

CRÍTICA Y METACRÍTICA DE LA MODERNIDAD EN LA OBRA DE GEORG SIMMEL

Pablo Nocera*

Universidad de Buenos Aires

Resumen.- El escrito desarrolla los contornos sustanciales de la crítica de la modernidad que realiza Georg Simmel, buscando enfatizar los aspectos en los que esa crítica conlleva una metacrítica. Para dar cuenta de esta perspectiva de análisis se desarrollan tres aspectos fundamentales de la obra de Simmel: (1) el problema del conocimiento como ámbito fundamental de la reflexión filosófica (la totalidad, la crítica y las posibilidades de la metafísica), (2) el análisis del dinero y la lógica monetaria cuya realidad opera de forma análoga a la lógica del pensamiento y finalmente, (3) el ensayo visto como forma paradigmática de expresión del fenómeno moderno, tomado tanto como género de la crítica, como expresión sustantiva de la metacrítica. Las tres dimensiones propuestas permiten vislumbrar la íntima coherencia que proyecta el contenido de su producción teórica con las formas en que lo difundió, dejando sentadas las bases de una profunda *crítica de la crítica* que será retomada en variadas direcciones por muchos de sus herederos.

*“Wie hast du’s denn so weit gebracht? Sie sagen, du habest es gut volbracht”.
“Mein Kind, ich habe es klug gemacht: Ich habe nie über das Denken gedacht”.*

Goethe

0.Introducción

El sinuoso camino de la prosa simmeliana hace difícil el intento de articular con coherencia expositiva, una crítica, que por exposición no es contundente, aunque sí por intención. Hablamos de una dificultad que no obedece al capricho estilístico, a la descripción advenediza y disipadora, al recurso estético de una verba irreverente o desafiante, sino más bien, de una dificultad que es expresión profunda de una problemática que se instala más allá. Si la escritura simmeliana interpela al lector de una manera diferente, no lo hace simplemente por la profundidad de lo dicho, sino también, y lo que es más importante, por la forma en que se lo dice. El aporte de Simmel, nos invita pues, a desgranar una dimensión que puede pasar inadvertida, pero que es ciertamente fundamental. En sus textos, hay un espacio intersticial que habilita dentro de su diagnóstico de la modernidad, la reconstrucción de una metacrítica.

Desde nuestra perspectiva, la crítica de los tiempos modernos que lleva adelante nuestro autor, conlleva de alguna forma, una crítica que va más allá de sí misma. Va más allá por el hecho de que Simmel, parece tener conciencia de que una crítica del fenómeno moderno, no puede evitar asimismo pensarse reflexivamente. En otras palabras, como objeto de la crítica también encontramos la propia crítica. La primacía del discurso racionalista que ha dominado la filosofía en la modernidad, y ha hecho extensiva su presencia progresivamente a otras esferas de la existencia, es el centro del problema del conocimiento con el cual se enfrenta el filósofo de la vida. Ciertamente, Simmel no ofrece una exposición muy desarrollada, mucho menos acabada de esta metacrítica. Sin embargo, sus lineamientos fundamentales –algo dispersos a lo largo de su obra—no disminuyen la fuerza de sus implicancias.

Por esta razón, los ecos de esta metacrítica no pueden ser rastreados sin tener presente que la modernidad es el fenómeno que motoriza permanentemente la reflexión de Simmel. Si tuviéramos que enunciar a que hace referencia este concepto, nada mejor que lo dicho por Baudelaire para sintetizarlo en un primer acercamiento: *“c’est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l’ art, dont l’autre moitié est l’éternel et l’immuable”* (Baudelaire,1992;365). En rigor de verdad, esta breve caracterización, marca el paso de la fuerza incontenible de lo nuevo que estos tiempos traen consigo, forjando la mirada de una pléthora de pensadores que vira desde Sade hasta Kracauer, como de Marx a Benjamin, por citar sólo algunos. Una nueva temporalidad se manifiesta en el devenir de lo moderno. Una temporalidad, cuyo instante, fugaz y recóndito, eterniza aquello inmutable que se aloja tras el cambio permanente. Esta paradoja es la que dibuja los contornos de esta metacrítica, no sólo para contextualizarla, sino para nutrirla desde dentro. En otras palabras, las diferencias

radicales que este pensar “*le contingent*” supone, trae aparejadas profundas consecuencias para el conocimiento, si de dar cuenta de ellas se trata.

Nada más evidente, como ejemplo cabal de esta temporalidad, que la particular lógica que el dinero desarrolla en estos tiempos. La lógica monetaria es objeto de la reflexión de Simmel – en una línea de continuidad que se inaugura con Marx—como denuncia de un desarrollo ineluctable que no deja nada fuera de su alcance y cuyas implicancias parecen ser irreversibles. La ‘*Filosofía del dinero*’—tal vez su obra principal—merece de nuestra parte una reflexión atenta que nos permita hurgar en los diversos planos de análisis que en ella se superponen. En este texto se delinearán un sin fin de senderos que se inscriben en la economía y en la sociología, lindando con la epistemología, con la estética y la ética. Tal diversidad de aproximaciones puede tornar compleja nuestras apreciaciones, tanto más, si consideramos que su pensamiento no se apoya, en la mayoría de los casos, en una base de análisis históricos.(Frisby,1992:87)

El fenómeno moderno no sólo es radicalmente diferente y abarcativo, no sólo ha virado de manera irreversible la percepción de la temporalidad y de la espacialidad, sino que ha puesto de manifiesto las debilidades del pensamiento racional con que nos enfrentábamos al mundo. En esta introspección de la conciencia moderna, reflejo manifiesto de una reflexión y autocomprensión burguesa del mundo, se ubica el pensamiento de Simmel, en una dirección que se prolonga desde Schopenhauer y Nietzsche, hasta Weber y los exponentes de la Escuela de Francfort. Singularmente, todos ellos se hermanan tras un análisis de cómo la modernidad lleva a su máximo desarrollo la dinámica de procesos que se gestaron de forma larvada con anterioridad a su advenimiento. Una peculiaridad atraviesa esta consideración. Simmel considera y recupera con ellos, no sólo la idea de la tragedia, como la semántica que tiñe el espíritu de nuestros tiempos, sino que interroga desde el fragmento lo que antes se abordaba desde la totalidad. La tragedia y el fragmento (¿la totalidad perdida?) exponen de manera vívida, las oscuras facciones del rostro bifronte con que la modernidad se nos enfrenta, frente al aparente halo de esplendor que parecía manar de ella tan sólo un par de siglos antes.

En resumen, las líneas que siguen, aunque precarias y fundamentalmente exploratorias, intentan abordar la temática teniendo presente tres dimensiones particulares. En primer lugar, tratamos el problema del conocimiento para Simmel, atentos a los siguientes aspectos: (I) los problemas que ofrece el conocimiento filosófico para la captación de la totalidad y las dificultades de los planteos que intentan alcanzarla desde sistemas de pensamiento. (II) la imposibilidad de la justificación del pensamiento desde sí mismo, o lo que es lo mismo, las consecuencias de la crítica de la crítica (III) la noción de límite y la potencia analítica de la metafísica de la vida en referencia a una teoría del conocimiento.

En segundo lugar consideramos cuáles son las filiaciones íntimas de esta metacrítica con la crítica de la modernidad. Para ello consideramos dos niveles de análisis: (I) las analogías que Simmel realiza entre la lógica del pensamiento y la lógica monetaria cuyas consecuencias se emparentan de modo estrecho con la metamorfosis de los fines en medios (II) y cómo estas características colaboran en pensar aquello que el autor llamó la tragedia de la cultura.

Finalmente, reflexionamos en torno al estilo ensayístico de la filosofía y la sociología de Simmel, como un tipo de expresión que se halla en estricta relación con su diagnóstico de la modernidad. De esta forma intentamos comprender desde una coherente justificación, el “carácter impresionista” con que muchas veces se intentó caracterizar el tipo de exposición en que Simmel transmite su pensamiento. En otras palabras, lo que buscamos explorar es cómo las formas que adoptan sus reflexiones se encuentran vinculadas profundamente con el contenido de las mismas.

Seguir el derrotero del pensamiento de Simmel significa volver una y otra vez sobre los mismos problemas, retomar los mismos intereses pero enunciados con nuevos elementos o tomando otros caminos. Nuestro intento aventurado de reflexionar sobre su pensamiento nos conduce reiteradamente a tener que inmiscuirnos en un laberinto que paradójicamente puede mostrar varias salidas. Dado que ese laberinto está construido con material acumulado de diversas tradiciones potenciadas por impacto del *Zeitgeist* (1) alemán, Simmel exige en cierta forma, un lector que prosiga el recorrido sin intentar agotar una filosofía declaradamente multifacética. De ahí que nuestro enfoque tenga que ser abierto, que retome el hilo de

cuestiones planteadas parágrafos atrás sin continuar estrictamente el orden de una exposición sistemática. Revisar, retomar, volver a discutir, tropezar con lo ya enunciado, exponerlo de otro modo, es parte de lo que consideramos el espíritu del pensamiento de Simmel.

1.El problema del conocimiento

Plantear el problema del conocimiento en la obra de Simmel, supone ciertamente reconocer a Kant entre uno de los referentes principales de su filosofía. Es cierto que la recepción de este último en su obra ha sido muy heterodoxa y que no deja de entrañar ciertas dificultades. En este sentido, la recuperación de sus categorías, lo lleva a aplicar una metodología que se aleja de los formalismos lógicos más rigurosos, propios de un planteamiento filosófico sistemático, en el cual se hallaría sin duda una teoría del conocimiento (Gil Villegas,1997a:19). Es necesario considerar, que esta primera dificultad se potencia aún más, si consideramos que el uso de las formulaciones heredadas, no se ajusta necesariamente al sentido explícito con que el propio Kant las acuñó. Sin embargo, en su peculiar exposición conceptual Simmel plasma una cierta dialéctica metafísica, que no debilita, a nuestro entender, la profundidad de la crítica del conocimiento que se localiza en su diagnóstico de la modernidad.

Por otra parte, se hace visible que el planteamiento del problema se halla cruzado analíticamente, por la importancia diferencial con que Simmel trata la temática de la *vida* en sus obras de principio de siglo, a diferencia de aquellas que se inician en la década de 1910. Efectivamente la *Filosofía del dinero* (1900) tiene puntos de distancia con *Problemas fundamentales de la filosofía* (1910). El uso de los conceptos en un caso y en el otro se repite, pero en muchas oportunidades se puede observar, que su utilización contextual puede explorar otra dimensión de la semántica de los mismos, que no necesariamente se corresponde con el uso dado anteriormente. Esto es muy explícito, por ejemplo, si se rastrea la diferente utilización del juego de polaridades conceptuales tales como: vida-forma, vida-cultura, alma y formas.

