida por el mundo de las formas culturales y sus productos, mientras la cultura subjetiva se constituye por la vida del alma de la personalidad individual en cuanto representante de una síntesis de esas formas autónomas. La cultura objetiva es, pues, el ámbito de dominio de los objetos que funcionan en calidad de instrumentos para el cultivo del individuo; es el camino de formas objetivadas que debe recorrer el individuo para adquirir cultura.

¹¹⁰ Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, op. cit., p. 531.

La cultura subjetiva, en cambio, es más bien el estado de la personalidad o alma individual en cuanto producto de tal proceso; es la cultura entendida como el valor de la formación individual, cuyo ejemplo más plástico y exhuberante sería la *Bildung* representada por el Wilhelm Meister de Goethe, con sus años de viaje y aprendizaje. Simmel describe una discrepancia esencial entre las dos formas de cultura a fin de caracterizar a la modernidad a partir de los siguientes rasgos:

Si se compara nuestra cultura con la de hace un siglo entonces puede decirse con seguridad —aunque sujeto a muchas excepciones particulares— que las cosas que determinan y rodean nuestra vida, tales como herramientas, medios de transporte, productos científicos, artísticos y tecnológicos son extremadamente refinados. No obstante, la cultura individual, por lo menos en los estratos más altos, no ha progresado en la misma medida; para ser sinceros con frecuencia hasta ha llegado a declinar [...] El predominio de la cultura objetiva sobre la subjetiva, presente durante todo el siglo XIX, se refleja parcialmente en el hecho de que el ideal pedagógico del siglo XVIII se centraba en la formación del hombre, es decir, en un valor personal interno remplazado posteriormente, en el siglo XIX, por el concepto de “educación” entendido como un cuerpo de conocimientos objetivos y patrones de conducta. Esta brecha parece ampliarse cada vez más. Todos los días y por todas partes aumenta la riqueza de la cultura objetiva, pero la mente individual sólo es capaz de enriquecer las formas y contenidos de su propio desarrollo con un distanciamiento creciente frente a esa cultura y con un desarrollo de la suya propia a un ritmo mucho más lento [...] El trabajo de incontables generaciones está incorporado en el idioma y los hábitos, las constituciones políticas y las doctrinas religiosas, la literatura y la tecnología, como espíritu objetivado, del cual todos pueden tomar tanto como quieran o sean capaces de hacerlo, pero ningún individuo es capaz de agotarlo todo. Entre el monto global de este tesoro y lo que es tomado de él, existen las posibilidades más diversas y fortuitas.¹¹¹

Simmel afirma, así, que cada avance de la cultura objetiva implica que el dominio del valor objetivo se haga cada vez más complejo e inaccesible a la cultura subjetiva de los individuos. El fin definitivo de la cultura ya no consiste, bajo tales condiciones, en la realización y perfección de los individuos, pues los valores objetivos ya no están en la posición de meros instrumentos para la realización del valor de la cultura objetiva. De esta manera, la perenne contradicción entre la vida y la forma se expresa, en el contexto del desarrollo de la cultura, tanto como la objetivación de la cultura y como su enajenación frente a la

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 449-450.

cultura del individuo. Anticipándose en más de medio siglo a la concepción del “mundo 3” de Karl Popper,¹¹² Simmel detecta una nueva localización y una nueva entidad de la cultura en la concepción de la autonomía de las formas culturales objetivas que han cobrado un ser propio “independiente de los espíritus individuales que al principio las produjeron o posteriormente las reproducen”.¹¹³ La nueva localización ontológica de la cultura objetiva está ligada a formas externas como la palabra escrita y a objetos tangibles como las bibliotecas, computadoras, etc. Mediante una de sus plásticas descripciones, Simmel caracteriza a la autonomía de la cultura objetiva (o el “mundo 3” popperiano) de la siguiente manera:

