

conciencia femenina no se configure en modo alguno en un mundo. Pues «mundo» es una forma de contenidos de conciencia alcanzada por la pertinencia de cada uno de ellos a un todo, en el cual cada parte se encuentra fuera de cualquier otra y su suma está de algún modo fuera del Yo. Así pues, se trata del ideal —nunca realizable totalmente— de un Yo cuya función trascendental es el salir de sí mismo y el configurar más allá de sí. Así pues, no sería pertinente, en tanto que categoría trascendental, allí donde el ser metafísico de las almas no se orienta en la dirección dualista-objetivista, sino que se ultima en una perfección del ser y de la vida misma.

EPÍLOGO: SIMMEL COMO INTÉRPRETE DE LA ÉPOCA

por

JÜRGEN HABERMAS

Georg Simmel publicó por vez primera *Cultura filosófica* en 1911; la tercera y última edición apareció en 1923. La circunstancia de que esta colección de ensayos haya permanecido olvidada durante sesenta años y sólo en la actualidad vuelva a ser presentada bien podría considerarse síntoma inequívoco de una realidad: el Simmel crítico de la cultura está al mismo tiempo extrañamente lejos y cerca de nosotros.

I

Es verdad que los dos pequeños volúmenes introductorios editados inicialmente por Göschen, *Hauptprobleme der Philosophie* (aparecido en 1910 como volumen conmemorativo al llegar con él la colección al número 500) y *Grundfragen der Soziologie*, hace ya tiempo que están disponibles. Dos de los libros más importantes de Simmel, *Philosophie des Geldes* (1900) y *Soziologie* (1908), han sido asimismo reeditados. Además, en

1958 Michael Landmann se esforzó sobremanera por despertar de nuevo el interés en Simmel publicando un libro homenaje con motivo del centenario del nacimiento de nuestro autor¹ y editando dos compilaciones de ensayos.² Todavía hace pocos años que Simmel fue incluido en una excelente colección de clásicos de la teoría social.³ Y en Estados Unidos Kurt Wolff suscitó realmente en los años cincuenta una verdadera discusión a raíz de la publicación de una selección de escritos sociológicos de Simmel.⁴

Pero el filósofo y sociólogo Simmel no ha alcanzado después de la Segunda Guerra Mundial, ni en la República Federal de Alemania ni en Norteamérica, una presencia intelectual que permita siquiera vislumbrar lo que fue la influencia que ejerció en su época. Esto es así no sólo si lo comparamos con Dilthey y Bergson, quienes fueron los iniciadores de la «filosofía de la vida», sino también y sobre todo en relación con los padres fundadores de la sociología coetáneos: Simmel nació en 1858, el mismo año que Durkheim, y era sólo unos pocos años mayor que George Herbert Mead (1863) y Max Weber (1864). En los primeros

1. K. Gassen, M. Landmann (eds.), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlín, 1958.

2. G. Simmel, *Brücke und Tür*, Stuttgart, 1957; id., *Das individuelle Gesetz*, Frankfurt am Main, 1968.

3. P. E. Schnabel, «Georg Simmel», en: D. Kasler, *Klassiker des soziologischen Denkens*, vol. I, Munich, 1976, pp. 267 y ss.

4. K. H. Wolff (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, III, acerca de la recepción en Estados Unidos, véase Schnabel, *op. cit.*, pp. 276 y ss.

años cincuenta, G. Lukács podía tratar la filosofía de la vida de Simmel como un capítulo cerrado, igual que hacía R. Aron con la «sociología formal»⁵ simmeliana con la que todavía en 1930 Hans Freyer había contenido dándole el estatuto de un enfoque teórico vivo.⁶ Simmel no ha llegado a ser un «clásico»: tampoco le predestinaba a ello su hechura intelectual.