La atención preferencial que la *Lebensphilosophie* comportaría en sus obras posteriores, tanto en *Goethe* (1913) y *Rembrandt* (1916) como particularmente en *Intuición por la vida* (1918), evidencia que su corrimiento conceptual hacia esta singular metafísica de la vida, a menudo despoja de rigurosidad epistemológica sus afirmaciones en cuanto a los límites del conocimiento. Sin embargo, la crítica y la metacrítica de la modernidad se entroncan de forma íntima. No sólo se trata de ver y reconocer que los tiempos han cambiado y que la modernidad guarda sus especificidades propias; la conciencia de ese cambio es bastante anterior a Simmel. En realidad, lo que también ha virado es la forma de analizar y comprender esos cambios. En nuestra opinión, esta doble dimensión es la que nutre toda la obra de Simmel y por eso el parentesco íntimo que encontramos entre la crítica del modernidad y la crítica del conocimiento.

1.1

El problema del conocimiento es tal vez el gran problema de la filosofía. Para Simmel, es ella es la única que puede reflexionar sobre sí misma para interrogarse sobre sus propios supuestos, que son también los supuestos de otras disciplinas. Esa introspección puede tomar diversos cursos y plasmarse en diversos interrogantes. Sin embargo, a su entender, existe una incógnita central en que se apoyan los demás: la pregunta por la *totalidad*. Definiendo a la filosofía como el intento permanente por captar la totalidad, en ella se pone en juego la posibilidad del conocimiento.

¿Qué lugar ocupa la totalidad? La respuesta habilita una reflexión que mana de sus antípodas. La pregunta por la totalidad encierra la pregunta por el fragmento. La dualidad –recorrido innegable que se plasman en la mayoría de los conceptos de Simmel—denuncia lo que a nuestro juicio, es una de las apreciaciones fundamentales del autor. El fragmento lleva en sí el recuerdo de una imposibilidad, que el pensamiento haría patente en sus intentos, como es la de alcanzar la aprehensión de la totalidad. No se trata de creer que para Simmel, no hay posibilidad de reconocer una totalidad; pero lo que sí se hace difícil, es convalidar la idea de que la totalidad pueda ser apropiada a partir de una estructura lógica que edifique el conocimiento.

En este punto se cruzan varios vectores que debemos separar. Cuando aquí reparamos en la idea de totalidad, intentamos ver las dificultades que Simmel expone cuando refiere a su aprehensión desde el punto de vista de una teoría del conocimiento. Esto no quita que en otras esferas de la existencia, diferentes caminos allanen esta posibilidad hasta el punto de lograr su captación. Simmel considera algunos fragmentos de nuestra existencia, y más concretamente, algunos modos de aprehensión de la realidad, más capaces que otros para poder captar la totalidad. La esfera del arte, parece constituir una de esas posibilidades efectivas.

Estas diferencias hacen que la argumentación se torne más sinuosa en sus referencias, pero no en su profundidad. En otras palabras, la problemática sería de fácil resolución, si nosotros reconocemos que el problema del conocimiento, es sólo uno más de los límites, que en tanto forma, cristalizan y petrifican la pluralidad y diversidad infinita de la vida. Ciertamente, esto es verdad, pero simplificar esta problemática adoptando esta perspectiva, muestra que mientras la argumentación se solidifica por un lado se debilita por otro. En realidad, esa debilidad nace de la aparente fragilidad que la fundamentación metafísica parece introducir en la argumentación y que le ha costado a Simmel no pocas críticas. Es justamente esa fragilidad la que nosotros intentamos someter a análisis para evaluarla como tal. "La necesidad inherente a nuestro espíritu, de conocer la verdad por medio de pruebas, traslada aquella cognoscibilidad al infinito o la ajusta a un círculo, en el cual una proposición sólo es verdad en relación con otras y éstas, en última instancia, sólo lo son en relación con la primera. La totalidad de conocimiento no es pues, "verdad", como la totalidad de la materia tampoco es pesada, únicamente en las relaciones mutuas de las partes tienen vigencia los atributos que no podemos adscribir a la totalidad sin incurrir en contradicción." (Simmel,1977:85)

Un halo de duda ingresa en sus dichos cuando hablamos de totalidad. Una duda, que no sólo cuestiona la posibilidad lógica de aprehensión que el conocimiento detenta, sino que interroga críticamente al pensamiento filosófico que creyó haber dado con aquella posibilidad efectivamente. La relación con la totalidad plantea un problema central para el conocimiento, en cuyas vetas Simmel inspecciona sus implicancias más serias. Una de ellas, es reconocer que la búsqueda de la totalidad tiene un parentesco íntimo con la pretensión de unidad que ha caracterizado el pensamiento filosófico occidental. Esta auténtica vocación de unidad, de sutura de la diversidad, ha sido un camino que tras un anhelo de certeza, ha solidificado la pluralidad de la existencia, tanto en el discurso metafísico como en el religioso y aún el científico. Esta singular distancia que el lenguaje de Simmel nos acerca, denota los contornos de una profunda sospecha sobre las pretensiones identitarias o unificantes del conocimiento. "Únicamente cuando todas las diferencias y diversidades de las cosas se reconcilian en un concepto común encuentra sosiego el anhelo intelectual y sentimental de unidad. Y una vez que se alcanzó tal unidad, como la sustancia de Spinoza, se puede ver que no sirve para nada, en lo relativo a la comprensión del mundo, y que, a fin de ser fructífera, precisa de la existencia de un segundo principio." (Simmel,1977:91)

La puesta en duda de este afán de reconciliación, alerta al lector sobre cuáles son los límites que la filosofía manifiesta en su contacto con el mundo. Los límites que se hallan, no sólo en la perspectiva del monismo, sino también en aquellas pretensiones que guiando al pluralismo intentan adueñarse de la multiplicidad de lo existente. Simmel, reconoce la precariedad de apegarse a cualquiera de las dos perspectivas de conocimiento teóricas, dada su permanente fragilidad en su intento abarcativo. Este reconocimiento le permite, *a posteriori*, brindar apoyo al relativismo, como intento de escape al encantamiento que generan el juego de las polaridades: "El monismo se trasciende a sí mismo, en busca del dualismo y el pluralismo y, una vez estos establecidos, comienza a actuar la necesidad de la unidad, el modo que el desarrollo de la filosofía, como del pensamiento individual, oscila de la unidad a la multiplicidad y de multiplicidad a la unidad." (Simmel,1977:92)

Si la dualidad se perpetua y eso constituye un dilema del propio conocimiento, lo que tenemos es que la posibilidad de captación de la totalidad nos traslada a un problema lógico que en buena medida es el Problema de la filosofía. Las aristas de este dilema que Simmel presenta en la *Filosofía del dinero*, se exponen con más precisión en los *Problemas fundamentales de la filosofía*, situación que habilita a ponerlos en un interesante contrapunto. En este texto, el filósofo berlinés se adentra en este planteamiento, preguntándose inicialmente por las

condiciones de posibilidad del discurso filosófico. El interrogante que da título al primer capítulo (¿qué es la filosofía?) se vincula directamente a la idea de totalidad: “Tal vez se pueda caracterizar al filósofo como aquel que posee el órgano capaz de captar la totalidad del ser y de reaccionar a ella. [...] una notable energía que se puede llamar el poder totalizador del alma. Y tal poder es, más allá de cierto límite, el supuesto general de todo filosofar, por diversos que sean los resultados que produzca, [...]” (Simmel, 1961:8-9)

Si este poder totalizador se halla como soporte de la intención de filosofar, tras el conocimiento que la filosofía surge, se despuntan problemas que recortan las posibilidades que el conocer ofrece. En otras palabras, la pregunta por la filosofía, es la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento y su existencia en los confines del lenguaje. Son justamente esos confines los que Simmel explora y que conforman los cimientos de aquellos que denominamos metacrítica. Así el autor describe en sus primeras páginas: “El mundo nos es dado como una suma de fragmentos y el esfuerzo de la filosofía consiste en sustituir la parte por el todo; y logra esto sustituyendo el todo por la parte. De los innumerables hilos que constituyen el tejido de la realidad y cuya totalidad plantea al filósofo su problema, él escoge uno según la peculiaridad de tipo espiritual; lo que toma como el hilo que enlaza la totalidad y del cual se derivan todos los demás; él lo sigue (aunque en la superficie no aparezca sino fragmentariamente y con frecuencia cubierto por otros) como el único elemento de continuidad a través de todo el tejido y a pesar de sus apariencias finitas lo eleva hasta lo infinito y lo absoluto.” (Simmel, 1961:25)

La aprehensión de la totalidad parece ser una operación que se revela como falsa. Una falsedad que se esconde tras la apariencia de objetividad que la lógica del pensamiento encierra en su desarrollo deductivo y que en su intento de captación, termina por aplastar y eliminar la presencia de la diferencia. En palabras de Simmel: “Esta es la única forma posible en que la individualidad puede acuñar su relación interior sensible y creadora a la totalidad del mundo en una imagen objetiva de este; cuando logra captar un rasgo de la totalidad, que corresponde a su peculiaridad, haciendo dilatarse hasta las dimensiones del todo, considera todo lo demás que de él difiere como algo inesencial, aparente, inexistente o como mera trasposición de aquella única realidad.” (Simmel, 1961:25)

La totalización que lleva adelante el pensamiento, es el producto de una unidad que forzando la diversidad que su aprehensión intenta consumir, desvirtúa con su unilateralidad la multiplicidad de la existencia. Esta denuncia que Simmel arroja como primera reflexión en torno al discurso filosófico, deja a las claras que cualquier intento de subsunción y de unificación, ya sea filosófico o científico, tiene que pagar el precio de la arbitrariedad y el desconcierto frente a la diversidad e inconmensurabilidad de la vida. Tras esta primera y seria advertencia Simmel insiste: “Esta última consideración nos indica cual es el principio formal de la imagen filosófica del mundo: *ganar la unidad que el espíritu necesita frente a la infinita multiplicidad, confusión, fraccionamiento y heterogeneidad del mundo*. Cualesquiera que sean las categorías con las que el pensamiento filosófico expresa lo que para él es la totalidad mundo, su afirmación satisface siempre la *necesidad formal de ofrecer un punto de unidad en todo el embrollo y las contradicciones del mundo de los fenómenos*; un lugar en el que la discontinuidad de elementos cede ante su parentesco.” (Simmel, 1961:28-Itálica nuestra)