El espíritu que se ha materializado en un libro escrito, está sin duda en él, puesto que puede ser sacado de él. Pero ¿cómo puede estar allí? Lo que el libro contiene es el espíritu de su autor, el contenido de su proceso psíquico. Pero si el autor está muerto, su espíritu, como proceso psíquico no puede existir. Es, por tanto, el lector quien, con su dinamismo psíquico, hace surgir el espíritu de las líneas y caracteres impresos en el papel. Pero esto está condicionado por la existencia del libro, con todo, de una manera más inmediata y en principio distinta de como está condicionado, por ejemplo, por el hecho de que el sujeto que reproduce el espíritu respire o haya aprendido a leer. El contenido que el lector reproduce en sí como proceso vital está contenido en el libro de una manera objetiva y el lector sólo lo *extrae*. Pero si el lector no lo extrajera, el libro no perdería por ello tal contenido y evidentemente que su verdad o falsedad, su elevación o vulgaridad son independientes del hecho de que el sentido del libro sea reproducido por los espíritus subjetivos con mayor o menor frecuencia, entendiéndolo o sin entenderlo, [subsistiendo así] como espíritu que de hecho nada tiene que ver con la materialización sensible; como espíritu objetivo cuyo significado real permanece intacto al ser vivido subjetivamente en esta o aquella conciencia. Esta categoría que permite absorber lo supramaterial en lo material, lo suprasubjetivo en lo subjetivo, determina toda la evolución histórica de la humanidad; este espíritu objetivo permite a la humanidad conservar los resultados de su trabajo por encima de las personas y de las reproducciones individuales.¹¹⁴

La referencia al “espíritu objetivo”, ahí donde Popper hablará más tarde de “conocimiento objetivo”, puede rastrearse también en *La filo-*

¹¹² Véase Karl Popper, *Conocimiento objetivo*, su capítulo 4 “Sobre la teoría de la mente objetiva”, Madrid, Tecnos, 1982, pp. 147-179.

¹¹³ Georg Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*, op. cit., p. 63.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 63-64.

sofía del dinero de 1900 donde Simmel anuncia, con palabras diferentes, la tesis desarrollada con mayor amplitud en *Problemas fundamentales de la filosofía*. En la primera obra se nos dice que: “Así como el contenido e importancia de un libro permanece indiferente a un grupo de lectores sea este reducido, comprensivo o apático, así cualquier producto cultural confronta su audiencia cultural, dispuesta a ser absorbida por cualquiera pero de hecho tomada sólo esporádicamente”.¹¹⁵

De cualquier modo, en la medida en que aumenta la objetivación de la cultura, el desarrollo cultural del individuo tiende a rezagarse considerablemente frente al patrimonio cultural objetivo, pese a que las instituciones de éste sean el vehículo imprescindible para realizar el desarrollo cultural de los individuos.¹¹⁶ Esta discordancia, particularmente aguda y notable en la modernidad como consecuencia de la división del trabajo y el desarrollo tecnológico, no es sino una exacerbación del conflicto metafísico y perenne entre la vida y la forma. Ya sea que Simmel defina a la cultura como “siempre que la vida se expresa y se realiza a sí misma”,¹¹⁷ o como “el camino del alma hacia sí misma”,¹¹⁸ o bien que la cultura nace por el encuentro “del alma subjetiva y del producto espiritual objetivo”,¹¹⁹ el filósofo berlinés tiende a resaltar la tensión constante, el conflicto mismo, entre la energía vital y su manifestación en formas que tienden a adquirir una autonomía que acaba por oprimirla, a pesar de constituirse esas mismas formas en elementos esenciales para las posibilidades de realización de la energía vital. De aquí surge entonces una nueva oposición entre cultura y vida, la cual conlleva un carácter *trágico*, pues “la vida vibrante y sin descanso del alma creativa, que se desarrolla hacia el infinito, contrasta con su producto fijo e idealmente incambiable, que detiene y solidifica su vitalidad”.¹²⁰

Aunque la cultura “es siempre una síntesis de un desenvolvimiento subjetivo y un valor espiritual objetivo”,¹²¹ dentro de tal estructura se desarrolla inevitablemente una tensión que se encontraba, por decirlo

¹¹⁵ Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, p. 450. Compárense estas afirmaciones con lo que Popper dice en *Conocimiento objetivo*, *op. cit.*, pp. 114-115.