Simmel representa un tipo *diferente*. A pesar de su influencia en el clima filosófico de la época anterior a la Primera Guerra Mundial, a pesar de su relevancia para la sociología alemana y —casi más aún— para la norteamericana durante sus períodos formativos, Simmel fue más un incitador que un sistemático, más un intérprete de la época que filosofaba en clave de ciencia social que un filósofo y un sociólogo sólidamente arraigado en el establecimiento científico. Simmel, que alcanzó un gran prestigio en el extranjero debido a sus imponentes merecimientos científicos, nunca pudo mantener una relación estable con el mundo de las universidades alemanas. Y esto no fue un hecho casual. Zeller y Helmholtz le rechazaron un trabajo de psicología de la música presentado como tesis doctoral; en cambio, hubo acuerdo en aceptar otro trabajo sobre la filosofía de la naturaleza de Kant presentado con el mismo propósito. La memoria de cátedra fue

5. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, 1955, pp. 350 y ss.; R. Aron, *Die deutsche Soziologie der Gegenwart*, Stuttgart, 1953.

6. H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Darmstadt, 1964, pp. 46 y ss.

asimismo rechazada alegando que el tema elegido era desacertado. Superado no obstante ese escollo, Simmel fracasó en la lección magistral. Su nombramiento como catedrático extraordinario fue retrasado durante un período inusual de tiempo por la facultad. Simmel se vio una y otra vez relegado en su contratación. En 1908, Max Weber propuso a Simmel para una cátedra de filosofía en Heidelberg; sin embargo, el ministerio no le otorgó el nombramiento. Por último, en 1914, cuando ya tenía cincuenta y seis años, obtuvo una cátedra en Estrasburgo. La separación del medio urbano de su ciudad natal, Berlín, no fue nada fácil para Simmel. En 1915, Rickert intentó de nuevo llevarle a Heidelberg, pero una vez más fue en vano.

Como siempre, este tipo de reservas obedecían a oscuros intereses. Se reprochaba a Simmel una actitud relativista con respecto al cristianismo; su manera de pensar y de exponer su pensamiento escasamente ortodoxa resultaba provocativa; su éxito entre los estudiantes, su influencia sobre el gran público, suscitaban envidia; el antisemitismo se mezclaba con el resentimiento contra el intelectual que triunfaba como escritor. Sin duda, lo que mayor distancia generaba con respecto al mundo académico era una mentalidad, la suya, caracterizada por disponer de una fina sensibilidad para detectar los estímulos típicos de la época, las innovaciones estéticas, los cambios de tendencia espiritual y las inflexiones en la percepción de la vida propia de la gran ciudad, las alteraciones de posiciones subpolíticas y los fenómenos cotidianos difícilmente perceptibles, difusos, pero reveladores. En una palabra:

las membranas para la detección del espíritu de la época estaban, en su caso, muy abiertas. La casa de Simmel era más frecuentada por literatos y artistas que por sus colegas berlineses. Simmel mantuvo vinculaciones con Rilke, Stefan George, Paul Ernst y Gundolf, así como con Max Weber, Troeltsch y Heinrich Rickert, y también con Bergson, que influyó profundamente en él a partir de 1908. Jóvenes como Ernst Bloch y Georg Lukács participaban en sus coloquios privados. De sus conferencias, pronunciadas ante auditorios indiferenciados, aparecían reseñas incluso en la prensa diaria. A todo ello responde la orientación ensayística del pensamiento de Simmel y el hecho de que el ensayo fuera su forma preferida de exposición.

Adorno ha deplorado la «enojosa obviedad» del título bajo el que Simmel publicó los ensayos aquí reunidos; pero también ha confesado lo que tenía que agradecer a la temprana lectura de los escritos simmelianos: «A pesar de todo su idealismo psicológico... Georg Simmel fue el primero que operó ese giro de la filosofía hacia el tratamiento de objetos concretos que luego ha sido canónico para aquellos a quienes no satisfacía el sonsonete de la crítica del conocimiento y de la historia del pensamiento».⁷ Las *Spuren*, de Bloch, publicadas entre 1910 y 1929, revelan las huellas del hombre que ya había recorrido con anterioridad ese camino. Bloch aprendió la meditación sobre «la lámpara y el armario» o sobre «la primera locomotora» de

7. Th. W. Adorno, «Henkel Krug und frühe Erfahrung», en id., *Gesammelte Schriften*, vol. 11, Frankfurt am Main, 1974, p. 558.

un Simmel que igual filosofaba sobre los actores que sobre la aventura, y que había reflexionado sobre «puente y puerta» para hallar rasgos básicos del espíritu humano encarnados en esas imágenes ejemplares. Simmel no sólo animó a los estudiantes, una generación antes que Heidegger y Jaspers, a salirse de los moldes de la filosofía académica y a pensar «de manera concreta», sino que promovió con sus trabajos —como puede verse tanto en Lukács como en Adorno— la rehabilitación del ensayo científico como forma de expresión.