Parece pues, que estas afirmaciones del autor, se atrincheran en la necesidad de alertar sobre la precariedad de los cierres, sobre la inconsistencia de las miradas unitarias y unificadoras. La prosa simmeliana errante y abierta, parece desconfiar del cierre que las totalidades del pensamiento parecen ofrecer. En cierta medida como afirma Margaret Susman, “para Simmel, la perspectiva filosófica fue siempre una visión de la totalidad desde el centro, que sólo podía extraer un sector particular del conjunto” (Susman, 1960:36). Si la filosofía pretendía arrinconar en su unificación del mundo un mínimo bastión de certezas compartidas, la realidad es que su intento sólo se funda en una arbitrariedad, que por imperio de un principio identitario, busca fundar su coherencia sustentadora, para dejar a lo singular como mera ejemplificación del caso. En este sentido Simmel se refiere: “[...] esa imagen tiene la forma de una unificación de todo lo existente y esto a fuerza de un elemento singularmente escogido y totalmente entronizado de esa totalidad del ser. Sólo al precio de tal *unilateralidad* puede nuestro entendimiento captar la totalidad. [...] Tal vez esto se funda en aquella profunda contradicción con la que nuestra mentalidad afronta todo esfuerzo filosófico, que consiste en que la exigencia de la generalidad

y unidad absoluta sólo puede realizarse en un contenido unilateral, designado individualmente.”(Simmel, 1961:30)

La historia del pensamiento occidental se ve atravesada por la idea de la existencia de la dualidad en la naturaleza del hombre. A la primera distinción entre mundo e ideas que se hiciera manifiesta con Platón, le sigue el cristianismo, cuyo infecundo intento de solución al dilema de las dualidades entre espíritu y carne, ser natural y valores, entre el yo de la voluntad y Dios, aplazó el problema hasta la llegada del Renacimiento. Para Simmel la conciencia de este tipo de pensamiento se ha extendido vívidamente hasta la modernidad, presentándose con toda su fuerza en la dicotomía sujeto—objeto. Con el desarrollo de la ciencia, la imagen del mundo se ha solidificado en torno a la idea de un mecanismo con rigurosa causalidad y de expresión matemática. En consecuencia, en virtud del principio mecánico-científico, la realidad parece colocada en un contraste evidente con todo cuanto tiene un origen subjetivo.(Simmel,1949b:264) El problema de los valores y el sentido que crean los sujetos, se opone a un mundo, cuya comprensión nomológica termina por objetivar en el terreno frío de la causalidad, la enajenación de la existencia de los sujetos actuantes en él. A partir de aquí, se planteó en la historia del pensamiento, el gran desafío de recuperar la unidad perdida entre naturaleza y espíritu. Pero esta dualidad, afirma el autor, se satisfizo sólo a condición de que la última diferencia haya desembocado de algo absolutamente primero y único. Por ello: “en cuanto la especulación ha alcanzado esta absoluta unidad, se descubre inevitablemente su impotencia para producir la innegable variedad del mundo real [...]”(Simmel;1961:90)

Pero ¿qué consecuencias traen aparejadas estas consideraciones? La interpelación de su prosa cuestiona el discurso filosófico en sus supuestos y estructuras formales poniendo en evidencia los límites que erosionan sus pretensiones cognitivas. Por eso despliega una sintaxis que se torna compleja, no sólo por las tácitas referencias que se inscriben tras sus conceptos, sino por el desapego que el autor tiene a dar definiciones explícitas de las categorías utilizadas en sus diferentes estudios. Tal alejamiento y evasiva es síntoma de la desconfianza que parece demostrar cuando reconoce las limitaciones que se inscriben en la propia lógica del conocimiento. La diversidad y fluidez que su postura vitalista permanentemente reclama, pone en evidencia su distanciamiento frente a cualquier cierre que se exprese como sistema.(2) Para Simmel la paradoja de todas las grandes concepciones filosóficas se encuentra en que sus pretensiones de captar lo universal, limitan seriamente la posibilidad de acceder a lo singular. Pero lo problemático de estos límites reside, en que cualquier intento por superarlos se alcanza sólo a condición de ejercer con cierta violencia y arbitrariedad, una unificación del mundo que para nada se condice con su diversidad, y que solamente es la satisfacción de una pretensión lógica que arrastra el conocimiento.

1.2

Lo dicho hasta aquí, nos ha permitido sondear uno de los primeros aspectos de la crítica del conocimiento de Simmel. En buena medida, las consecuencias de los intentos de aprehender la totalidad y los límites que manifiesta el lenguaje en sus aspiraciones de llevarlo adelante, pusieron en evidencia las consecuencias más negativas del pensamiento racional en su intento totalizador a través de la lógica del sistema. Sin embargo, Simmel da un paso más. Aunque de manera rapsódica, pero no por ello menos contundente, el filósofo de la vida, tomando como presupuestos los propios límites del conocimiento, se permite evaluar su pertinencia y sus condiciones de posibilidad. En otras palabras, lo que Simmel realiza es un enfrentamiento de la lógica del conocimiento consigo misma, para encontrar las posibilidades de su justificación.

Si hasta el momento, el discurso ilustrado daba cuenta de un tipo de crítica que mostraba la validez de las teorías a partir de cuestionar su consistencia apelando a una falta de veracidad, ahora la confianza en el potencial crítico de la razón ha mermado lo suficiente, como para ponerla frente a sí misma como objeto de la crítica. En un ejercicio, que puede considerarse en cierta medida como anticipatorio de aquel que llevaran adelante de forma acabada Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica del Iluminismo* (3), Simmel explora las consecuencias de la circularidad del pensamiento racional. Como veremos en breve, este tipo de afirmaciones que el autor expresa de manera circunstancial, justifican en gran medida el desapego epistemológico en sus tratamientos conceptuales. El fuerte halo vitalista y metafísico que cubre su recuperación de las nociones kantianas,(Gil Villegas,1997a:19) le permite trabajar sus

categorías con un significado variable, que no siempre se ajusta con precisión de una obra a la otra.

En la *Filosofía del Dinero*, Simmel dedica algunas páginas —algo escabrosas— al problema del conocimiento y a la relatividad de su sustentación. A partir de exponer, cómo el conocimiento atribuye validez y significación a sus proposiciones mediante la concatenación y reciprocidad en sus enunciados, Simmel analiza lo que él llama el *movimiento circular del pensamiento*. La veracidad de cada una de las proposiciones enunciadas —comenta— obliga necesariamente a recurrir a otras para sostenerla. En ese camino de justificación, el autor reconoce, que el conocimiento discurre según un esquema de *regressus in infinitum*, donde la fortaleza y verdad de cualquier enunciado puede considerarse como tal, sólo si se apoya en otro antecedente que opere como referente de justificación. Esa cadena de relaciones parece erosionar cualquier límite, en busca de un inicio que opere como punto de partida. Pero esa continuidad infinita hacia una falta de límites, es sin embargo en cada momento dado, en sí misma una limitación, ya que a pesar de que sus contenidos muestran su infinitud, cada punto es comienzo y final y todas las partes se condicionan recíprocamente. Efectivamente, las expresiones simmelianas a cerca del carácter circular con que en última instancia opera el pensamiento, anticipa en mucho una célebre afirmación que hiciera Heidegger en *Ser y Tiempo*: “Lo decisivo no es salirse del círculo, sino entrar en él de la manera correcta.”

Sin embargo, lo más rico de estas consideraciones estriba en que Simmel expone cuales son las consecuencias de una profunda aporía del conocimiento. La crítica de la crítica, es decir, la posibilidad de llevar adelante el enjuiciamiento de aquello con lo que habitualmente juzgamos, lleva al límite de su propia destrucción esta circularidad de la que hablábamos. En palabras del autor: “Los grandes principios epistemológicos se enfrentan con la dificultad de que, en la medida en que ellos mismos son conocimientos, su contenido propio ha de someterse al fallo que recae sobre todo conocimiento en general y, de este modo, o bien caen en el vacío, o bien se superan a sí mismos. El dogmatismo fundamenta la seguridad del conocimiento sobre un criterio, como si fuera una roca, pero ¿sobre qué descansa la roca? Hay que empezar por suponer que el conocimiento es susceptible de alcanzar alguna seguridad a fin de poder deducirla de aquel criterio. La afirmación de la seguridad del conocimiento tiene como presupuesto la seguridad del conocimiento.” (Simmel, 1977:99)

Este círculo que enuncia Simmel, es la paradoja del escepticismo, en la cual la duda sobre todo conocimiento, también se torna sobre sí, a punto de poner también en duda la propia posibilidad de la duda. Pero sin embargo, a nuestro entender, la riqueza de la metacrítica de simmeliana, reside en el hecho de que la posibilidad de demarcar los límites del conocimiento habilita otra arista del problema. No se trata de fijar los límites del conocer, para poder ejercitar la filosofía dentro de ellos. Por el contrario, el reconocimiento de esos límites, es lo que permite situar todo ese ámbito de cuestiones que quedan más de ellos y eso es lo que representa justamente, la esfera de problemas de la metafísica. En esto reside, la particular y heterodoxa recepción simmeliana de Kant. El autor prosigue: “Así, un peligro típico amenaza aquí a los principios del conocimiento. Al comprobarse a sí mismo, el conocimiento se convierte en juez y parte, precisa un punto de apoyo fuera de sí mismo y se encuentra ante la opción de eximir a su autoconocimiento de aquella necesidad de comprobación y normatividad que impone a otros contenidos cognoscitivos y, con ello, abre un punto de ataque por su espalda, o bien se somete a esas leyes, es decir, el proceso se somete a sus resultados a los que él mismo ha conducido y, de este modo, entra en un círculo destructor cuyo ejemplo más claro era aquella autodestrucción del escepticismo.” (Simmel, 1977:100)

Tras estas afirmaciones se hace presente una cierta “lógica del desmoronamiento” que no sólo se dirige contra las filosofías absolutas o contra los descubridores de verdades universales, sino que también fisura las certezas de quien la utiliza como arma crítica. Por ello Simmel puede desplazarse sin prejuicios por territorios diferentes y es capaz de combinar pensamientos opuestos, porque nunca abandona el lugar de la sospecha respecto de sus propias posiciones y, extensivamente, respecto de las tradiciones que convoca. Su relativismo se halla plenamente justificado desde este lugar. Cuando incorpora a Kant lo hace revisándolo de una manera particular, para nada ajustado a la ortodoxia que dominaba las universidades alemanas de la época. En cierto sentido, la deriva intelectual de Simmel, con sus puntos no siempre convergentes está sabiamente trazada. Los lugares en que se detiene a lo largo de su

derrotero, no son accidentales, ya que posibilitan la construcción de un pensamiento capaz de hacerse cargo de la crítica de una modernidad polifacética.