¹¹⁶ G. Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, p. 465.

¹¹⁷ G. Simmel, “The Conflict in Modern Culture”, en *The Conflict in Modern Culture and other Essays*, *op. cit.*, pp. 11 y 37.

¹¹⁸ G. Simmel, “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”, en *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Munich, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 223.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 227.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 228-229.

¹²¹ *Ibid.*, p. 237.

así, “programada” desde su fundación misma, convirtiendo a la síntesis de sujeto-objeto en una “trágica paradoja”.¹²² Hemos visto que en la referencia al “espíritu objetivo”, Simmel advierte cómo la lógica inmanente de las creaciones objetivas se desarrolla al margen de los propósitos originales de aquellos actores o “almas” que las engendraron. Sólo que tal autonomía cultural no se expresa únicamente en las bibliotecas y los materiales escritos. También en el caso de las estructuras jurídicas, artísticas, éticas, religiosas, literarias, tecnológicas y financieras se presenta el mismo fenómeno de autonomización y eventual enajenamiento. Una vez creadas estas estructuras —acaso al aliento de la más profunda espontaneidad de su autor individual— ya no podemos controlar totalmente las direcciones en que se desarrollarán: “Aunque las hayamos generado, deben seguir las directrices de su propia necesidad interna, la cual no está más preocupada con nuestra individualidad que lo que están las fuerzas físicas y sus leyes”.¹²³ En semejante lógica inmanente y autónoma del desarrollo cultural objetivo, “el hombre se convierte en el mero portador de la fuerza por la cual esta lógica domina su desarrollo [...] y ésta es la real tragedia de la cultura”.¹²⁴

Simmel define a una relación como trágica “cuando las fuerzas destructivas dirigidas contra un ser nacen de las capas más profundas de este mismo ser; con su aniquilamiento culmina un destino inicialmente implicado en él, destino que no es sino el desarrollo lógico de aquella estructura con la que el ser ha construido su propia positividad”.¹²⁵ A partir de esta “metafísica de la tragedia”, Simmel amplía temas anunciados, pero no plenamente desarrollados, en *La filosofía del dinero*, los cuales serían replanteados en el capítulo introductorio de su *Schopenhauer und Nietzsche* de 1907, para elaborar una versión de aquello que denominaron otros célebres pensadores posteriores “la dialéctica de la racionalidad instrumental”.

b) *La racionalidad instrumental y la tergiversación de los medios en fines*

En efecto, el análisis de la “tragedia de la cultura” de 1911 constituye una elaboración del tema relativo a cómo los medios se transfiguran en fines con una lógica propia, la cual acaba por oprimir a los agentes a

¹²² *Ibid.*, p. 240.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 248-249.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 249.

quienes tales medidas debían servir, original y supuestamente, en calidad de meros “instrumentos”. Ya desde *La filosofía del dinero* Simmel había analizado no únicamente los efectos sociales del uso del dinero, en especial los hábitos mentales del cálculo del mismo, sino que también había intentado describir cómo la función del dinero pasaba de ser originalmente un medio para conseguir otros fines, a pervertirse y convertirse en un fin en sí mismo. Al ocurrir semejante tergiversación de un medio transformado en fin, se genera una estructura enajenante que confina la libertad del individuo moderno dentro de límites extremadamente estrechos. Tal análisis parece haber ejercido una profunda influencia en dos preocupaciones centrales desarrolladas posteriormente por Max Weber entre 1903 y 1916: la cuestión de la *calculabilidad* en cuanto criterio definitorio de la racionalidad formal propia del capitalismo, y la concepción de la burocracia como un medio original que se transforma en un fin en sí mismo y acaba por circunscribir de manera sofocante el margen de libertad del hombre moderno. De esta forma, la elucidación de Simmel sobre el sentido del uso del dinero en la modernidad parece reproducirse, al menos parcialmente, en el diagnóstico de Weber sobre el proceso de burocratización en la época moderna. En todo caso, los dos planteamientos anuncian temas centrales de la problemática de la *modernidad* en torno a la cuestión de cómo los medios o “instrumentos” se transfiguran y pervierten en fines.