Adorno, hasta el momento el último de aquellos filósofos que hicieron del ensayo instrumento afilado al máximo de sus pronunciamientos, ve en esta forma literaria, sobre todo, el momento de una liberación: «El ensayo no se deja prescribir una ubicación inapelable. En lugar de producir algo en el terreno científico o de la creación artística, su empeño refleja aún algo de la despreocupación de lo infantil, que se enardece sin reparo ante lo que ya han hecho otros. Reflexiona acerca de lo que ha sido objeto de odio y de amor, en lugar de presentar al espíritu como una creación a partir de la nada según el modelo de la ilimitada moral de trabajo» (*ibid.*, p. 10). Por supuesto. Adorno menciona también el precio al que hay que someterse a consecuencia de esta desvinculación de la coerción ejercida por el método: «Por su afinidad con la experiencia espiritual abierta, el espíritu debe pagar con la falta de seguridad, que la norma del pensamiento establecido teme como a la muerte» (p. 21). Tal vez es también un poco este temor, y no sólo las peculiaridades del len-

guaje del siglo XIX, lo que confiere una cierta prolijidad al estilo simmeliano, como si Simmel hubiera dudado de entregarse al ritmo y a la selectividad sin contemplaciones que exige la forma del ensayo.

Los textos de Simmel oscilan entre el ensayo y la disertación científica; *divagan* en torno a las ideas que cristalizan. Nada indica que el autor se planteara alguna vez la cuestión de si una sola frase de tipo aforístico como «la escultura antigua buscaba, por decirlo así, la lógica del cuerpo, Rodin su psicología» podía competir seriamente con una disertación de veinte páginas sobre Rodin como «personalidad artística». Los breves fragmentos estéticos son, por lo demás, los que mejor desvelan algo de las correspondencias existentes entre un ensayo concentrado y el aforismo rompedor. Pero aún aquí se impone una distancia que provee de justificación a lo anticuado del título del libro: *Cultura filosófica*.

Lo que señala aquello que nos separa de Simmel es el concepto de cultura del neokantismo. Simmel es un hijo del *fin de siècle*; pertenece a la época para cuyo elemento formativo Kant y Hegel, Schiller y Goethe, eran todavía unos contemporáneos, aun cuando Schopenhauer y Nietzsche empezasen ya a proyectar sombras sobre ellos. De esta manera, Simmel explica la superación por Rodin del clasicismo y el naturalismo recurriendo a los conceptos básicos de la estética de Kant y Schiller: libertad y necesidad, espíritu y naturaleza, forma y materia. Con visiones románticas desciende el encanto estético de la ruina desmoronada como la venganza de la piedra bruta, sometida una vez a regañadientes al acto de violencia de la configuración ar-

quitectónica. *Abstracción e intuición*, de Worringer, le suministra las categorías para la estética natural del paisaje marítimo y alpino, sin que perciba ahí la sagaz anticipación de la pintura expresionista en trance de surgimiento.

Simmel, de este modo, se sitúa del lado de acá del abismo que se va a abrir entre Rodin y Barlach, entre Segantini y Kandinsky, entre Lask y Lukács, Cassirer y Heidegger. Escribe sobre la moda de manera *diferente* a Benjamín. Y, sin embargo, es él quien establece la conexión entre moda y modernidad, quien impacta al joven Lukács hasta en la elección de sus títulos, quien inspira a Benjamín observaciones acerca del ámbito de experiencias rebosante de sugestión, rico en contactos y de acelerado movimiento que es la gran ciudad, es él quien altera los modos de percepción, los temas, el estilo de escritura de toda una generación de intelectuales. ¿Cómo se explica el potencial de incitación mostrado en la época de Weimar por parte de un hombre tan profundamente arraigado en el históricamente ilustrado siglo XIX? Pienso que Simmel debe su sorprendente, aunque muchas veces anónima, influencia al diagnóstico de base filosófico-cultural de la época, que desarrolló por vez primera en el capítulo final de la *Filosofía del dinero* (1900). En el ensayo sobre «Concepto y tragedia de la cultura» prosiguió la elaboración de esta teoría de la época contemporánea y en su tardía exposición acerca del «Conflicto de la cultura moderna»⁸ la subordinó a una cuestionable metafísica de la vida.