Sus reflexiones sobre los problemas del conocimiento, ponen al descubierto el resquebrajamiento de un discurso pontificador, amparado en la idea de un sujeto que se cree poseedor de una poderosa capacidad intelectual. Esa misma capacidad que iba a permitirle ensanchar su hegemonía histórica más allá de toda frontera, deviene en su propia limitación trocando su imagen como figura trágica de aprisionamiento. Como veremos más adelante y usando la imagen weberiana, "la jaula de hierro" es el recinto de un individuo que creyéndose omnipotente, termina por reconocerse como mendigo. En la crítica al conocimiento de Simmel, podemos distinguir una impronta romántica, sostenible, sólo si nos alejamos de esa imagen de un romanticismo reaccionario y arcaizante, preocupado y lastimado por la definitiva desaparición de los valores y los modos de vida de la Edad Media. Al decir influencia romántica, hacemos referencia al espíritu crítico de un movimiento profundamente sacudido por el impacto de un dispositivo civilizatorio anclado en el despliegue desmesurado de la razón ilustrada. La sensibilidad romántica percibe el sufrimiento, de un hombre que aspirando al infinito descubre que está aprisionado en los confines estrechos de su propia limitación, frente a la infinitud del orden del universo. Contra la omnipotencia de la razón clásica y contra la desmesura de una iluminación profana del universo, el romanticismo eleva su propuesta, pero no para atrincherarse en el irracionalismo sino para desequilibrar un proyecto seriamente totalitario. Algo de esa presencia, uno puede rastrear en Simmel, más si se tiene presente la influencia mediadora que Nietzsche y Schopenhauer han ejercido en su obra.

Ahora bien, si esta crítica del conocimiento, va más allá de sí misma y contra sí misma y por eso la consideramos una metacrítica, es importante que reflexionemos en torno a ese nuevo espacio que nos abre la misma. En otras palabras, ¿qué potencia analítica encierra la metafísica de la vida en Simmel? ¿Cómo reconstruir todo aquello que queda por fuera del conocimiento científico? En nuestra opinión, la dialéctica de la vida y las formas, que constituye la quintaesencia de la tragedia de la cultura (metafísica) brinda un análisis muy interesante en términos del problema de conocimiento. Para rastrear los lineamientos que Simmel expone erráticamente, nos puede ser útil inmiscuirnos en las páginas de sus obras finales, que a nuestro entender, es donde refleja esta problemática con mayor claridad.

1.3

En su último libro, *Intuición de la Vida: Cuatro capítulos de Metafísica* (1918), Simmel expone centralmente el problema de la vida. En cuanto fluir homogéneo e indiferenciado, la vida permanece inaccesible al análisis, y desde ese punto de vista, no puede constituir un posible objeto de conocimiento debido a su peculiaridad. Como flujo permanente que aumenta y renueva sin freno sus propias energías y potencialidades, la totalidad de la vida se hace intangible bajo cualquier tipo de forma, dado que ella en sí misma crea entidades que son más que vida (Simmel, 1950:26). Así, estas entidades se separan del ritmo y flujo vital adquiriendo propiedades estables, que se enfrentan con el devenir constantemente cambiante de la dinámica de la vida. De esta forma, aún cuando las entidades culturales, institucionales o de otro origen son un producto generado por la vida, desarrollan características independientes de ella misma. Como consecuencia, las categorías de las formas lógicas, epistemológicas y culturales no pueden reproducir las propiedades de la vida real y, en lo que a las formas de conocimiento refiere, no pueden deducirse ni derivarse de la vida, incluso cuando, paradójicamente, en sí mismas, las formas son creadas de manera continua por la propia vida.

La vida evidencia una antítesis manifiesta e irreconciliable con la forma. La vida adolece de la contradicción de que no puede alojarse sino en formas que son continuamente rebasadas por ella misma. Desde los límites lógicos y conceptuales, el flujo corriente de la vida parece deshacer todos los límites de la forma. En consecuencia, el problema de la vida es fundamentalmente un problema de enunciación: ¿cómo puede ser conceptualizada la vida? La respuesta a este interrogante entraña dificultades considerables de las cuales el propio Simmel es consciente: "Sé perfectamente qué dificultades lógicas se oponen a la expresión abstracta de este modo de ver la vida. Intenté formularla teniendo muy presente el peligro lógico, pues en todo caso es posible que en este punto se llegue al estrato en que las dificultades lógicas

imponen irremisiblemente silencio, porque es aquel de donde se nutre la raíz metafísica de la lógica misma.” (Simmel,1950:32)

Por esta razón, para formular la temática de la vida, el filósofo berlinés analiza el problema desde el punto de vista de su aprehensión conceptual. Aquí reside en nuestra opinión, la riqueza que encubre la metafísica de Simmel. Permítasenos citar in extenso: “Sentando que la formación de la verdad estriba en que categorías *a priori* estructuren en objeto de conocimiento la materia del mundo dada, es necesario, al fin y al cabo, que lo dado se amolde a aquellas. Ahora bien, o nuestro espíritu está dispuesto de suerte que no puede ‘dársele’ absolutamente nada que no se amolde a esas categorías, o éstas pueden determinar de antemano en que habrá de tener lugar un darse. *Tanto si esta determinación tiene lugar de un modo o de otro, no existe ninguna garantía de que lo dado, lo mismo si se da por vía sensible o por vía metafísica, entre también realmente de modo total en las formas de nuestro conocimiento genuino o definitivo.* [...] Sin embargo, el hecho de que nosotros, a título de seres cognoscentes y dentro de las posibilidades del conocer mismo, podamos concebir propiamente la idea de que el mundo no entra en las formas de nuestro conocer, el hecho de que nosotros, aún de modo problemático, podamos pensar un darse del mundo que precisamente nosotros no podemos conocer, es un ir más allá de sí misma de la vida espiritual, una ruptura y salto más allá no sólo de un individuo, sino de su mismo límite, un autotrascenderse, un acto que por vez primera fija el límite inmanente del mismo, tanto si es real como si solamente es posible.” (Simmel,1950:14-*itálica nuestra*)

La potencia del análisis de Simmel se hace explícita a condición de entender que la problematización sobre el conocimiento puede no albergarse en el sujeto cognoscente. Por el contrario, el filósofo berlinés parece mostrar que el problema más bien reside en el objeto. Afirma pues, que existe una parte del objeto que es incognoscible. Existe algo que no puede nunca terminar de aprehenderse, y que el intento que formula el pensamiento por efectuar un cierre abarcativo es necesariamente arbitrario. Aquí se hace manifiesto el heterodoxo kantismo de Simmel, que bajo el andamiaje de la metafísica entre la vida y las formas está reconociendo las consecuencias que trae aparejadas la totalización que lleva adelante el conocimiento. En otras palabras, aunque no la llamemos cosa en sí como afirma Kant, la vida en cierta forma, guarda un parecido lógico bastante manifiesto con aquella. Nunca en realidad logramos aprehender la vida como tal con las herramientas que nos pone a la mano el conocimiento. Nuestras categorías siempre dejan algo sin abarcar y es justamente la conciencia de esa incomplitud la que nos permite trascender ese límite. Simmel prosigue: “Y esta fórmula no es menos válida para el más próximo desarrollo espacial de este hecho universalísimo. *En lo unilateral de las grandes filosofías se expresa de modo más inequívoco la relación entre las infinitas posibilidades de significación del mundo y nuestras limitadas posibilidades de interpretarlo. Pero el hecho de que nosotros sepamos esas unilateralidades como tales, y no sólo la singular, sino la unilateralidad como necesidad por principio, es lo que nos coloca por encima de ella.* [...] Lo único que puede impedirnos que desesperemos de ella, de nuestra limitación y finitud, es que no nos reducimos a estar estos límites, sino que, teniendo conciencia de ellos, los hemos rebasados. *El hecho de que sepamos nuestro saber y nuestro no saber, y aún, a su vez, este saber más vasto, y así sucesivamente hasta el infinito potencial, es lo propiamente infinito del movimiento de la vida en el plano del espíritu.*” (Simmel,1950:14-15-*itálica nuestra*)

Simmel no problematiza seriamente el porque de los falsos cierres. Sin duda, en el ámbito del conocimiento su causa puede estibar en la propia lógica identitaria que lo sustenta. Sin embargo, a pesar de la ausencia de un desarrollo en esa dirección, el modelo que apenas presenta dentro de su exposición metafísica, recuerda mucho la idea de falso cierre o falsa totalización con que Lukács y Adorno respectivamente, denunciaban la operación ideológica y que Lacan tiempo después llamó el síntoma. Nos es nuestro ánimo forzar al autor en sus dichos. No decimos que en Simmel exista una prototeoría de la ideología. Ciertamente, lo que afirmamos es que en su metacrítica de la modernidad, existen elementos como los mencionados para pensar un modelo de crítica del conocimiento que prefigura el rumbo de un enfrentamiento en el que la filosofía aborda en profundidad sus propios límites o lo que es lo mismo, los límites del lenguaje. Algo de los ecos anticipatorios de esta gran aporía del pensamiento, anuncia en la voz de Simmel esta afirmación de Adorno: “La utopía del

conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquellos.”(Adorno, 1989:18)

2. Dinero, razón y fines últimos

La importancia de la reflexión simmeliana en torno al dinero, o más específicamente, en torno a la lógica del intercambio, sostiene de manera particular su visión de la modernidad. La atención prestada al análisis del fenómeno monetario no es casual o marginal. Por el contrario, como dimensión sociológica ineludible de su propia reflexión filosófica, el dinero constituye tal vez, el ejemplo más paradigmático para detallar la experiencia moderna. El interés primordial de su estudio no se dirige hacia la obtención de esquemas explicativos que puedan interpretar el curso de los cambios macro y micro económicos de la economía capitalista. En realidad, su objetivo fundamental es observar cuáles son las consecuencias del uso del dinero en los individuos, ya sea para saber como afecta su psicología, como su vitalidad; en suma como incide en el desarrollo de la cultura.