Por otro lado en *Schopenhauer und Nietzsche* (1907), considerada en alguna ocasión por Simmel como su “obra maestra”,¹²⁶ se expone la manera en que “la técnica”, o conjunto de medios para la “existencia cultivada”, transforma el contenido de las valoraciones y diligencias de la vida moderna. La complejidad de los diversos medios técnicos al alcance del hombre moderno genera una pregunta llena de angustia por el sentido de los fines y la totalidad, la cual lo lleva a buscar desesperadamente un fin último y único que ya no sea el medio de penúltima o antepenúltima instancia para conseguir otro fin. El sistema de fines en la modernidad se ha complicado tanto que ha desaparecido el significado de la vida. Con su cosmovisión de la salvación del alma y el reino de los cielos, el cristianismo ofrecía en la etapa premoderna un valor definitivo, un fin último más allá de los aspectos parciales, fragmentarios y sin sentido de la vida, hasta que, con la llegada de la modernidad, el

¹²⁶ Ernst Troeltsch registra esta afirmación de Simmel en su *Der Historismus und seine Probleme*, citado en E. Fleischmann, “De Weber a Nietzsche”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. V, núm. 2, 1964, p. 225.

cristianismo “perdió su poder”.¹²⁷ Sin embargo, la necesidad de un fin último para la vida no desaparece pues, por el contrario, se arraiga y acentúa tan profundamente que la vida desarrolla una gran nostalgia por un fin absoluto. Para Simmel “la filosofía de Schopenhauer es la expresión filosófica absoluta para esta condición interna del hombre moderno”.¹²⁸ En ella, la localización de la existencia se proyecta hacia una cosmovisión integral (*Gesamtweltanschauung*), donde lo absoluto de la voluntad se identifica con la vida. Tal posición constituye el punto de partida de Nietzsche, pero “entre él y Schopenhauer se interpone Darwin”, y con ello surge la posibilidad de darle un sentido práctico al absoluto de la voluntad por medio del poder.

La “voluntad de poder” trasciende la desvalorización del mundo llevada a cabo por Schopenhauer y por ello “la simpatía del hombre moderno se decide por Nietzsche”,¹²⁹ pues el predominio del instinto moral sobre el metafísico y la percepción de la energía vital en términos de posibilidades, esfuerzos y compromiso son más acordes con el espíritu moderno. Las coincidencias relativas entre esta exposición de Simmel sobre los medios transformados en fines y la pérdida del sentido en la vida moderna, tanto con la problemática weberiana como con la concepción de Heidegger sobre la “esencia de la técnica”, son en verdad notables. Así, el elemento identificado por Simmel en el cristianismo, en cuanto cosmovisión capaz de otorgar un sentido último a las valoraciones del mundo premoderno, y su eventual “pérdida de poder” con la llegada de la modernidad, es fácilmente asociable con el diagnóstico del proceso del *Entzauberung der welt* (desencantamiento del mundo), descrito en las últimas obras de Weber. En todo caso, la diferencia esencial entre los análisis de los dos grandes sociólogos alemanes consiste en el mayor énfasis filosófico y la parcialidad localizada del fenómeno en Simmel, frente al mayor horizonte espacio-temporal en el estudio comparativo de la sociología de las grandes religiones del mundo llevado a cabo por Weber.