8. G. Simmel, *Das individuelle Gesetz*, op. cit., pp. 148 y ss.

El texto dedicado a la tragedia de la cultura constituye el núcleo de los ensayos reunidos en el presente volumen. Simmel desarrolla aquí un concepto dinámico de la cultura. Entiende por ésta el proceso pendiente entre el «alma» y sus «formas». La cultura es las dos cosas: tanto las objetivaciones en las que se plasma una vida que deriva de la subjetividad, esto es, el espíritu objetivo, como también, a la inversa, la formación de un alma que asciende de la naturaleza a la cultura, es decir, la configuración del espíritu subjetivo. Simmel sigue el ideal formativo clásicamente expresivista que, procedente de Herder, se prolonga a través de Humboldt hasta Hegel. La vida en su conjunto es interpretada según el modelo del proceso productivo de la creación en el que el artista genial crea el entramado orgánico de su obra desplegando en ello la totalidad de las fuerzas inherentes a su propia condición, a su naturaleza. El *telos* de este proceso de formación es la elevación de la vida individual. En la versión simmeliana el espíritu subjetivo conserva decididamente la primacía sobre el objetivo; el cultivo del sujeto es prioritario con respecto a la cultura objetiva.

Peró en este proceso cultural está implícito el riesgo de que la cultura objetiva se independice con respecto a los individuos, que son, sin embargo, quienes la han producido. Pues el espíritu objetivo obedece a leyes diferentes a las del subjetivo. Simmel subraya con Rickert la tenacidad de las esferas de valor cultural. Ciencia y técnica, arte y moral, constituyen ámbitos

objetivos dotados de una tenaz pretensión de preponderancia a los que debe someterse tanto el sujeto cognoscitivo, productor y creador como el sujeto que juzga y actúa prácticamente. No obstante, la preeminencia de la cultura objetiva se hace inevitable en la medida en que el espíritu subjetivo se atiene a la tendencia del racionalismo occidental y penetra cada vez con mayor profundidad en las legalidades forzosas del espíritu objetivo y, en este proceso, jerarquiza las esferas de valor cultural y profundiza en ellas, acelera el desarrollo cultural y eleva el nivel de la cultura. En esta misma medida el espíritu se vuelve adversario del alma: «Para nosotros resulta de valor inigualable la forma de la unidad personal a la que conduce a la consciencia el sentido objetivo espiritual de las cosas... Aquí es donde empiezan a desarrollarse aquellas cálidas radiaciones oscuras del ánimo para las que carece de lugar y de comprensión la perfección clara de las ideas determinadas de modo puramente objetivo. Pero lo mismo sucede con el espíritu, que a través de la objetivación de nuestra inteligencia se contrapone al alma como si fuera un objeto. Y, además, la distancia entre ambos crece en la misma medida en que el objeto va siendo producido a través de la colaboración de un número creciente de personalidades en un proceso de división del trabajo; puesto que, precisamente en esta medida, resulta posible insertar, incluir, en la obra la unidad de la personalidad a la que se vincula precisamente para nosotros el valor, la calidez, la peculiaridad del alma. El hecho de que, debido a la diferenciación moderna de sus condiciones de producción, al espíritu objetivo le falte

incluso esta forma de espiritualidad [...] puede ser la causa última de la animadversión con la que los caracteres muy individualistas y profundos se enfrentan en la actualidad con tanta frecuencia al “progreso de la cultura”».⁹