El papel del dinero en las sociedades modernas puede pensarse desde múltiples aristas, en especial, si se tiene en cuenta su presencia fundamental como medio de interacción entre los sujetos. Con el profuso desarrollo del intercambio a partir del crecimiento de la economía capitalista, es prácticamente evidente que muy pocas esferas del ser humano en sociedad quedan fuera de su inexorable influencia. Es por eso que Simmel es consciente de cómo en una particular dialéctica entre la estabilidad y el cambio, el flujo mercantil refleja una nueva temporalidad que revisten los sucesos de la modernidad. De esta forma, el dinero imprime una forma y dinámica particular a la sociedad, como medio fundamental que permite entretejer los nexos y vinculaciones que la nutren.

Los tres capítulos iniciales de su *Filosofía del dinero* intentan esbozar las precondiciones para el surgimiento de una economía monetaria. Para ello desarrollará los cimientos de una teoría del valor y los fundamentos del dinero en aspectos y hechos no económicos. Asimismo, los otros tres voluminosos capítulos que completan el libro, estudian los fenómenos históricos del dinero, como así también sus efectos sobre el mundo interior de los individuos. Más allá de una mera consideración empírica, Simmel analiza el fenómeno monetario en su significación más profunda: el dinero entendido como símbolo. En tanto la vida moderna “*ya no discurre entre singularidades sensoriales, sino que se determina por medio de abstracciones, equilibrios y condensaciones, se acelera extraordinariamente la realización veloz y completa de los procesos de abstracción en las relaciones interhumanas.*”(Simmel, 1977:151) En este sentido se dan los términos de una paradoja en la cual el dinero colabora de manera formidable en acrecentar estos procesos de alienación cultural que inficionan la dinámica social, hasta el punto de hacerla exterior a los propios sujetos que la hacen posible.

En este contexto, Simmel analiza una relación particular entre la lógica monetaria y la lógica del conocimiento. Esta vinculación, a simple vista no muy trabajada por sus comentaristas más conocidos, está a nuestro entender, íntimamente emparentada con el tratamiento general que el autor da a la modernidad. En ella, encontramos una referencia específica a la lógica del pensamiento racional cuyas similitudes con el dinero, permiten alertar sobre las consecuencias del creciente proceso de abstracción social.

2.1

Los paralelismos que traza Simmel entre los procesos de intelectualización y racionalización de la época moderna, constituyen el fundamento que habilita la reflexión en torno al problema de la cosificación de las relaciones sociales. Este progresivo abandono de lo humano y lo cualitativo, en favor de una creciente racionalización (primacía de la razón instrumental, por decirlo frankfurtianamente) caracteriza el *geist* de la modernidad, en la cual, la razón calculadora se impone irreversiblemente como principio decisivo. Como consecuencia y condición de posibilidad a la vez de la forma mercancía, el cálculo sostiene la base de la epistemología “burguesa”. La preponderancia que adquiere bajo la forma del método de las ciencias matemático—físicas, hace extensiva su presencia a otras esferas del acontecer humano, donde antiguamente no se hallaba. En efecto, el modelo de pensamiento de las

ciencias duras, solamente es un modelo para el estudio de ciertas áreas particulares. Pero una hipóstasis de tal método resulta sumamente peligrosa en la medida en que entraña la reducción de lo real a lo calculable, del mundo de la vida a lo meramente cuantitativo. Por esta razón la crítica de la “calculabilidad” ocupa en Simmel un lugar central: “*Al ideal de la ciencia natural de transformar el mundo en un ejemplo aritmético, de fijar cada una de sus partes en fórmulas matemáticas, corresponde la exactitud calculante a la que la economía monetaria ha llevado la vida práctica.*” (Simmel, 1986b:250) En cierta forma, para poder comparar las cosas entre sí hay que reducirlas con anterioridad a un común denominador, y esa es precisamente la función del dinero(4). Sin embargo de esta manera, se pierde lo particular e irreductible de las cosas, lo que tal vez pueda ser lo más valioso de ellas. Tanto es así, que Simmel equipara al dinero con la “*tragedia humana de la formación de conceptos*”. El dinero como medio por excelencia se comporta de forma similar a las construcciones conceptuales, dado que para poder abarcar un número más elevado de singularidades, es necesario que pierda cada vez más las especificidades de su contenido.

Simmel observa en el dinero las cualidades específicas que lo caracterizan como el ejemplo más evidente de la condensación del espíritu de la modernidad. En tanto es considerado como “*un valor económico abstracto en general*”, el dinero es ante todo “*un medio para todo*”. No sólo simboliza la dinámica del movimiento dentro de la sociedad, sino que su función de intercambio crea también las propias conexiones que constituyen la trama económica que engrosa el tejido de la sociedad. Su particular lugar en la sociedad moderna, lo pone como epifenómeno de un contrapunto dialéctico entre el devenir y la permanencia: “Y como el dinero mide todas las cosas con objetividad despiadada y la medición, así establecida, determina sus vinculaciones, se origina una red de contenidos vitales personales y objetivos que, en su entrelazamiento ininterrumpido y en su causalidad estricta, se aproxima al cosmos de las leyes naturales, cohesionada por el valor monetario, que todo lo impregna, como la naturaleza lo está por la energía, que todo lo vivifica y que, igual que aquel, se reviste de mil formas y, a través de la regularidad de su esencia definitiva y de la transformabilidad de todas sus manifestaciones, vincula todo con todo convirtiéndolo a todo en condición de todo lo demás.” (Simmel, 1977:540) El dinero representa el desprendimiento total de cualquier contenido, y como ejemplo y medio de la pura abstracción, se constituye en el elemento que fija la objetividad de las acciones del intercambio. Más allá de las peculiaridades, de las manifestaciones subjetivas o de la diversidad cualitativa, el dinero como equivalente general posee ese poder igualador que todo lo subsume. Concatena en su lógica, un mundo de cosas que operan como eslabones de una cadena, en la que lo único que permanece es el propio intercambio: “En la medida en que el dinero equilibra uniformemente todas las diversidades de las cosas y expresa todas las diferencias cualitativas entre ellas por medio de diferencias a cerca del cuánto, en la medida en que el dinero, con su falta de color e indiferencia, se erige en denominador común de todo valor, en esta medida se convierte en el nivelador más pavoroso, socava irremediablemente el núcleo de las cosas, su peculiaridad, su valor específico, su incomparabilidad.” (Simmel, 1986b:252)

El dinero guarda de esta forma una íntima afinidad con los mecanismos de la razón. Una afinidad, que se hace evidente en la primacía del cálculo y como dijimos, cuyo contenido es fundamentalmente económico. La lógica monetaria, es en cierta forma, la otra cara del racionalismo moderno. El carácter generalizador y abstracto del pensamiento racional hace intercambiable cualquier contenido de sentido, de la misma forma que el dinero lo hace con las cosas. De allí que esta reciprocidad entre inteligencia y dinero se torne rasgo principal de la construcción del estilo de la época contemporánea: “Las funciones espirituales, con cuya ayuda la época moderna da cuenta del mundo y regula sus relaciones internas –tanto individuales como sociales– se pueden designar, en su mayor parte, como funciones de cálculo. Su ideal epistemológico es comprender el mundo como un ejemplo de contabilidad, y aprehender los procesos y las determinaciones cualitativas de las cosas en un sistema de números y, así, Kant cree que en la filosofía en la naturaleza, la única ciencia es la que se puede dar en configuración matemática.” (Simmel, 1977:557)

La percepción de los efectos sociales del dinero, manifiesta en la metamorfosis de los hábitos mentales que genera, pone al descubierto de manera palpable que la calculabilidad exigida por la forma capitalista de producción (o la economía monetarista, como diría Simmel) conlleva la tergiversación de los medios en fines. La racionalización de la existencia, cuya mediación

ejemplar es la lógica del cálculo, trae de la mano, asimismo, un proceso creciente de diferenciación social. En la raíz de ese proceso, se halla la emancipación de los medios respecto a los fines a lo que se suponen estos servían. Este proceso se hace abarcativo a la totalidad de la sociedad, desde el momento en que el dinero se erige como denominador común que faculta el intercambio. Al posibilitar la autonomía y el aislamiento de las cosas, presupone la inversión de la relación medios / fines, de forma que en la economía monetaria la importancia de la cosa (en principio fin) es reemplazada por la importancia del valor de cambio de la cosa (en principio medio). (Mas Torres, 1986:19)

Como medio por antonomasia, el dinero introduce a través del intercambio un orden teleológico, que paradójicamente se ve privado de un fin sustantivo. Este nuevo e interminable movimiento que acompaña el ritmo de la circulación monetaria, lleva hasta el paroxismo el frenesí de la vida cotidiana. Por un lado, porque hace infinita la cadena de cosas que se interponen como objeto de consumo. Por el otro, porque alimenta indiscriminadamente cierta pretensión de poder al manifestarse a sí mismo como el medio instrumental que permite la manipulación absoluta. En consecuencia desde el punto de vista práctico, el dinero erosiona constantemente cualquier horizonte de sentido que se nutra de fines últimos. Por consiguiente, su propio movimiento en tanto fijado a su condición de medio universal, es el único que se hace permanente frente a la fugacidad de las cosas que justifican el acto de intercambio y de ahí que devenga en fin último: “Ningún otro objeto que haya de agradecer su valor exclusivamente a su calidad instrumental y a su capacidad de convertirse en valores definitivos alcanza de modo tan fundamental y sin reservas el carácter psicológicamente absoluto del valor o la calidad de fin último que se apodera por completo de las conciencia práctica.” (Simmel, 1977:267)

La lógica económica halla su contraparte en el pensamiento racional. El racionalismo moderno opera de manera similar al dinero. Habiéndose desvanecido el contenido religioso y el tipo de explicaciones mágico—míticas del mundo, el discurso científico cobra preponderancia al precio de una pérdida de sentido cada vez más manifiesta. La complejidad de los diversos medios técnicos con que cuenta el hombre moderno esparce el interrogante lleno de angustia por el sentido de los fines y la totalidad. Esa desesperación vital lo lleva a una búsqueda constante de un fin último sustantivo que no se interponga solamente como un eslabón más de la cadena para la consecución de otro fin. En realidad, con la modernidad el sistema de fines se ha complicado tanto, que uno puede concluir con Simmel, que se ha secado el propio significado de la vida.