En el análisis de la “tragedia de la cultura” que presenta en 1911, Simmel retoma esos temas de sus textos de 1900 y 1907 para expresar cómo el hombre moderno se encuentra atrapado en una dialéctica de “racionalización instrumental” de la cultura, donde ya no existe una salida clara y probable a sus tribulaciones, pues “el desarrollo del sujeto no puede seguir el mismo camino tomado por los objetos pues al

¹²⁷ Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche...*, op. cit., p. 3.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 14.

tratar de seguir a éstos se pierde en un callejón sin salida, o se vacía de su vida más íntima e individual”.¹³⁰ Tal definición de las características trágicas esenciales del desarrollo cultural en la modernidad, fue descrita y clarificada más detalladamente por Simmel en otro lugar, donde también quedó resaltada la trágica transfiguración de los medios en fines, propia de la racionalidad de la modernidad:

Ese tesoro inagotable del espíritu objetivado presenta sus exigencias al sujeto, despierta sus veleidades, le abruma con un sentimiento de impotencia, le enreda en su propia rueda, y acaba él embarcándose en el todo antes de haber dominado los contenidos singulares. Así se origina la problemática situación del hombre moderno: se siente rodeado por un número infinito de elementos culturales que no dejan de tener importancia para él, y que, sin embargo, tampoco tienen una decisiva importancia; se le presentan como una masa abrumadora, ya no puede asimilarse íntimamente a todos los elementos, pero tampoco puede rechazarlos sin más, puesto que forman parte, potencialmente, de la esfera de su desarrollo cultural [...]; el hombre de nuestro tiempo, rico y sobrecargado, no posee nada: *Cultures omnia habentes, nihil possidentes* (culturas que tienen todo, no poseen nada) [...] Nuestra vida está sobrecargada de mil superfluidades que la encadenan y de las cuales no puede deshacerse; el hombre culto recibe constantes estímulos pero, a pesar de ello, no llega a encontrar el momento de creación propia; conocemos y disfrutamos de millares de cosas que no pueden ser prolijadas en nuestro desenvolvimiento y actúan, por tanto, como lastre; todos estos lamentados malestares culturales no hacen más que reflejar una misma experiencia: la de la emancipación del espíritu objetivado. Así, los contenidos culturales se atienen a un lógica que nada tiene que ver con los fines de la cultura y que cada vez los aparta más de esos fines. La situación es trágica: incluso en sus orígenes, la cultura va preñada con algo que está destinado a desviar, entorpecer, desconcertar y dividir su propósito más íntimo: la transición del *ahna* de su estado incompleto a su estado terminal y acabado.¹³¹

¹³⁰ Georg Simmel, “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”, *op. cit.*, p. 249.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 250-253. Hay dos traducciones en castellano de este ensayo fundamental de Simmel que difieren estilísticamente de las citas que nosotros hemos traducido directamente del alemán. Consideramos que la nuestra es más clara e ilustrativa, pero puede resultar útil compararla con las otras dos versiones: G. Simmel, “Concepto y tragedia de la cultura”, *Revista de Occidente*, vol. XLH, núm. 124, octubre de 1933, especialmente pp. 72-77; y la reciente traducción de Gustau Muñoz y Salvador Mas, en G. Simmel, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, Colección “Homo Sociologicus”, 1988, sobre todo pp. 229-232.

c) *Externalización o internalización de las formas como solución a la tragedia de la cultura*

Frente a la situación trágica de la cultura, Simmel llegó a esbozar dos posibles soluciones abiertas al hombre moderno para su eventual superación, encarnadas en las nociones de *internalización* y *externalización* de las energías vitales. La oposición entre *cultura* y *vida* no es algo fijo y estático, porque al ser fluida y cambiante, la vida misma puede proporcionar diferentes tipos de relación con la cultura, aun cuando, en la modernidad, tan sólo puedan vislumbrarse las nuevas formas de relación y respuesta anunciadas en los movimientos futuristas. De acuerdo con un planteamiento sintético del pensamiento de Simmel por parte de Guy Oakes: “aunque la cultura es un producto inevitable de la vida, el conflicto entre la vida y la cultura también es inevitable”,¹³² sólo que tal conflicto es susceptible de adquirir diversas manifestaciones y *anunciar*, con ello, diversas posibilidades para su propia transformación, incluso cuando su esbozo adquiera, por lo general, rasgos más bien utópicos. En *La filosofía del dinero*, Simmel anuncia ya posibles soluciones al problema de la objetivación de la cultura cuando estipula que “la esfera más íntima puede seguir desarrollándose dentro de sus propios límites”,¹³³ y que depende de la capacidad y voluntad del hombre el que esto ocurra o el que se vea subyugado por el poder de los objetos: “Si esto [le] llevará al refinamiento personal, a la distinción y a la introspección o sí, por el contrario, los objetos subyugados [...] ganarán el control sobre el hombre, ya no dependerá del dinero [como símbolo de la cultura objetivada] sino más bien del hombre mismo”.¹³⁴