Simmel describe primero cómo el incremento de complejidad de la cultura sitúa al alma, de la que parte este movimiento, ante la paradójica cuestión de si «es aún el señor en sus dominios o, al menos, establece una armonía en relación a la altura, el sentido y el ritmo, entre su vida interior y aquello que ha de incorporar a la misma como su contenido impersonal» (*ibid.*, p. 529). Luego trata de descubrir el mecanismo que explique por qué es inevitable esta progresión hacia una cultura objetiva situada a distancias cada vez mayores; y lo encuentra en el medio representado por el dinero. En su *Filosofía del dinero*, Simmel transfiere el concepto de cultura del plano de las configuraciones espirituales al proceso social y material de la vida en su conjunto. Al igual que en Max Weber, la economía, el Estado y la familia, como órdenes de vida, desarrollan una legalidad propia semejante a la de las esferas culturales de valor como la ciencia, el arte y la moral; también la sociedad se enfrenta al alma como parte integrante de la cultura objetiva. Pero en las sociedades modernas el mercado juega manifiestamente el papel de un mecanismo generador de complejidad. A través del medio constituido por el dinero, el mercado impulsa la división social del trabajo y con ella el incre-

9. Ídem, *Philosophie des Geldes*, Berlín, 1977, p. 528.

mento de la complejidad de la cultura en su conjunto. Pero en última instancia está claro también que el dinero no es sino una de esas «formas» en las que se objetiva el espíritu subjetivo en la búsqueda de sí misma del alma. Por eso una «filosofía del dinero» debe abordar el programa que Simmel establece en la introducción. Tarea de aquélla es «construir una planta inferior en el edificio del materialismo histórico de forma tal que se mantenga el valor explicativo de la implicación de la vida económica en la causación de la cultura espiritual y, al mismo tiempo, se reconozca a las formas económicas como resultado de valoraciones y corrientes más profundas, de presupuestos psicológicos y hasta metafísicos» (*ibid.*, p. VIII). A esto Lukács contesta secamente que las leyes económico-sociales perderían su contenido concreto y su punta revolucionaria si se las entendiera como expresión de un conjunto general «cósmico».¹⁰

En su vehemente ajuste de cuentas con Simmel, al que procedió una generación después de la muerte de éste, Lukács no entró, desde luego, en la historia de la influencia del diagnóstico simmeliano de la época, influencia a la que ciertamente no era ajeno él mismo. Simmel influyó no sólo a través de fórmulas muy plásticas, como la que hace referencia al relegamiento de la cultura de las personas con respecto a la reforzada cultura de las cosas, sino también en virtud de su descripción fenomenológicamente exacta del estilo de vida moderno: «El proceso de objetivación de los con-

10. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, op. cit., p. 358.

tenidos culturales que [...] cada vez aumenta más la extrañeza entre el sujeto y sus creaciones, desciende por último a las intimidades de la vida cotidiana» (*ibid.*, p. 519). Simmel descubre en las formas de interacción propias del movimiento de la gran ciudad, así como en la experiencia de la naturaleza, en la publicidad o en las relaciones conyugales unos desplazamientos estructuralmente similares. En la misma medida en que se cosifican las condiciones de la vida social, el subjetivismo libera energías espirituales no vinculadas. Frente a esta interioridad fragmentada e informe de los sujetos, los objetos culturales y sociales se transforman en poderes enajenados y al mismo tiempo autónomos. El dinero tiene un carácter ejemplar: representa la objetividad de las actividades de cambio en su pura abstracción y constituye al mismo tiempo, empero, la base para la conformación de una subjetividad que se entrega a un proceso de diferenciación tanto en las fuerzas de su entendimiento calculatorio como en su impulso a la divagación.

III

Las teorías de la sociedad orientadas a la formulación de un diagnóstico de la época y que —partiendo de Weber— por un lado llevan, a través de Lukács, a Horkheimer y a Adorno, y por otro, a través de Freyer, a Gehlen y Schelsky, beben en su totalidad en las fuentes de la filosofía simmeliana de la cultura. Max Weber desarrolla en su conocida *Zwischenbetrachtung*