Sin embargo y a pesar de esta preponderancia de los medios sobre los fines, la necesidad de un fin último para la vida no desaparece, todo lo contrario, se arraiga y se acentúa como una gran nostalgia. De allí, que Simmel vea en la filosofía de Schopenhauer uno de los ejemplos más característicos de la continuidad de la búsqueda del fin último que parecía desintegrarse con la huida de la fe. “Tal ansia es la herencia del cristianismo, que ha dejado tras de sí la necesidad de algo definitivo en los movimientos de la vida, necesidad que sigue subsistiendo como un impulso vacío hacia un fin que se ha hecho inalcanzable. La filosofía de Schopenhauer es la expresión absoluta, filosófica, de este estado íntimo del hombre moderno.” (Simmel, 1944:18)

Simmel es consciente de cómo la técnica muestra paradigmáticamente esta inversión de la relación de medios / fines. Como suma de medios necesarios para la existencia cultivada, la técnica se convierte en el contenido propio de los esfuerzos y valoraciones, hasta que el hombre se encuentra rodeado por todos lados de instituciones y empresas que funcionando vertiginosamente, carecen de fines definitivos que le den valor. “En tal situación de la cultura es cuando se siente la necesidad de un fin último para la vida en general. Mientras la vida se llena con series cortas de fines, satisfactorias cada cual de por sí, le falta el desasosiego que ha de producirse al darse cuenta de que se encuentra presa en una red de medios, rodeos y soluciones provisorias.” (Simmel, 1944:16) Así, de la mano del dominio técnico, se hace visible lo que significa la preponderancia de los medios: en realidad no es sólo la sustitución de los fines particulares por los medios, sino la usurpación “*del lugar que correspondía a los fines en sí mismos*”. El carácter superficial de la vida moderna es consecuente con ese descentramiento del sujeto que se halla perdido tras el sin fin de “cosas mediatas, avances, habilidades y disfrutes técnicos”.

El dinero, como medio que suprime los fines últimos o sustantivos, es una expresión simbólica que opera como un plexo entre la conciencia técnica y la economía monetaria. Decimos que opera como mediación entre ambas, porque en tanto se “*convierte en puro símbolo y es indiferente a su valor intrínseco*”(Simmel,1977:152) el dinero termina por acelerar por medio de equilibrios y condensaciones, un proceso de abstracción creciente en las relaciones interhumanas. Proceso de abstracción que guarda –como ya dijimos—íntimas afinidades con la preponderancia de la racionalidad instrumental. En cierta forma, el dinero entendido por Simmel “*como medio de los medios*” actúa como el correlato práctico y material, de la lógica del intelecto. La primacía de los aspectos cuantitativos, ya sea desde el punto de vista dinerario o del conocimiento, facilita el manejo abstracto, simbólico de las cosas.

Por otra parte, si bien los procesos de abstracción se emancipan crecientemente de la voluntad de los sujetos, también es necesario considerar que el avance de la racionalidad calculante, sólo es posible si se hallan presentes ciertas condiciones materiales e históricas. Nos referimos concretamente a la existencia de la figura del trabajador libre, es decir aquel que puede vender su fuerza de trabajo como mercancía. Simmel está reconociendo formalmente, que la lógica del intercambio ha alcanzado un nivel de desarrollo tal que alcanza a todas las manifestaciones de la vida. Es esta justamente, la condición de posibilidad del proceso de cosificación creciente que comienzan a experimentar las sociedades modernas. Sin embargo – y a diferencia de la tradición marxista— si bien para Simmel, el trabajo-mercancía es una realidad paradigmática, no constituye pues la única fuente de la cosificación. A diferencia de Lukács: “La conversión del trabajo en mercancía es únicamente un aspecto del amplio proceso de diferenciación que separa los contenidos aislados de la personalidad, a fin de situarlos enfrente de ella como objetos, con determinación y movimientos propios.”(Simmel,1977:573)

En realidad, la problemática que se circunscribe en torno al dinero, es un ejemplo de la contradicción esencial que da cuerpo a la tragedia de la cultura. Como consecuencia de sus reflexiones entorno a la dialéctica entre la vida y las formas –nunca expuesta como tal— Simmel considera a la cultura como una síntesis de los contenidos de la vida, en la cual se conjugan el alma, en cuanto sujeto creador conformado por las fuerzas y energías de la vida,(Gil Villegas, 1997a:35) y la diversidad de formas irreductibles en las cuales se expresa ella misma, manifestando una emancipación objetiva de sus sujetos creadores.

2.2

La tragedia de la cultura en la modernidad se produce como consecuencia del radical desequilibrio entre la *cultura subjetiva* y la *cultura objetiva*. Por cultura objetiva, Simmel entiende el conjunto de objetos que sirven como instrumentos para el cultivo de los individuos y que se expresan en instituciones, saberes y actitudes. Como forma objetivada en la cual los individuos pueden adquirir cultura, se opone a la cultura subjetiva, entendida esta como cierta disposición del sujeto o el alma individual como producto de aquel proceso. En otras palabras, vista como formación individual, la cultura subjetiva es el aprovechamiento que los individuos hacen de los productos de la cultura objetiva.

Sin embargo, para Simmel en nuestros días, la armonía entre ambas ha cedido de manera preocupante. A diferencia del mundo griego antiguo, por ejemplo, en el que ambas culturas se hallaban en un equilibrio que permitía el constante enriquecimiento (cultural) individual, en la modernidad el corrimiento del fiel de la balanza se inclina del lado de la cultura objetiva. La multiplicación y el alejamiento cada vez mayor de los productos de la cultura objetiva, los torna inaccesibles a los individuos. Los fines que otrora movilizaron a los productos de esta cultura, en la modernidad sólo ejercitan su dominio como valor objetivo frente a los sujetos, puesto que ya no constituyen medios o instrumentos para la realización de valores subjetivos: “[...] el desarrollo histórico va en la dirección de diferenciar cada vez más las realizaciones culturales objetivamente creadoras, de la situación cultural de los individuos. Las disonancias de la vida moderna (especialmente en aquella que se presenta como crecimiento de la técnica de cualquier ámbito y, simultáneamente, como profunda insatisfacción con ella) surgen en gran medida del hecho de que ciertamente las cosas se tornan más cultivadas, pero los hombres sólo en una medida mínima están en condiciones de alcanzar a partir de la perfección del objeto una perfección de la vida subjetiva.” (Simmel,1986a:127)

El carácter trágico de la cultura en la modernidad es testimonio de la infinita contradicción entre la vida y las formas, cuyo contexto es el alejamiento de la cultura objetivada de las posibilidades de formación individuales. De esta forma, dos dimensiones corren paralelas en el diagnóstico de Simmel. Por un lado, la formulación metafísica de la tragedia de la cultura expresada en la contradicción entre vida y formas. Por el otro, la formulación 'histórica' de esa misma tragedia por la cual en la modernidad, con el crecimiento exponencial de la división del trabajo y el desarrollo tecnológico, la cantidad de bienes culturales que se producen exceden por lejos sus posibilidades de apropiación individual.

Si bien los productos de la cultura objetiva se alejan de los individuos con un poder externo que parecería cobrar vida propia, la alteración de este cuadro de situación, no puede llevarse adelante por el sólo hecho de suprimir uno de los términos. El problema reside en que es imposible eliminar la cultura objetiva, porque ella misma es precondition del mismo ser del hombre y de los grupos sociales. En tanto esas formas que adopta la cultura son elementos esenciales que habilitan la realización de la energía vital, el carácter trágico de la cultura es en sí mismo consecuencia de su propia paradoja. Aquello que es condición de posibilidad es a su vez, luego, factor de disolución.

Para Simmel, la vida que brega por exteriorizarse, sólo puede expresarse en formas que colaboran en aumentar la cultura objetiva. En ese sentido, pretender erradicarla, sería algo así como una contradicción en los propios términos, dado que el predominio de esta sobre la cultura subjetiva, no significa otra cosa que el pasaje de la naturaleza al medio cultural. "Todo cultivar no es sólo el desarrollo de un ser por encima del estadio formal alcanzable por la mera naturaleza, sino también desarrollo en la dirección de un núcleo interno originario, consumación de este ser, por así decirlo, según la norma de su propio sentido, de sus más profundos impulsos; pero esta consumación no es alcanzable en el estadio que llamamos natural y que consiste en el desenvolvimiento puramente casual de las fuerzas que de antemano habitan en el interior de este ser."(Simmel,1986a:120-121) El carácter trágico que reviste para la vitalismo simmeliano, ese paso esencial de lo natural a lo humano, es consecuencia de la paradoja que supone reconocer como destino fatal, el hecho de que "*la vida produce constantemente algo que no es de nuevo vida*", algo que se precipita hacia la muerte.(Simmel,1986c:133) Nuevamente algo de la voz heideggeriana del 'ser para muerte' (Sein zum Tode) repica por adelantado en las formulaciones simmelianas: "A la vida vibrante, incesante, que no conoce fronteras, del alma, alma en algún sentido creadora, se le opone su producto fijo, idealmente definitivo, y esto con el inquietante efecto retroactivo de inmovilizar aquella vivacidad, más aún, de petrificarla, a menudo *es como si la movilidad productora del alma muriera en su propio producto.*" (Simmel,1988:209-*itálica nuestra*)

Esta misma relación entre vida y muerte que Simmel plantea como una paradoja trágica, alimentó de manera fundamental los escritos del joven Marx. Más allá de las diferencias de contexto, de tradiciones de pensamiento y de enunciación, el *quid* donde se apoyan los modelos analíticos de los dos autores demuestran similitudes sorprendentes. El fetichismo de la mercancía es otro punto de contacto central en la obra de ambos autores. Los límites de este trabajo no nos permiten extendernos por los meandros de una comparación tal, pero a título de breve reflexión, podemos presentar el esquema del modelo de la alienación marxiano para hacer explícito su punto de contacto.

Efectivamente, si recordamos sus *Manuscritos Económico-Filosóficos*, en especial la parte del primero de ellos referida a "*El trabajo alienado*" vemos que la paradoja central ante la cual Marx se ve expuesto, es muy similar a la simmeliana en cuanto al modelo de su planteamiento. En pocas palabras, a partir de deconstruir la noción de propiedad privada de la herencia de la economía clásica, Marx analiza el papel del trabajo en la sociedad capitalista. En ella, la propiedad privada, lejos de ser un punto de partida del pensamiento económico como lo era para los economistas burgueses, en realidad es una entidad que puede pensarse sólo después de haberse analizado el papel del trabajo.