Paradójicamente, al ser el dinero el medio a través del cual nos liberamos del contacto directo con las cosas, constituye también el vehículo para ganar y “asegurar una isla de subjetividad, una secreta y cerrada esfera de privacidad —no en un sentido social sino en un sentido metafísico más profundo— para nuestra existencia más personal que, en cierta medida, compensará al estilo religioso de vida de tiempos pasados”.¹³⁵ Lo cual quiere decir que, por paradójico que pueda parecer, la reificación misma de la cultura objetivada, posibilita al individuo la creación de una esfera de interioridad para realizar su propio desarrollo

¹³² Guy Oakes, “Introduction”, en G. Simmel, *Essays on Interpretation in Social Sciences*, Manchester, Manchester University Press, 1980, p. 36.

¹³³ Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, p. 470.

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ *Ibid.*, p. 469.

individual. La peculiar solución de Simmel al problema de la tragedia de la cultura, ha sido resaltada y analizada por David Frisby en diversas partes de su *Sociological Impressionism*: “Confrontado con un mundo reificado en el cual no hay posibilidad de acción humana puesto que los seres humanos son ‘meros agentes’ de la tragedia de la cultura, un retiro al *intérieur* parece ser el único camino para preservar la individualidad”.¹³⁶ La tesis de Frisby es confirmable con diversos escritos de Simmel posteriores a 1900; así, en el ensayo “El futuro de nuestra cultura”, publicado en 1909, Simmel se inclina claramente por una posible solución del conflicto de la cultura, en la dirección de una eventual predilección por la interioridad subjetiva:

Ninguna política cultural puede suprimir esta trágica discrepancia entre la cultura objetiva aumentable ilimitadamente, y la cultura subjetiva, acrecentable sólo muy lentamente; pero puede trabajar en su disminución en la medida en que hace capaces a los individuos de convertir los contenidos de la cultura objetiva que experimentamos, mejor y más rápidamente que hasta el momento, en material de la cultura subjetiva, la cual finalmente, porta por sí sola el valor definitivo de aquélla.¹³⁷

La solución de *interiorización* propuesta por Simmel ha sido criticada por perder de vista la opresora realidad de las restricciones sociales tan hábilmente mostrada en sus diagnósticos sociológicos. Adorno ya había señalado así que “la interioridad existe como la confinación de la existencia humana en una esfera privada, que debería ser capaz de trascender el poder de la reificación; sin embargo, en cuanto esfera privada pertenece en sí misma, aun cuando sea polémicamente, a la estructura social”.¹³⁸ David Frisby cita a Adorno para manifestar su propia inconformidad con la respuesta de interioridad subjetivizada dada por Simmel, porque “la retirada a una ley moral individual y, poco después, a una forma temprana de existencialismo, no resuelve la contradicción”.¹³⁹ Más aún, Simmel tiende —según Frisby— a sustituir la

¹³⁶ D. Frisby, *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Londres, Heinemann, 1981, p. 150. Véase también, por ejemplo, la página 88, donde Frisby afirma: “La respuesta a esta trágica contradicción es la retirada interior al subjetivismo, la retirada al *intérieur*”, o bien la página 156: “La retirada interior se convierte en su perspectiva política final”.

¹³⁷ Georg Simmel, “El futuro de nuestra cultura”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, op. cit., p. 131.

¹³⁸ T. W. Adorno, *Kierkegaard*, Frankfurt, 1966, p. 87, citado en D. Frisby, *Sociological Impressionism*, op. cit., p. 129.