una paradoja de la racionalización que se apoya en los elementos neokantianos del diagnóstico simmeliano y, en concreto, en el potencial de conflicto inherente a esferas de valor y órdenes de vida ajenos y distanciados. Lukács sólo puede concebir en *Historia y conciencia de clase* en términos materialistas, como fenómenos de cosificación, las deformaciones de la cotidianidad burguesa y su cultura porque Simmel había recorrido con anterioridad el camino inverso y tratado las abstracciones del trabajo industrial alienado como un caso especial de la alienación de la subjetividad creadora con respecto a sus objetos culturales.¹¹ También Horkheimer y Adorno, por su parte, produjeron con su teoría de la cultura de masas una variación de un tema simmeliano. Y en la *Dialéctica de la Ilustración*, en la que el proceso de la cosificación se resuelve en la generalidad de un proceso histórico universal de racionalización, asumen la tesis de Simmel: «A la objetividad exterior y penetración corresponde un dominio creciente por parte del hombre; pero ello no supone de manera definitiva que el reflejo subjetivo, la irradiación *hacia dentro* de este hecho histórico, no pueda orientarse en la dirección opuesta... La frase según la cual dominamos a la naturaleza en la medida en que nos ajustamos a ella tiene el terrible reverso de

11. «La condición de mercancía del trabajo es sólo un aspecto del proceso mucho más amplio de diferenciación que desprende de la personalidad sus contenidos individuales y los contrapone a ésta como un objeto con determinación y dinámica independientes.» (*Philosophie des Geldes, op. cit.*, p. 515.)

que nos ajustamos a ella en la medida en que la dominamos». (*Ibid.*, p. 549.)

Mientras los marxistas se atienen a un ideal cultural de índole expresivista pero someten la autonomización del espíritu objetivo a una lectura materialista, la crítica burguesa de la cultura se aleja paso a paso de la exigencia de reconciliación planteada por la filosofía de la vida y transforma la tesis de la alienación del espíritu objetivo en algo afirmativo. En la dinámica de la cosificación de la cultura y la sociedad, Hans Freyer y Joachim Ritter ven sólo la otra cara de la moneda del proceso de constitución de un ámbito de libertad subjetiva válido y deseable. Simmel había considerado aún con escepticismo este «ideal de penosa separación», por la cual la vida «es cada vez más objetiva e impersonal a fin y efecto de que el resto de ella que no ha de reificarse sea tanto más personal, que del yo se derive una mismidad inobjetable» (*ibid.*, p. 532). En este aspecto la crítica de Gehlen a la difusión de una subjetividad vacía, desprendida de todos los imperativos objetivos, está más cerca de Simmel. Pero, de otro lado, la neoconservadora glorificación a que procede Gehlen de las «cristalizaciones culturales» (una expresión, por lo demás, tomada de Simmel) apunta ya en la dirección del funcionalismo luhmanniano, que sólo retiene de Simmel las objetivaciones encastadas en sistemas, al tiempo que hace de los propios sujetos otros tantos sistemas. El funcionalismo sistémico bendice sin llegar a decirlo aquel «final del individuo» que Adorno delimita en términos de la dialéctica negativa para denunciarlo como destino autoimpuesto.

Cuando se contemplan las grandes líneas de la influencia histórica del diagnóstico de la época elaborado por Simmel se hace evidente que resulta posible aplicar a éste lo que Gehlen dijo una vez de la Ilustración: sus premisas están muertas, pero sus consecuencias conservan vigencia. Todas las corrientes parecen estar de acuerdo en las consecuencias, aunque una acuse de totalidad negativa lo que otra festeja como cristalización, aunque una denuncie como cosificación lo que otra celebra tecnocráticamente como legalidad objetiva. Pero hay coincidencia en cifrar la modernidad en el hecho «de que los objetos poseen su propia lógica de desarrollo —no conceptual o naturalmente determinada, sino sólo en cuanto a su desarrollo como obras humanas de cultura— y, en consecuencia, se separan de la orientación que podría llevarlo a insertarse en la evolución personal de las almas humanas». Pero Lukács, Horkheimer y Adorno ven en ello el funesto precio de la modernización de la sociedad; Freyer, Ritter y Schelsky, el subproducto, necesitado empero de compensación, del proceso de racionalización de la sociedad; Gehlen y Luhmann, por último, el saludable equivalente de la naturalidad de las grandes instituciones. Gehlen es el primero en liquidar la premisa a la que se atienen todavía los demás, a saber, que la cultura concreta sólo puede generarse a través del «entretrejimiento» de la subjetividad con los elementos objetivos, a través de la incorporación de las objetivaciones en el proceso de formación y en el contexto de vida de los sujetos, la reconciliación de las almas con sus formas. Luh-

mann podrá luego presuponer como trivial que los sistemas personales y sociales configuran *entornos* recíprocos.