Pero no se trata de analizar cualquier tipo de trabajo, dice Marx, sino un tipo de trabajo específico, el predominante en la sociedad capitalista. Un trabajo acumulado y apropiado por un sector de la sociedad que tiene poder y control sobre otro sector que justamente detenta la fuerza viva que sostiene materialmente la producción y el esquema social imperante. El trabajo

acumulado en forma de propiedad privada permite mantener la estructura de explotación y dominación social que detenta una clase especial. La pregunta que mueve a Marx y que prefigura en cierto modo la de Simmel, es cómo puede ser posible que el trabajo muerto esté dominando al trabajo vivo. Finalmente, como la vida puede producir algo que no es vida y que finalmente domina lo vivo.

Es evidente que Simmel tuvo un contacto cuidado con la obra de Marx, tal vez mayor que muchos pares de su época entre los que estaba el propio Max Weber, y eso hace comprensible en lo fundamental el porque de ciertas líneas de continuidad entre ambos. En cierta forma, una deuda pesa para con Marx de parte de Simmel, más si se reconoce en la obra de aquel, a una de las primeras reflexiones en torno al fenómeno moderno.(5)

La cultura moderna muestra permanentemente su doble rostro. Todo lo bueno en ella, sólo parece ser a condición de lo malo. La tragedia de la cultura, que se presenta en la modernidad como fatalidad inexorable, podría caracterizársela de forma similar a como alguna vez lo hiciese Weber refiriéndose al destino del ascetismo protestante: como aquella fuerza “*que siempre quiere el bien y siempre crea el mal*”.(Weber, 1998:165) Entonces, si la cultura de la modernidad, se halla atravesada por una paradoja, reconocerla como tal es reconocer que en su enunciación no queda mucho espacio para una superación del problema que plantea. En estos términos, la cultura moderna para Simmel es trágica en el sentido más estricto y exacto del concepto.

3. El ensayo como mirada

Un explorador del fragmento. Eso es Simmel. Un visitante en el mundo de los formalismos académicos, desde cuya extranjería resuena la originalidad de sus reflexiones. En cierta forma, su historia personal confirma y justifica mucho de su particular forma de expresarse. Como un personaje destinado a construir una escritura de la dispersión, del fragmento, de lo inacabado, su condición de *academic outsider* (6) le ha permitido proyectar su pensamiento, liberándolo en parte de cargar con el peso de las concesiones espurias (las que surgen de las necesidades impuestas por el reconocimiento académico) El recorrido desde y hacia los márgenes impulsa de forma intempestiva el acto creativo, exacerba el lugar de la palabra. Allí, desde recónditos espacios el ensayista se anima a explorar los oscuros senderos que esconden algunos secretos constitutivos de la modernidad. Explorar y reflejar lo encontrado requiere sondear una forma distintiva de mirar.

En esa mirada particular que delinea los recorridos de su prosa, el ensayo se erige como testimonio de su exposición. Aunque no es nuestro propósito discurrir sobre la forma ensayística como aproximación discursiva, decimos para ubicarnos, que el ‘ensayo’ puede pensarse como un ejercicio previo a la orquestación o la representación.(7) Como género literario es eminentemente moderno y surge a fines del siglo XVI, en 1850 de la mano de Montaigne, cuando bautiza con ese nombre la serie de escritos publicados en Burdeos. En el curso de sus ensayos, Montaigne confesaba al lector no poder definir al ser, sino solamente “pintar su paso”, lo cual pone en evidencia una característica esencial de la modernidad, cuando el ser en realidad se hace un permanente devenir. Si como vimos en la Introducción recordando a Baudelaire, la modernidad se caracteriza por lo transitorio, lo fugitivo y lo contingente, es claro porque el ensayo puede ser la mejor forma para captar el *geist* de la modernidad. Al hallarse en un lugar equidistante entre la poesía y el tratado se convierte en un recurso sumamente apropiado para intentar aprehender el ser en su temporalidad.

El buen ensayista intenta reproducir las circunstancias en todo aquello que sugiera lo eterno, pues el lugar de observador reclama cierta capacidad para vislumbrar lo permanente tras lo transitorio. El nombre que reciba este tipo de artista es lo menos importante, dado que lo esencial es la forma en que las exigencias del fenómeno moderno delimitan su lugar, distinguiéndolo tajantemente de aquellos que han representado las cosas eternas. Para poder destilar lo eterno desde lo transitorio, el ensayista debía contar con cierta capacidad especial como espectador capaz de erigirse en traductor de la vida banal y cotidiana para trasladarla al ámbito de lo válido supratemporalmente mediante parábolas, metáforas y otras formas reflejadas de expresión. La descripción que hace Baudelaire para este tipo de “percepción” se

amolda perfectamente a los ensayos de Simmel: "Para el perfecto *flâneur*, para el observador apasionado, es una inmensa alegría poder situarse en medio de la multitud, en el movimiento ondulante, en lo fugitivo y lo infinito [...] El está en busca de esa cualidad que se me permitirá llamar *modernité* a falta de una mejor palabra para poder expresar lo que tengo en mente: se trata de extraer de la moda lo que se pueda tener de poético en lo histórico, de desfilar lo eterno desde lo transitorio"(Baudelaire,1992:351-354)

La forma en que el ensayo logra extraer lo eterno de lo transitorio se halla en el uso de un juego de imágenes, una parábola o bien una fotografía instantánea que sea a la vez *sub specie aeternatis*, tal como Simmel describió sus ensayos sobre la modernidad en las grandes urbes o en la moda. Si se trata de captar lo permanente que se esconde tras la fugacidad, el ensayo parece ofrecer la mejor forma de expresión literaria para captar la moderna realidad, fugitiva e incluso fragmentaria, incluso cuando ésta pudiese quedar reducida a una mera vivencia individual. Más aún, el ensayo que mejor podría realizar tal función sería, desde la perspectiva de Simmel, el ensayo estético.

De esta forma, si reflexionamos en torno a la composición de ensayos que constituye la *Filosofía del Dinero*, en él vemos como Simmel afirmaba que su diagnóstico de la cultura moderna se guiaba por la posibilidad de encontrar en cada uno de los detalles de la vida, la totalidad de su significado. El ensayo constituye "un fragmento de la modernidad" en el que la esencia de la totalidad disuelta, fluida y fracturada del mundo, es captada en un forma fragmentaria por excelencia. Esto presupone una mirada capaz de recrear una totalidad esencial, a partir de algún fragmento del mundo moderno. Simmel encontró tal perspectiva en el punto de vista estético puesto que la esencia de la interpretación estética reside en que lo típico puede encontrarse en lo único, la generalidad nomológica en lo fortuito, lo esencial y básico en lo superficial y en el devenir. Al vislumbrar en lo estético no un acto de reconocimiento positivista de la realidad sino su cruzamiento por diversas fuerzas que descolocan el material concreto, Simmel potencia lo significativo que se esconde tras lo singular. Por eso Rembrandt ha sido objeto de su atención: "Así como la esencia de la vida es la de ser *total* en cada instante, porque su totalidad no es la suma mecánica de instantes singulares sino una corriente continua y que continuamente va mudando de forma, así, también la esencia del movimiento de la expresión en Rembrandt es el de dejar sentir toda la sucesión de sus momentos en el instante singular, el de superar la división en los momentos separados de esta sucesión." (Simmel,1996:10)

Pero sin embargo, el ensayo no es únicamente un fragmento, puesto que en realidad refleja alegórica y simbólicamente a una "esencia", la de la modernidad, en contingente fluidez y movimiento. Para Simmel el ensayo y la perspectiva estética constituyen medios privilegiados porque el sentido esencial del arte reside en "[...] configurar una totalidad autónoma, un microcosmos que no precisa nada del mundo exterior a partir de un fragmento casual de la realidad, que, por razón de su falta de autonomía, se encuentra unida con ésta por mil hilos."(Simmel,1977:626) El ensayista, está abierto a la experimentación, somete a prueba su saber, no niega la deuda que lo ata a sus carencias, trabaja en los bordes del sentido. De alguna forma se deja llevar por el ritmo propio de la escritura y confía en las señales que provienen de ese mundo objetual que interroga constantemente.

Reconocer lo específico manteniéndolo en su particularidad implica un modo de pensar que marcha a contrapelo de los discursos dominantes. Al concebir a sus ensayos como "instantáneas" que deben verse como *sub specie aeternatis*, Simmel no se refiere tan sólo al contenido, al objeto de reflexión de sus análisis, ya fuera la urbe, la moda, el puente y puerta, sino también a la forma misma de su expresión literaria constituida por el ensayo.

En las oscilaciones de sus exposiciones Simmel demostró el camino errante que construye la expresión ensayística. La libertad que conduce la exposición desde el lugar del ensayo ha hecho evidente que en su obra (sobre todo sus escritos a partir del 1900) no faltan las repeticiones o los lugares oscuros.(8) Sin embargo, constituye un prejuicio en cierta forma, suponer que la 'reiteración' implica un retroceso en el devenir teórico de un pensador, o que la innovación aparezca como carta de presentación que legitima una filosofía ajustable a los modos de la academia. Sinceramente, creemos que en Simmel la recurrencia de ciertas ideas no acaba agotándolas; más bien nos encontramos ante un pensamiento que desde diferentes

lugares y a través de diferentes miradas atraviesa críticamente la cultura moderna y sus múltiples vericuetos. Quizás, la originalidad de Simmel radique no en la permanente innovación, sino en su fidelidad a ciertos temas constitutivos de su sensibilidad estético—filosófica.

Lo expresado hasta aquí, ha intentado poner de manifiesto la doble relación que vincula al diagnóstico de la modernidad con la forma en que Simmel se expresa a través del ensayo. Por un lado, ya lo hemos dicho, esta forma de escritura es la más idónea para captar y reflejar la especificidad de lo moderno. Permite acceder como reflejo, a la aprehensión de un nuevo tipo de temporalidad y devenir que lo hace medio y expresión de la crítica de la experiencia moderna. Por el otro, el ensayo también se corresponde con la metacrítica que Simmel formula. Desde el punto de vista del conocimiento, el ensayo opera como una alerta permanente en muchos sentidos. En primer término, desde su lugar de reflexión garantiza la apertura y la incomplitud propia del respeto y el margen de libertad suficiente que habilita la diversidad de lo existente. En segundo término y en estricta relación, su devenir conspira contra cualquier pretensión de cierre buscada al amparo de algún sistema de pensamiento. Por el contrario, Simmel lleva adelante un combate desigual desde el ensayo que lo enfrenta con la que quizás es la característica hegemónica del pensamiento conceptual y que alcanza su máximo desarrollo dentro de la lógica del sistema: la identificación, la reducción de la diversidad, la homogeneización y la tiranía de lo equivalente.