¹³⁹ *Idem*.

noción propiamente sociológica de la sociedad de sus primeros escritos, por la noción metafísica de cultura, como medio de salvación al problema de la tragedia cultural de la modernidad y, por ello, no resuelve en términos realistas el problema:

A decir verdad, toda la teoría de la creciente separación de la cultura subjetiva frente a la cultura objetiva y, posteriormente, de la tragedia de la cultura —que le impone a Simmel la postulación de un nuevo modo de individualidad que no esté totalmente incorporado en este destino trágico— plantea el problema de hasta qué punto, en tal teoría de la enajenación cultural, el concepto de sociedad desaparece totalmente, o si la sociedad se convierte en sinónimo de cultura.¹⁴⁰

Lo cierto es que acostumbrado a trabajar en sus ensayos con las categorías de “internalidad” y “externalidad”, especialmente en sus trabajos sociológicos,¹⁴¹ Simmel tenía que plantear también la posibilidad de superar el problema de la tragedia de la cultura en la dirección de la externalización de las energías vitales. En agosto de 1916 publicó el ensayo “Transformaciones de las formas culturales”, en el que puso de manifiesto la manera en que el expresionismo y otros movimientos artísticos futuristas pugnaban por exteriorizar la vida mediante una negación radical de las *formas* artísticas existentes. Al igual que el naturalismo artístico de finales del siglo XIX, “el expresionismo actual, sustituye la imagen inmediata del objeto por el proceso anímico y su exteriorización de igual modo inmediata”.¹⁴² En el expresionismo, la manifestación plenamente adecuada de la vida es buscada por medio de una movilidad interna para una creación externa, “sin consideración a su propia forma, ni a normas objetivas válidas para ella”,¹⁴³ es decir, la exteriorización de la vida se quiere ofrecer en “desnudez libre de forma” con el fin de no verse oprimida por el peso autónomo de las formas de la cultura objetivada existente.

Simmel encontraba de esta manera, tanto en el expresionismo y otros movimientos artísticos futuristas como en movimientos religio-

¹⁴⁰ D. Frisby, *Georg Simmel*, Londres, Tavistock Publications, “Key Sociologists Series”, 1984, p. 110.

¹⁴¹ Véase D. N. Levine, “The structure of Simmel’s social thought”, en K. Wolff (ed.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics: Georg Simmel*, Nueva York, The Free Press, 1965.

¹⁴² Georg Simmel, “Transformaciones de las formas culturales”, en *El individuo y la libertad*, *op. cit.*, p. 133.

¹⁴³ *Idem.*

Los místicos de la modernidad, un impulso común a externalizar las energías vitales con fundamento en la negación radical de las formas culturales existentes, con lo cual se anuncian nuevos mundos aún no formados:

En esta extrema consecuencia de nuestra situación artística se ha internado el futurismo: un apasionado querer expresarse de una vida que ya no encuentra acomodo en las formas tradicionales y que aún no ha encontrado nuevas formas, y que, en esta medida, quiere encontrar su posibilidad pura en la negación de la forma.¹⁴⁴

El elemento *mesianico*, o más bien *profético*, de semejante impulso externalizador se manifiesta en su posibilidad de únicamente poder *anunciar*, sugerir o mostrar nuevos mundos de salvación, sin ser capaz todavía de expresarlos plenamente o describirlos en todos sus detalles. Representa una salida “todavía no formulable”, pues nuestros medios actuales de expresión resultan aún insuficientes y, por ello, la energía vital de externalización “busca nuevas formas que por ahora sólo se anuncian como sospecha o inexplicada facticidad, como demanda o tosco intento de ir palpando su presente oculto”.¹⁴⁵

Recibido y revisado en enero de 1996

Correspondencia: El Colegio de México/ Centro de Estudios Internacionales/
Camino al Ajusco 20/ Col. Pedregal de Santa Teresa/ 10740 México, D. F./ fax
645 04 64

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 134.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 138.