IV

De *esta* consecuencia se desprende que los dolorosos fenómenos que dieron pie en su momento al discurso de la modernidad desaparecen al cabo sin dejar rastro a no ser que sometamos a revisión —en vez de dejar caer todo en el olvido— los conceptos fundamentales de la filosofía de la consciencia, su perspectiva de reconciliación y el ideal formativo expresivista. Los fenómenos de la reificación, en definitiva, tienen que sustraerse a una visión según la cual el alma y las formas interactúan *sin mediación* y el sujeto creador se relaciona con la plasmación de las fuerzas intrínsecas de su ser como meros objetos. Reclaman un lenguaje más preciso, una formulación más convincente. La conformación sistemáticamente inducida de los contextos de vida estructurados en términos de comunicación sólo se presenta a nuestros ojos cuando analizamos de manera totalmente exenta de metafísica la palpable persistencia de la multiplicación de la intersubjetividad inherente a nuestra praxis cotidiana de relaciones y comunicación. En su medio se encuentran ya siempre inmersos los objetos culturales y sociales, si es que en realidad cabe seguir hablando de «objetos», lo mismo que las identidades, extremadamente frágiles, siempre sujetas a un proceso de formación y reciclaje, de los

«sujetos» igualmente amenazados por una integración y un aislamiento forzados.¹²

Simmel es hoy para nosotros, de manera muy singular, un pensador a la vez cercano y lejano. La cercanía, por supuesto, no se debe sólo a la muy instructiva historia de las influencias ejercidas por su diagnóstico de la época, sino también a la existencia de un contexto en el que la chispa de la filosofía de la vida podría incidir más de manera fugaz que iluminadora. La filosofía simmeliana de la cultura da expresión a ese «apremio desesperado bajo el umbral de la consciencia» (*op. cit.*, p. 551), «que empuja al hombre actual del socialismo a Nietzsche, de Hegel a Schopenhauer», de la misma manera que tres generaciones después le empuja de Marcuse a Heidegger, de la confianza a la quiebra. Simmel habla de una *tragedia* de la cultura; desprende las patologías halladas en el estilo de vida moderno de su marco histórico de referencia y las atribuye a la tendencia inherente en el proceso mismo de la vida a la alienación entre el alma y sus formas. Una alienación de tan honda raigambre metafísica priva al diagnóstico de la época de la fuerza y el valor necesarios para conducir a conclusiones políticas prácticas. Naturalmente, las simpatías de Simmel son fáciles de descubrir. En una ocasión menciona el movimiento de reforma impulsado por Morris y Ruskin que se proponía dar curso, frente a la fealdad de los productos industriales masivos, a los imperativos formales de la ar-

12. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1981, vol. n, cap. 8.

tesanía artística. Y esa nostalgia de totalidades diferenciadas y abarcables que da aliento a los reformadores de la vida del Monte Verità o de otros lugares puede, como mínimo, sentirse en armonía con la aspiración simmeliana a una «cultura concreta». Rudolf Steiner, en definitiva, es un contemporáneo. Pero en realidad Simmel sólo se hace eco de un único movimiento, el movimiento de emancipación de las mujeres burguesas de la época anterior a la Primera Guerra Mundial.

Los ensayos sobre el problema de los sexos y la cultura femenina contenidos en el presente volumen encontrarán también hoy resonancia en aquellos sectores del movimiento de las mujeres que basan sus esperanzas y pretensiones en los atributos específicamente femeninos, específicamente maternos. Sin duda, el «*a priori* esencial» que se perfila en Simmel no está libre precisamente de fantasías masculinas; es de agradecer, por lo demás, la osada ontologización de fenómenos contemporáneos. De nuevo la mujer se halla más cercana que el hombre al polo del fundamento de la existencia y la subjetividad, la carencia de historia y la pasividad, la completud y la totalidad. Esto explica el interés de Simmel por el movimiento de las mujeres: una cultura femenina (caracterizada de manera no exclusivamente lisonjera) le parece el remedio contra la alienación de la subjetividad viva con respecto a las inertes objetivaciones de una «cultura masculina del trabajo», que por otra parte reivindica injustamente la exclusiva de lo humano general.