Su aguda comprensión de los problemas de la modernidad, que confluyen en su visión de la tragedia de la cultura, se potencia aún más, al hacer manifiesto dentro de qué limitaciones se mueve el pensamiento que pretende dar cuenta de aquellos. Por ello afirma: “De ninguna otra forma más agudamente que por la recusación de las alternativas conceptuales hasta ahora lógicamente válidas y por la exigencia de un tercero todavía no formulable, se torna claro que nuestros medios de dominar los contenidos de la vida por medio de la expresión espiritual ya no son suficientes, que aquello que deseamos expresar ya no penetra en ella, sino que la hace saltar en pedazos y busca nuevas formas que por ahora sólo se anuncian como sospecha o inexplicada facticidad, como demanda de tosco intento de ir tentando su presente oscuro”.(Simmel,1986c:138)

Se trata, precisamente, de recuperar para la filosofía la idea de un pensamiento libre, autónomo, capaz de sustraerse a la imperial voracidad del universo científico-pragmático. Esto, más allá de la imposibilidad de lograrlo, refleja una intención demarcatoria, que busca un lugar que sea, al mismo tiempo un no lugar reproductivista. Esta suerte de deambular por una precaria geografía, con paso permanentemente errante, no deja sin embargo, de ser profundamente histórica, en tanto viaje al interior de nuestra trama contemporánea.

4. Conclusión

Nuestro análisis intentó fundamentar porqué la crítica de la modernidad de Simmel encierra una metacrítica. La reflexión sobre la reflexión, o de otra forma, el pensar sobre el pensar elevan la crítica simmeliana al nivel de un pensamiento que carga sobre sí, el peso de una conciencia de la experiencia de época. Por esta razón, intentamos poner en evidencia la íntima vinculación que existe entre la lógica monetaria y la razón instrumental que prima en la modernidad como forma de conocimiento y dominio. En esa relación, observamos el lazo que estrecha, en un punto algo oscuro, al contenido de la crítica con la herramienta crítica en sí misma. Así es que pudimos explorar la tragedia de la cultura. Asimismo pudimos rescatar la importancia del estilo ensayístico simmeliano, como una forma particularmente paradigmática para captar el fenómeno moderno, como así también para mostrar los límites del pensamiento en ese intento de captación.

En cierta forma, la metafísica de Simmel ofrece un espacio de reflexión que sólo hemos podido presentar y que tiene directa referencia con el problema del conocimiento. Si sus reflexiones nos alertan sobre las dificultades de los cierres sistemáticos y sobre la unilateralidad de las totalizaciones, ¿podemos desechar ese aporte por el hecho de hallarse expuesto dentro de una matriz metafísica? ¿La alienación metafísica de la que habla Habermas le quita potencia política a sus análisis por el hecho de hallarse privados de una dimensión histórica fácilmente

perceptible? (Habermas, 1996:187) Su recuperación de Kant, que luego habrá de observarse particularmente en algunos escritores de la Escuela de Frankfurt, pone en evidencia que los límites del conocimiento, de la razón pura, nunca se han hecho más evidentes que en la modernidad, porque es justamente en estos tiempos en los que su primacía frente al arte, a la religión, a la ética como así también otras esferas, se ha trocado en su propia sumisión. Si bien es cierto que la contradicción entre vida y formas es algo que no tiene un registro temporal, también es cierto para Simmel, que su desarrollo en la modernidad cobra una forma específica. Tal vez se explique por esto, el pesimismo civilizatorio que envuelve su filosofía y que tiene todas las características de una fuerte marca epocal. Sin duda su huella epigonal marcó el derrotero intelectual de muchos de sus herederos. Tanto es así que la afirmación epistolar de Benjamin con que intenta compensar el desdén de Adorno por Simmel sigue siendo sumamente actual: “¿acaso no será llegado ya el tiempo de respetarlo como uno de los ancestros del bolchevismo cultural?”(Adorno-Benjamin,1998:298)

Notas:

(*) Licenciado en *Ciencia Política* y licenciado en *Sociología* por la Universidad de Buenos Aires. En la actualidad finalizando la maestría en *Análisis del Discurso* en la misma universidad. Se desempeña como docente en las materias de *Historia del conocimiento sociológico I* y *La teoría sociológica de Émile Durkheim* en la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires.

(**) “¿Y cómo lo has logrado? Dicen que lo has logrado bien”. “Hijo mío, procedí con cordura: nunca pensé sobre el pensar”.

(1) Por *Zeitgeist* intentamos definir el ambiente cultural de una época a partir de un análisis generacional, artístico y más específicamente, detectar la manera en que se comparten temas y problemas en la vida de las universidades del sudoeste alemán, junto con la de Berlín, a principios de siglo, así como la manera en que influyeron unas en otras. *Zeitgeist* es traducción alemana de un término ilustrado francés: *esprit du temps* o *esprit du siècle*. El término fue acuñado por Voltaire, como Montesquieu acuñó la noción de un “*espíritu de las leyes*”. Herder lo tradujo al alemán como hizo con *Volkgeist*, “espíritu del pueblo”. Pero *Zeitgeist* es un término mucho más amplio y aún hoy se usa en Alemania para presentar el ambiente cultural de un época. Cf. (Gil Villegas, 1996:93-108)

(2) “El sistemático separa las cosas con rigurosa delimitación conceptual y obtiene para ellas la unidad clasificando en un todo simétricamente construido el contenido conceptual de aquellas. Al igual que todo elemento aislado, también el todo es una cosa lista, terminada, una forma fija sacada de formas fijas, ordenadas según el principio arquitectónico-unitario que por decirlo así, asigna previamente su sitio a todo el elemento que quepa concebir. [...] Parece que ya muy pronto advirtió [Goethe] el peligro de la sistemática; de que el sistema, a causa de su forma lógicamente coherente, de cómodo manejo y de arquitectura satisfactoria fuese buscado como si dijéramos por sí mismo y especialmente retenido, impidiéndonos de esta suerte seguir sin prejuicios y flexiblemente la actitud de las cosas en cada momento; de modo que para él el sistema se convierte con la mayor sencillez en lo contrario de la objetividad y de la verdad buscada desinteresadamente”. (Simmel,1949b:84)

(3) Ver Habermas (1994) en especial Cap. 5 “The entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno”. Ver también Adorno-Horkheimer (1994).

(4) “[...] el dinero se convierte dentro de la esfera psicológico-histórico, en el representante más acabado de una tendencia epistemológica de las ciencia moderna en general: la reducción de las determinaciones cualitativas a las cuantitativas.” (Simmel, 1977:328)

(5) Para una revisión de esta perspectiva ver Berman (1988) en especial capítulo 2. También cf. Frisby, (1992) capítulo 1.

(6) Así lo denomina Coser (1965).

(7) En algunos aspectos de esta caracterización seguimos a Gil Villegas (1997b).

(8) Una de las críticas más contundentes que recibió de boca de uno de sus contemporáneos, fue del propio Durkheim, el cual afirmaba con respecto a su Sociología: “*Imposible trazar en forma objetiva las divisiones principales de nuestra ciencia como él la entiende. No puede descubrirse ninguna relación entre las cuestiones sobre las que llama la atención de los sociólogos. Son temas de meditación que no se relacionan con un sistema científico integral.*”

Además, las pruebas de Simmel consisten generalmente en explicaciones mediante ejemplos; se citan algunos hechos, tomados de los campos más heterogéneos, sin ir precedidos de análisis críticos y sin que sea posible determinar su valor". Citado en Frisby, (1993:232)

Referencias:

- (1989) Adorno, T. W. "*Dialéctica negativa*", Madrid, Taurus.
- (1998) Adorno, T.W – Benjamín, W. "*Correspondencia*", Madrid, Trotta.
- (1994) Adorno, T. W. y Horkheimer, M. "*Dialéctica del Iluminismo*", Madrid, Trotta.
- (1992) Baudelaire, C. "*La Peintre de la vie moderne*" (1868) en "*Critique d'art*", París, Gallimard, 1992
- (1988) Berman, M. "*Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*", México, Siglo XXI.
- (1965) Coser, L. "*Georg Simmel*" (comp.) Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall.
- (1992) Frisby, D. "*Fragmentos de la Modernidad. Teorías de la modernidad en Simmel, Kracauer y Benjamin*", Madrid, Visor.
- (1993) Frisby, D. "*Georg Simmel*", México, Fondo de Cultura Económica.
- (1996) Gil Villegas, F. "*Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*", México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México.
- (1997a) Gil Villegas, F. "*El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel*", en *Estudios Sociológicos*, Vol. XV, nº 43, México.
- (1997a) Gil Villegas, F. "*El ensayo precursor de la modernidad*", México, Mimeo, 1997.
- (1996) Habermas, J. "*Textos y contextos*", Barcelona, Ariel, 1996.
- (1994) Habermas, J. "*The philosophical discourse of modernity*", Cambridge, Polity Press.
- (1986) Mas Torres, S. "*Simmel o la autoconciencia de la Modernidad*", en Simmel, G. "*El individuo y la libertad*", Barcelona, Península.
- (1944) Simmel, G. "*Schopenhauer y Nietzsche*", Buenos Aires, Schapire.
- (1949) Simmel, G. "*Goethe*", Buenos Aires, Nova.
- (1949b) Simmel, G. "*Kant y Goethe*", Buenos Aires, Nova.
- (1950) Simmel, G. "*Intuición de la vida. Cuatro capítulos de Metafísica.*", Buenos Aires, Nova.
- (1961) Simmel, G. "*Problemas fundamentales de la filosofía*", México, U.T.H.E.A.
- (1977) Simmel, G. "*Filosofía del Dinero*", Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- (1986a) Simmel, G. "*De la esencia de la cultura*" en "*El individuo y la libertad*" , Barcelona, Península.
- (1986b) Simmel, G. "*Las grandes urbes y la vida del espíritu*" en "*El individuo y la libertad*", Barcelona, Península.
- (1986c) Simmel, G. "*Transformaciones de las formas culturales*", en "*El individuo y la libertad*", Barcelona, Península.
- (1988) Simmel, G. "*El concepto y la tragedia de la cultura*", en "*Sobre la aventura*", Barcelona, Península.
- (1996) Simmel, G. "*Rembrandt*", Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos. Librería Yerb.
- (1960) Susman, M. "*Die geistige Gestalt Georg Simmel*", Tubinga.
- (1998) Weber, M. "*Ensayos de Sociología de la Religión*", Madrid, Taurus, tomo I.